



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 10 SAYI / NUMBER: 20
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER /2012**

ISSN-1304-4524

**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher
Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor
Yrd. Doç.Dr Ahmet ABAY

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)
Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI/Prof.Dr. M.Ali KİRMAN
Prof.Dr. Zekeriya PAK/Prof.Dr. A. Kadir EVGİN
Prof.Dr. A.Hamit SİNANOĞLU/Doç.Dr. Şaban ÖZ
Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN/Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZ

Sayfa Düzeni

Doç.Dr Nuri KAHVECİ - Yrd. Doç.Dr Ahmet ABAY
KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların
sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar,
yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz,
çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş
Yazışma adresi: KSÜ İlâhiyat Fak. Kahramanmaraş
Tel: 0 344 225 18 05 **Faks:** 0344 225 18 07
e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2013

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Mümtaz KORLAELÇİ
Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Abdullah ÖZBEK
Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Ahmet EYCİL
KSÜ Fen Edebiyat Fakültesi

Prof.Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU
Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Zekeriya PAK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Orhan DOĞAN
KSÜ Fen Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ömer ÖZDEN
Atatürk Üni. İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Hilmi DEMİR
Hitit Üni. İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ÖZ
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Yahya YAŞAR
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Fatih Sultan Mehmet Ü*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*RTE Ü*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*Y. Betazıt Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Ali KİRMAN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ◆ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Şaban ÖZ (*KSÜ*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:

a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.

b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.

c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.

2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.

3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.

4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.

5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.

6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.

8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VI
KELAMÎ AÇIDAN BİREY-SİYASÎ GÜÇ İKİLEMİNDE BİREYSEL ÖZGÜRLÜK.....	1
<i>Doç.Dr. Recep ARDOĞAN</i>	1
TÜRK TARİH YAZICILIĞINDA MİLLİLEŞME ÇABALARI ÜZERİNE	41
<i>Doç. Dr. Şaban ÖZ</i>	41
KUR'AN'DA İRONİK ANLATIMIN BİR ÖRNEĞİ:.....	69
TEBBET SURESİ	69
<i>Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY</i>	69
OSMANLI ÇÖKÜŞ SÜRECİNDE MODERNLEŞME VE EĞİTİME ETKİLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME.....	96
<i>Yrd. Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN</i>	96
20. YÜZYIL BİLİM FELSEFELERİNDE GÖRÜLEN PARADİGMAL (AÇIKLAMASAL) ESNEMLER.....	141
<i>Yrd. Doç.Dr. Necati DEMİR</i>	141
KUR'ÂN'DA YERİLEN KADINLARDAN BİR PORTRE (I) : ÜMMÜ CEMİL.....	186
<i>Yrd. Doç.Dr. Mustafa KAYHAN</i>	186
KUR'AN'DA GEÇEN KALP KAVRAMININ ANLAŞILMASINDA İZOLE SİSTEMİN ÖNEMİ.....	227
<i>Menderes BİLGİLİ-Ömer YAVUZ</i>	227

KELAMÎ AÇIDAN BİREY-SİYASÎ GÜÇ İKİLEMİNDE BİREYSEL ÖZGÜRLÜK

Doç.Dr. Recep ARDOĞAN*

Özet

İslâm'a göre, insanın özgürlüğü, ilahî bir takdirdir. Çünkü ilahî irade beşerî iradeyi kontrol altına almaktan kaçınmıştır. Bu nedenle İslâm, bireysel irade ve farklılıklara saygıyı öngörmektedir. Ayrıca İslâm, taklidi, vesayet altına girme ya da başkasını vesayeti altına almayı dışlar, siyasal özgürlüğe yer açar.

Anahtar kelimeler: Bireysel özgürlük, sorumluluk, akıl, irade, vesayet, siyasal iktidar.

Abstract

“Individual Liberty Between Political Power And Individual on The Perspective of Kalam”

According to Koran, liberty of man is devine destiny. Because, devine will have refrained from controlling human will. So, Islam commands to respecting to individual will and differences. Islam and rejects subjugation of human being to the wills of other human beings. Besides, it forbids to be under guardianship or to put somebody under tutelage. It's basics principles have made room for liberty.

Keywords: Individual liberty, responsibility, reason, will, tutelage, political power.

GİRİŞ

Bireysel özgürlük, çağdaş siyasal kültürde önemli yeri olan, insan hakları ve demokrasinin düşünsel temellerinden ilkinin oluşturan bir kavramdır. O, "kişinin kendi fikir ve inanç evrenini oluşturma, davranışlarını kendi tercihleriyle belirleme çabasının başkalarınca keyfi olarak engellenmemesi; baskı, zorlama ve müdahaleden kurtulmuş olması" şeklinde tanımlanabilir. Bireysellik nitelemesi ise onu felsefi-teolojik bağlamından siyasal bağlama

*KSÜ. İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilimdalı Öğretim Üyesi,
ardogan46@gmail.com

taşımaktadır. Bireysel Özgürlük, hem ahlâkîliğin hem de kişisel özerkliğin temeli, insan haklarının bir anlamda özü ve düşünsel boyutlarından biridir. Aslında özgürlük her hakta mündemiç bir koşuldur.

İslâm'da sorumluluklar üzerinde durulması ve geleneksel kültürde insanın topluma karşı sorumluluklarının öne çıkması çeşitli yanlış algılama ve eleştirilere konu olduğundan, İslâm'ın bireysel özgürlüğe yaklaşımının çeşitli boyutlarıyla ortaya konulması gerekmektedir.

Klasik kelimelerinde, makalenin ilk bölümünde ele alınacağı üzere, insan özgürlüğü, kader, tefvîd, ilâhi irade-insan iradesi, halk ve kesb gibi açılardan uzun uzun tartışılmakla birlikte, birey-toplum, özerklik-otorite ikilemi açısından *doğrudan* ele alınan bir konu değildir. Bununla birlikte, bazı kelimcilerin çeşitli konularda ortaya koyduğu görüşler, konumuz açısından önemli bazı yaklaşımlar da sunmaktadır. Onların, bu makalede ele alınacak yönüyle birey özgürlüğünü müstakil bir başlık altında incelememiş olmaları, bir ihmaldir. Kelam ilminin yenilenmesine ve onun temel bir disiplini olarak sosyal kelamın inşasına yönelik çabalar, bu konulara da yer açılmadığında eksik kalacaktır.

1. Geleneksel Düşüncede Özgürlük

İslâm'ın bireysel özgürlüğe yaklaşımına ilişkin yanlış algılamalara neden olan önemli bir olgu, Kur'an'da '*özgürlük (liberty)*' kavramını karşılayan '*hurriyya*' kelimesine rastlanmayışı ve geleneksel İslâm düşüncesinde de hürriyetin, çağdaş insan hakları öğretisindeki anlamı taşınamamasıdır. Geleneksel İslâm düşüncesinde hürriyetin başlıca üç anlamda kullanıldığı görülür:

Birincisi, 'köleliğin karşıtı'nı; kişinin tam hukukî ehliyete sahip olmasını, bir şeyin hükmü altında olmayışı

ifade eder.¹ Bu şekilde İslâm hukukuna göre hak ve hürriyet kavramları birbirinden ayrılır, birbirinin yerine kullanılmaz.

Bu anlamla ve cahiliyye dönemi sosyal yapıyla ilgili içinde hürriyet, İslam öncesinde 'şerif (onurlu)' ve 'hasen (iyi)' anlamında kullanılmıştır.² Köle veya mevâli yanında, bütün iyi nitelikler (onur, efendilik vb.) kendisine izafe edilen aslen hür ve soylu insanı tanımlayan 'hurr' kavramı,³ özgürlüğün bugünkü eşitlikçi anlamının zıddına eşitsizlikçi bir anlam taşımıştır.

İkincisi ise, felsefe ve kelam ilmindeki anlamda determinizm ve fatalizmin karşıtı olarak irade hürriyetini, seçenekler arasında insanın seçme iradesi ve gücünü ifade eder.

Bu konuda İslam düşüncesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlardan Cebriyye, insanın kendinde mevcut irade ve gücüne yer açmayacak şekilde her şeyin ilahî yazgıyla belirlendiğini ve insanın davranışlarında mecbur olduğunu savunur. Cehm b. Safvan, cansız varlıkların hareketleri gibi insanın da davranışlarında muztarr (mecbur) olduğunu; kesb ve istitaası bulunmadığını ileri sürmüştür.⁴

Eş'ariyye'nin görüşü de Cebriyye'ye yakındır. M. Sabri, cebriye ile karşılaştırma yaparak Eş'arilerin görü-

¹ Bakara 2/178'de geçen 'hüre hür...' bu anlamdadır.

² Rosenthal, Franz, *İslâm'da Özgürlük Kavramı -İslâm Düşüncesinde Özgürlük Sorunu ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme-*, trc. Vecdi Akyüz, İst. 2000, 27 vd. Rosenthal'ın bu kitabı, ilim dünyasına önemli bir katkı niteliğinde olmakla birlikte, son zamanlarda yapılan çalışmalarla onun aşıldığını söyleyebiliriz. Burada, iki uç arasında gidip gelen *istişrak kompleksinden* kurtulmak gerektiğine de işaret edilmelidir.

³ bkz. Rosenthal, *a.g.e.*, 28.

⁴ Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 333; en-Nesefî, Ebu Muîn, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327, s. 21.

şünü şu şekilde açıklamaktadır: “Cebriyye’ye göre insanın ne gücü, ne iradesi ne de fiili vardır. Buna karşın Eş’ariyye’ye göre ise insanın gücü vardır, ancak fiilin oluşmasında bu gücün tesiri bulunmaz. Yine insanın Allah tarafından yaratılan iradesi ve bu iradeye göre yaratılan fiili de vardır. Bu şekilde insanın fiilin dayandığı bir iradesinin olması ve insanda iradesinin dışında oluşmaması, fiillerine ihtiyarî fiiller denmesi için yeterlidir.” Ancak bu irade ve seçim insandan kaynaklanmayıp Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğinden, Eş’ariyye’ye göre insan, fiillerinde ihtiyar sahibi olduğu halde ihtiyarında mecburdur. Aynı anda hem “İrade”den hem de “mecburiyet”ten söz eden bu görüşü, M. Sabri, ‘*vasıtalı mecburilik*’, yani ‘mecburî seçim’den ona dayanan fiile geçen mecburiyet olarak niteler.⁵ İnsanın fiillerinin dayandığı iradenin insandan kaynaklanmaması, insanın o iradeye sadece yer (mahall), dolayısıyla fail değil, yalnızca fiillerin mahalli olması demektir.

Maturidîlere göre ise iki alternatiften birini tercih özelliğine sahip irade sıfatı (külli irade), Allah tarafından yaratılmış iken, irade sıfatının belirli bir seçeneğe yönelmesi anlamındaki ‘cüzî irade’ ise mahluk değildir.⁶ Aslında cüzî irade, insana ait, yaratma gerektirmeyen bir ma-

⁵ Sabri, Mustafa, *Mevkûfu’l-Beşer Tahte Sultâni’l-Kader*, Kahire 1352, s. 55-56.

⁶ Burada, külli iradenin de cüzî iradenin de insan iradesinin farklı boyutları olduğuna, bunlardan ilkinin farklı alternatiflerden her birine yönelebilen potansiyel irade, ikincisinin de belli bir alternatifte karar kılmış fiili irade olduğuna dikkat edilmelidir. Bir bakıma, külli irade insanın özgür oluğunu, önünde dilediğini seçebileceği farklı seçenekler bulunduğunu düşünebilmesidir. İkincisi de insanın kendine Allah tarafından verilen öznellik kapasitesini belli bir seçeneğe yöneltmesidir. Dolayısıyla külli irade - cüzî irade ayrımı, aslında, insan iradesinin *farklı seçenekler arasında gelip giden bilkuvve hâli* ile *belli bir seçenekte karar kılmış fiili halini* kavramsallaştırmaktadır.

nadan ibarettir, bir emr-i itibaridir.⁷ İnsanın "azm-i musammem"inin akabinde Allah onun azmettiği fiili yaratır. Böylelikle fiil, (salt) hareket, yaratma bakımından Allah'a; karar ve kesb bakımından kula nispet edilir. Maturidilere göre, halk (yaratma) Allah'ın fiilidir ve istitaanın kulda ihdas edilmesidir. Allah tarafından insan için yaratılan bu istitaa, Eş'arîlerin iddiasının aksine,⁸ insanın zıt fiillerden dilediğini yapmasına elverir. Bu muhdes istitaanın kullanılması, kulun mecazi değil hakiki manada fiilidir, Dolayısıyla kulun hakiki fiili vardır, bu mecazi manada değildir.⁹ Mâturîdiyye, "*tefvîd (insana seçim ve fülde bulunmasını sağlayan irade ve gücü insana verdiği ve onu fiilleriyle başbaşa bıraktığı)*" görüşünü reddetmek; "*sebeblilik*" yerine "*iktiran (sebep-sonuç arasında gerçekte illiyet ilişkisi değil ardardalık ilişkisi olduğu)*" ilişkisini benimsemekle Mu'tezile'den ayrılmıştır. İnsanın farklı seçenekler arasında tercihte bulunmasına elveren, Allah tarafından yaratılmamış bir iradesinin (azm-i musammem, Cüz'î irade) bulunduğunu; fiil anında insana verilen istitaatın o fiil gibi zıddını da yapmaya imkan vereceğini; insan hakiki manada fail olduğunu söylemekle Eş'ariyye'den ayrılmıştır.

Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah'ın tek yaratıcı ve iradesinin her şeyi kapsar oluşuna gölge düşürmemeye

⁷ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Ank. 1981, II, 330; Sabri, *a.g.e.*, 56-57.

⁸ Eş'ariyye, şerre elveren gücün iyiliğe elvermeyeceği fikriyle, 'güç yetmeyeni teklifî caiz görmüşlerdir. Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari, Matbaatü Meclisi Dâiretin-Nizamiyye, Haydarabad 1321, s. 19.

⁹ Semerkandî, *a.g.e.*, 11, 19; en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, nşr. Habibullah Hasen Ahmed, Dâru'l-Tibâati'l-Muhammediyye, 1406/1986, 271-272; es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidaye fî Usûlid- Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB yay., Ank., 1995, s. 64; İbn Hümâm, *Kitâbu'l-Musâyere*, İst. 1979, s. 111.

çalışmışlardır. Bunun için de insanın fiillerinden sorumlu oluşunu açıklarken, bu sorumluluğu makul hâle getirecek *etkinlik alanını, asgari düzeyde tutmak*, başka bir ifadeyle *insanın irade, güç ve hürriyetini minimize etmek* istemişlerdir. Dolayısıyla kelamcıların ilgileri, devlet ve toplum karşısında insanın hürriyeti olmamış, irade hürriyeti ise, onun ahlâken sorumlu tutulmasına yetecek en alt düzeyde (kesb) tutulmuştur. Ancak, çoğu zaman Eş'arî kelamcılar, cebr görüşüne kaymaktan kurtulamamışlardır.

Kader konusunu ‘ *adl (adalet)*’ ilkesi altında ele alan Mutezile ise kulun özgür irade ve eylem gücüne sahip olduğunu savunur. Onlara göre Allah, masiyetleri irade etmez, dilemez, seçmez ve ondan razı olmaz. Aksine onu kerih görür, ona kızar. O ancak buyruklarına itaati irade eder, ona razı olur, onu sever ve onu seçer. Allah, kulu gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef tutmaz. Kafir küfrü seçerken Allah tarafından değil ancak kendiliğinden bu duruma gelmiştir.¹⁰ İlahî emir ile meşiet arasında ayırım yapmayan bazı kelamcıların aksine Mâturîdiyye'nin genel görüşünü Ebu Hanife'nin (vf. 150/767)şu ifadelerinde bulabiliriz: “Taât fiillerinin tümü, Allah’ın emri ile vaciptir; Allah’ın muhabbeti, rızası, ilmi, meşieti, kazası, takdiri iledir. Günahların tümü de Allah’ın ilmi, kazası, takdiri, meşieti, iledir ama muhabbeti, rızası ve emri ile

¹⁰ Abdulcebbâr, *el-Usûlü'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Ayn, Matbû'âtü Câmî'l-Kuveyt, Kuveyt, 1998, s. 69; "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetü Daru'l-Hilal 1971, s. 216-217; Bakillânî, Kadı Ebu Bekir b. Tayyib, *el-İnsaf fîmâ Yecibü İ'tikâduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü bihi*, nşr. M. Z. el-Kevseri, Kahire 1413/1993, s. 144. Mutezilenin ilkleri fiili gerçekleştiren faile "hâlik" sıfatını vermekten kaçınmışlardır. Ebu Ali el-Cübbâi ise "tahlik (yoktan var etme)", "icâd (varlık verme)", "ihtirâ" arasında fark görmemiş, insanı "fiillerinin hâliki" olarak nitelemiştir. en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, 275-276.

değildir.”¹¹

İlahî adalet açısından, insanın sorumluluğu, onun özgürlüğünün sonucu; kendi bilgi, irade ve fiiline bağlı olmalıdır. Kur’an’a bakıldığında, iradî davranış ve sorumluluğun gereklerinden olan beşerî bilgiye önemli bir vurgu yapıldığı görülür.¹² Bu konuda “*Sonra da, nasıl davranacağınızı görmemiz için onların ardından sizi yeryüzünde halifeler kıldık.*”¹³ ayeti, insanın fiillerinde kendi bilgisiyle hareket etme imkanına dair bir güvencedir. Buna göre, insan davranışı kurulu bir programa değil bireyin bilgi ve bilincine dayanır.

Yine Kur’an açısından Allah kullarına karşı zalim olmadığından, insanları bir iş, bir emir için yaratıp, sonra onlarla o iş arasına girmez. “*İçinizden ileri gitmek ya da geri kalmak isteyenler (için bir uyarıcıdır). Herkes kazandığına bağlıdır.*”¹⁴ ayeti Allah’ın insanın ileri gideceği ya da geri kalacağı bir gücü, onda imtihan için varetmiş olduğunu gösterir.¹⁵ Yine başka ayetlerde de insanın ancak gücü yettiği kadarıyla sorumlu olduğu vurgulandığı gibi¹⁶ insanda ve toplumda görülen değişim de onların yaptıklarına bağlanmaktadır.¹⁷

Kur’an, yeminleri kazara ve kasıtlı olmasına göre ayrı ayrı değerlendirilirken de insan iradesinin rolünü vurgulamaktadır:

¹¹ Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, “el-Fıkhu’l- Ekber”, *İmâm-ı A’zâmın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV yay., İstanbul 1992, s. 73.

¹² İsrâ, 17/36.

¹³ Yunus, 10/14.

¹⁴ Müddessir, 74/38-39.

¹⁵ Hasan el-Basrî, Risale fi’l-Kader, “*Resâilu’l-Adl ve’t-Tevhid*”, nşr. M. İmâra, Müessesetü Dâru’l-Hilâl, 1971, s. 83-84. Bkz. Abdulcebbar, “*el-Muhtasar fi Usuli’d-Dîn*”, 218.

¹⁶ Bakara, 2/286, bkz. Mü’minun 23/62.

¹⁷ “*Bir toplum kendilerinde olanı (iyi hali) değiştirmedikçe Allah onlardakini değiştirmez.*” Ra’d 13/11. Ayrıca bkz. Enfal, 8/53.

“Allah sizi kasıtsız ağızınızdan çıkıveren yeminlerinizden (*bil-lağvi fi eymâniküm*) sorumlu tutmaz, ancak bilerek yaptığınız yeminlerden (*bimâ akkadtümü'l-eymân*) sizi sorumlu tutar.”¹⁸

İnsanın bilgi, irade ve gücünün varlığı, onun ahlâk açısından değerlendirmeye konu olacak biçimde özgürce etkinlikte bulunabilmesinin Allah tarafından irade edildiğini ve dolayısıyla insanın özgürlük hakkına sahip olduğunu gösterir.

İnsan özgürlüğü ve etkinliğinin değeri bağlamında önem taşıyan bir tartışma da sonsuz iradenin hükmü altında bireysel otonominin mümkün olup olmayacağıyla ilgilidir. Mutlak varlığın beşerî irade ve etkinliği kaldıracığını ileri süren Friedrich Wilhelm Nietzsche ve Jean-Paul Sartre gibi ateist varoluşçular, yaratılış ve varoluşu birbirine aykırı olarak düşünürler. Onlara göre, Tanrı'nın varlığı insanın önceden belirlenmiş bir özle yaratılmış olmasını gerektirir ve durum, ona kendi özünü oluşturma fırsatı bırakmaz ve özgürlük olmaz. Oysa Tanrı varsa, en azından varlıklardan Bir'i hür demektir; çünkü teizme göre Tanrı âlemdeki determinasyonun üstünde ve dışındadır. Hâlbuki Tanrı reddedilince, insan da dâhil her varlık, bu determinasyonun içine girer.¹⁹ Bu bakımdan Sartre'ın “İnsan özgür olmaya zorunludur, çünkü yaratılmamıştır.”²⁰ ifadesi tam bir çelişki taşımaktadır. Diğer yandan insan özgürlüğü için, belli bir düzeyde belirlenmişlik de gerekir. Çünkü akıl ve iradenin teşekkülü için olayların kavranacak ve önceden bilinebilecek şekilde bir sebep-sonuç ilişkisi, belli benzerlik ve farklılıklar içinde

¹⁸ Maide, 5/89. bkz. Bakara, 2/225.

¹⁹ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ank. 1994, s. 218-219, 221.

²⁰ Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk (Ezistentialisme)*, trc. Asım Bezirci, 14. Bsk., İst. 1997, s. 72.

sürmesi de gerekir.

Üçüncüsü ise, etik-pozitif anlamdadır. Bu da ilk önce insanın Allah'tan başkasına kul olmamasını ve sonra içgüdülerinin sürükleyiciliğinden kurtulmasını ve tutkularının tutsağı olmaması demektir.²¹ Bu bağlamda, 'Nefsani arzulara kölelik, boyun köleliğinden daha kötüdür.' denilmiştir.²² Ayrıca 'feth' hareketlerinin de amacını ifade eden 'kulu kulluktan kurtarma ve özgürleştirme', siyasal pozitif özgürlük²³ anlamına yakın bir şekilde, İslam tarihinin ilk dönemleriyle ilgili çağdaş Arapça yazılarda bazen *harrara* fiiliyle dile getirilmiştir.²⁴

Özgürlük, aslında, insanın doğa yaşamını aşip medenî oluşuyla anlam kazanan bir gerekliliktir. Bu nedenle de İslâm'da pozitif özgürlük anlayışı öne çıkar. Bu anlayışa göre insan, aklını kullanabilmeli, davranışlarını *bilinçli* ve *iradî* biçimde belirlemeli; devraldıklarını fizikî, fikrî ve ahlakî açıdan inkişaf ettirebilmelidir. Bu durumda özgürlük, doğa durumu kurgusunun aksine, doğal içgüdüleri kontrol altına alabilmeye ve medenî hayata işaret eder.

²¹ Kanatimizce bu anlamdaki özgürlüğünün "teolojik (kelamî) metafizik boyutu" olarak isimlendirilmesi, -kelamî yönüyle efâl-i ibad, insan istitaati ve iradesinin oluşumu gibi yönleri de kapsamaması nedeniyle doğru değildir. Krş. Şahin, Eyüp, "İslam Felsefesi Geleneginde Özgürlük Düşüncesi Üzerine", *Kelam Araştırmaları*, VII/1 (Ocak 2009), ss. 121-130. Bu makalede, Razî, Farabi, İbn Sina, ibn Rüşd gibi isimlerden bazı alıntılar yapılmış ancak konunun, İslam açısından dinî-ahlakî ve siyasî boyutlarıyla bireysel özgürlüğün nasıl temellendiğine ilişkin yönü; akli ve nakli yönden eksik kalmıştır.

²² İsfahânî, Râğib, *el-Müfredat fi Ğaribu'l-Kur'an*, İst. 1986, s. 160.

²³ Özgürlük, 'negatif özgürlük' ve 'pozitif özgürlük' şeklinde kavramlaştırıldığında birincisi, kişinin dışardan gelen kasıtlı bir sınırlama ve engelleme ile karşılaşmamasını; ikincisi ise bireyin iradesini bilinçli kullanabilmesini, şartlanmadan veya onu haklarına aykırı sözleşmeler yapmaya iten zorunluluklardan kurtulmasını ifade eder.

²⁴ Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, trc. Fatih Taşar, Kayseri 1992, s. 145.

2. Beşerî Varoluş ve Bireysel Özgürlük

Bireysel özgürlükle insan onuru arasında karşılıklı nedensellik, İslam'ın nazarında insanın anlamı ve değerinin iyi tespit edilmesini gerektirmektedir. Kur'an'ın nazarında insan, yaratılışında bir estetik ve değer taşıyan bir varlık olduğu gibi, aynı zamanda varlıksal bütünlüğü, Allah'ın ona yüklediği mana ve varoluş gayesiyle de ilgili bir onura sahiptir.²⁵

İnsanın meleklerden üstün oluşunu sembolize ettiği şeklinde de yorumlanan²⁶ mutlak iyilik üzere yaratılan meleklerin Âdem(a)'a secdesi²⁷ de bir bakıma, insanda iyilik unsurunun esas olduğunu da ima eder. Rum 30. ayetinde ifade edildiği üzere, insan hayır üzere yaratılmıştır ve ona kötülük sonradan arız olmaktadır. Kur'an'da

²⁵ Mümin 40/64; Teğâbûn 64/3. Tin 95/4. Allah'ın Adem(a.)'ı kendi elleriyle yarattığını ifade etmesi (Sâd 38/7) de insan için bir onurlandırmadır. Ancak, ayetin lafzî anlamıyla alınması teşbihe yol açan ayeteki 'ellerimle' ifadesi, Zemahşeri'nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere, yaratmanın Allah'a izafesini vurgulamaktadır. Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed, *el-Keşşaf fî Hakâiki't-Tenzîli ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, yer ve tarih yok (Darü'l-Fikir), III, 382-383. İ. Mâturidî'ye göre de her şeyin ve tüm yaratılanların tümel olarak Allah'a izafesi, Allah'ı tazim ve onu övme anlamına gelirken onlardan yalnızca birinin Allah'a izafe edilmesi, o yaratılan varlığı tazim manasına gelir. Hz. Âdem'i yaratmayı Allah'ın kendine izafe etmesi de böyle, Âdem (a.s.) için bir tazimdir... el-Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Yavuz, B. Topaloğlu, İst. 2008, XII, 280. Çoğu alim de tabirin özel bir itina ile yaratılışın kinayeli bir anlamı olduğu görüşündedir. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst. trz., VI, 481. Yine "İnsanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık; iyi-temiz şeylerle rızıklandırdık; yine onları yarattıklarımızın birçoğundan gerçekten üstün kıldık." (İsrâ 17/70.) ayeti de insanın değerini, kâinattaki tüm diğer varlıklar karşısında üstünlük ve önceliğini dile getirmektedir.

²⁶ Buradaki secde, ubudiyet (kulluk) secdesi değil, hürmet ve saygı göstermedir. Zemahşeri, *a.g.e.*, I, 273. İnsanlar ve meleklerin iki farklı varlık alanına ait olduğu düşünülünce, bunların birbirlerine üstünlüğü, gerçek anlamda değil, insanı yüceltmeye yönelik ifadeler olarak alınmalıdır.

²⁷ Bakara, 2/34; Araf, 7/11; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116.

insanoğlunun, ilahî mesaja karşı tavrı, inanç, ahlâk ve davranış açısından gireceği ayrımlardan önce gelen bir değeri olduğuna açık bir vurgu vardır.²⁸

İnsanın değeri ve onuru ise bireysel özgürlüğü gerektirir. İslam açısından da insan, ilerde gösterileceği üzere, yaratıcı iradenin onu onurlandırmasına tekabül eden ve onun değer ve haysiyetini koruyan bir özgürlük ve otonomiye sahiptir. Ancak şu husus da göz önünde bulundurulmalıdır: Yaratılıştta insan, *insanoğlu* olarak değerli kılınmakla birlikte o, "*varoluşunu gerçekleştirecek bir birey*" olarak "*nötr*" haldedir. Başka bir ifadeyle, o, kimlik ve kişilik sahibi olmaya doğru gittikçe benliğini (öz) oluşturacak ve kendi değerini kazanacaktır. Onun bu süreçte insan onurunun bilincine varması, kişiliğini oluşturması, birey olarak varoluşu özgürlüğe bağlıdır. Çünkü 'benlik'in gelişimi, ancak özgürlüğün anlam kazandığı çevreyle ilişki içinde ilişki kurdukça; bir yandan yeteneklerinin açığa çıkıp geliştirmesi ve böylelikle kendisini tanımasıyla gelişir. Bu bakımdan İnsanın kendini tanıması ve dolayısıyla kendini bizzat kendisinin inşa etmesi, yani varoluşu için özgürlük şarttır.

2.1. Yaşamın A Priori İlkesi

Kur'an'da özgürlük kavramı geçmese de yeryüzünün insana sunulmuş olması,²⁹ onun mutluluk arama hakkının temelini oluşturduğu gibi, bir ahlâk toplumu oluşturmak üzere insanın yeryüzüne halife ve varis kılınması³⁰ da onun özgürlüğünü gösterir. Esasında, özgür-

²⁸ Yaratılıştta insan, *insanoğlu* olarak değerli kılınmış; ancak *kişi*, özü-nü oluşturacak birey olarak nötr haldedir. Başka bir ifadeyle, birey olmaktan kişi olmaya doğru gittikçe benliğini (öz) oluşturacak ve kendi değerini kazanacaktır.

²⁹ Lokman 31/20; bkz. İbrahim, 14/32-33; Nahl, 16/14; Hacc, 22/65; Zuhruf, 43/13; Casiye, 45/12.

³⁰ Bakara, 2/30; Fatır 35/39; Kasas, 28/5. A'râf, 7/137; Enbiya,

lük, bir varoluş alanıdır. İslâm, insana bu alan üzerindeki siyasal iktidar, toplum, gelenek ve alışkanlıklar, içgüdüler, tutkular ve önyargıların çektiği örgüleri gösterir, aynı zamanda toplumsal düzenin gereği olan belli sınırları (hudud) belirtir. Ancak asıl sınırları, bizzat sorumluluğu yüklenen insanın akıl ve vicdanına dayanan sorumluluk bilincinde oluşturur. Ayrıca insan özgürlüğünü ve özgür olması gerektiğini doğrudan idrak eder ve en dar en soyut şekliyle özgürlük bilinci a priori'dir. Ancak kavramlaşması ve tanımlanması apriori olmadığı gibi, özgürlük bilincinin gelişmesi, -bir temellendirmeye de arka plân sunan- sınırların ve sorumlulukların bilincine varmakla olur. Dinin rolü insana, sorumluluk bilinci içinde bu sınırları ve imkânları görmesine yardım etmektir.

Şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Eğer haklar ve özgürlükler, üzerine hatların çekildiği (sınırlandırma) ve yükümlülüklerin yazıldığı sürecin kendisi kadar geniş bir alan, bir ardağan olmasaydı, ayrıca haklar ve özgürlüklerin tek tek ifade edilmesi gerekirdi. Oysa, özgürlük, asıldır ve hayat onun üzerinde varolur. Hayat, özgürlük demektir; varlıkta hayat seviyesi yükseldikçe, özgürlük de yükselir. Bitkilerden insana doğru özgürlük, hayatîyetin yükselişine eşlik eder. Dolayısıyla, İslâm, özgürlüğün bir hak olduğuna değinmeden onu fitrî bir vakıa olarak kabul eder. Müslüman araştırmacıların İslâm'da seyahat özgürlüğünü göstermek için kullandığı "*Yeryüzünde dolaşın da bakın...*"³¹ anlamındaki ayetler de seyahat ve yerleşim özgürlüğünü belirtmek için gelmediği gibi, Kur'an da olan ve zaten olması gereken bu gibi durumlar üzerinde

21/105 vs.

³¹ Ankebut, 29/20; Al-i İmran, 3/137; En'am, 6/11; Nahl, 16/36.

ayrıca durmaz. İslâm hukukunda “Aslolan serbestliktir (ibaha)” prensibinin altında yatan anlayış da budur.

Hız. Peygamber’in Allah’ın hakkında sükût ettiği şeylerden insanların muaf olduğunu belirtmesi³² de “Eş-yada asl’olan ibâha(serbestlik)dir.” şeklinde ifadesini bulan ‘aslî hürriyet (el-berâetu’l-asliyye)’ prensibini vermektedir. Emredilenler ve yasaklananlar dışında her şeyin insanın özgür seçimine bırakıldığını ifade eden bu prensip, bireysel özgürlüğün temel olduğuna açık delildir.

2.2. Vesayetın Kalkması Olarak Özgürlük

Tevhid inancı, mutlak egemenliği [hüküm], Allah’a ait kılmakla siyasal iktidarı,³³ mutlak mülkiyeti, Allah’a ait kılarak sermaye ve zenginliği³⁴ izafileştirmektir. O halde her kim belli bir güç veya zenginlik sağlarsa, emanet ve sorumluluk bilinciyle hareket etmelidir. Dolayısıyla hiç kimse sahip olduğu siyasal, ekonomik ve entelektüel güç sayesinde diğer insanlar üzerinde mutlak bir tasarruf ve vesayet hakkına, özellikle de gücü başkalarının zararına kullanma özgürlüğüne sahip değildir.³⁵

Allah’ın yegâneliğini (ehadiyyet) ikrar etmeyi ve ona aracısız olarak yönelmeyi öngören anlam yelpazesi içinde tevhit ilkesi de bireyin otonomisi ve özgür iradenin öne çıkması gerektiğini öğretmektedir.

Allah’a yakınlık için araya aracı koymayı kaldıran ‘Allah’a kullukta tevhid (tevhid-i rubûbiyyet)’ prensibi de kula kulluktan³⁶ ve kendisi gibi ölümlü varlıklara bağıllık va tazimden kurtuluşu anlamına gelen bir özgürlüktür.

³² Tirmizî, "Libas", 6; İbn Mâce, "Et'ime", 60; Dârekutnî, "Radâ", 4, 184.

³³ En'am, 6/57; Yusuf, 12/40, 67; Kasas, 28/70, 88.

³⁴ Maide, 5/120, 17; Bakara, 2/107, 116, 255; Al-i İmran, 3/109, 129; Nisa, 4/126, 131-132, 171; Tevbe, 9/116; Yunus 10/55.

³⁵ Bkz. Kasas 28/77.

³⁶ Zümer, 39/17.

Dolayısıyla, tevhid-i rubûbiyyetin neticesi, gayb bilgilerine ve kulun Rabb'i ile iletişimi süpervizörlük etme hakkına sahip olduğunu, ilahî iradenin kendinde tecelli ettiğini, mutlak hakikatin temsilcisi olduğunu ileri süren beşerî iradelere bağlanmaktan kurtuluştur. Dolayısıyla, bireysel sorumluluk vurgusuyla tevhid-i rubûbiyyet, aynı zamanda insanın gerek gönüllü gerekse baskıyla gerçekleşen vesayetten kurtulup özgürleşmesi anlamını kazanır.

Kur'an'ın vurguladığı insanın varoluş gayesi ve buna eşlik eden bireysel sorumluluk, özgürlükten kaçışın tam karşısındadır. İnsan, Allah huzurundaki bireysel sorumluluğunu bir yere devredemeyeceği gibi bu sorumluluğun ön-koşulu olan özgürlüğünü de devredemez. Onun aklını kullanmaktan vazgeçip birilerinin anlayış veya inançlarına teslim olması, özgürlüğünü bir kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine bırakması tasvip edilemez. Böylesi bir durum, onun sorumluluğunu kaldırmaz. Kur'an'a göre böyle bir durumda, insanları nüfuzu altına alan, onların zihinlerini şartlandıran ve doğru yoldan uzaklaştıranlar gibi, onlara iradelerini teslim edenler de sorumludur.³⁷ Güçsüz ve nüfuz etkisinde (müstaz'af) kalma, bu konuda geçerli bir özür değildir.³⁸ Çünkü inanç konusunda baskı ve zorlama halinde bile kişinin kalben itikad etmekten aciz kalması düşünülemez. Mâturîdî kelamcı Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî'nin (vf. 493/1099) ifadeleriyle, "Akıllı kişinin itikada gücünün yetmeyeceği düşünülmemiştir. Teklif de zaten akıllı kişiye yöneliktir."³⁹ Dolayısıyla, ikrah nedeniyle İslam'a aykırı bir inancı, zahiren diliyle ifade eden kişi, mazurdur. Buna

³⁷ Bkz. Arâf 7/172-173.

³⁸ Sebe, 34/31-33; Mü'min, 40/47-48; Ankebût, 29/12-13; Arâf, 7/38-39; Nahl, 16/25; Ahzâb, 33/67-68.

³⁹ el-Pezdevî, Sadru'l-İslam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usulü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İst. 1988, s. 214.

karşın ikrah nedeniyle, batıla itikad eden kişi mazur değildir. İnsanın gönüllü olarak aklını ve iradesini başka bir yere devretmesi ise onun bireysel sorumluluğunu asla kaldırmaz.

Burada, sekülerleşmenin din adamlığını (clergy) ve ruhbanlığı⁴⁰ dışlayıcı yönünün, İslam düşüncesi açısından yeni ve katkıda bulunan bir mefhum olmamakla birlikte, Hristiyan düşüncesinde İslâm'la mutabık bir gelişme olduğu belirtilmelidir.

Din adamlığının (1) kutsanmışlık ve yanılmazlık, (2) Tanrı ile insan arasında aracılık, (3) dinî düşüncede tekel, (4) Tanrı adına karar verme⁴¹ ve bazen de (5) halk üzerinde siyasal vesayet, özellikle de -otorite-otonomi antagonizmasının bir tezahürü olarak- bireysel özgürlüğü, onu kendi kurumsal gücüne bir tehdit olarak algıladığı için kısıtlama gibi özellikleri, İslâm'la bağdaşmaz. Çünkü, Tevhit inancının Tanrı ile insan arasında (bireyler ya da kurumlar olarak) aracılığı, adalet ilkesinin toplum ve siyaset alanında ayrıcalıklı bir sınıfı kaldırdığı görülür. Bu nedenle, Kur'an, müslüman toplumunun tüm unsurlarından oluşmuş bir grubun diğer insanları eğitmek üzere, *"Dinde bilgi ve derinlik elde etmesi (li yetefakkuh fi'd-dîn)"*

⁴⁰ İslâm'ın uzlet ve aşırılık yerine medenî ve dengeli bir hayatı öngören vasatlık (orta yolda olma ve ılımlılık) kavramı da ruhbanlığı (monasticism) kaldırmaktadır. bkz. Hadid 57/27. Ebu Dâvud, "Salât" 317 ve "Edeb" 52.

⁴¹ Hristiyan teolojisi, İsa'nın havarîlere yönelik "İşte ben dünyanın sonuna dek sizlerle birlikteyim." (Matta, 28/20) sözünden Kilisenin İsa'nın manevî varlığı ile bütünleştiği, "Göklerin egemenliğinin anah-tarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak." (Matta, 16/18-20; 18/18) pasajından da din adamlarının yeryüzünde neye karar verirse gökte Allah da (hâşâ) öyle karar verdiği sonucunu çıkartmıştır. Oysa böylesi bir durum, Kur'an'ın nazarında, bilgin ve rahipleri rabler edinmektir (Tevbe; 9/31).

gerektiğini söylemiştir⁴² ki, netice itibariyle, toplumun sıradan üyeleri ile onların dini-ahlaki önderleri arasındaki mesafe, İslam'ın sosyal ve siyasi eşitlikçiliğinin yerine gelebilmesi için en aza indirilmek zorundadır.⁴³ Dolayısıyla, din adamının yerini âlim alır ve dini kurumlar yerini eğitim, ilim ve sosyal tesanütü amaçlayan sivil kurumlara bırakır. Âlimlerin siyaset alanında da dinî bir yetkiden doğan bir rolü olmayıp, ilmî yetkinliğe dayalı ve gerek bir birey olarak sosyal konulara ilişkin görüş açıklama gerekse bir danışman olarak toplumun maslahatını belirlenmesi, hukukî ilkelerin yeni koşullar altındaki uygulamasının tespiti vetiresine katılma hakkı vardır. İslam'ın dini bir hiyerarşi oluşturma anlamında Kilise'si ve ruhban sınıfı yoktur. Çağdaş kullanımda bile hala kilise ve kilise örgütüne ait anlamında *'the church (kilise)'* kelimesinin bir karşılığı Müslümanlarda yoktur.⁴⁴ İslam siyaset düşüncesinde de yöneticiler, asla *"din adamları"* olarak tanımlanmamış, *"dindar adamlar"* olarak düşünülmüştür.⁴⁵

2.3. Makuliyet Olarak Özgürlük

Kelamcılarının dikkat çektiği üzere,⁴⁶ Allah insanları akıl ve düşünme ile diğer varlıklara üstün kılmış olup, akli kullanmamak ilahî ikramı heba etmek, nimetin değerini bilmemek demektir. Müslümanın gerek inanç alanın-

⁴² Tevbe 9/122.

⁴³ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I*, trc. A. Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank. 1997, s. 23.

⁴⁴ Lewis, *a.g.e.*, 10.

⁴⁵ Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trc. Yavuz Alogan, Varlık Yay., İst. 1992, s. 65.

⁴⁶ Fuzulî, Muhammed b. Süleyman, *Matla'u'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, Ank. 1962; Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beirut 1970, s. 136-137. İbn Cevzî, ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbisü İblîs*, nşr. Mahmud Mehdi el-İstanbulî, yer yok, 1396/1976, 81.

da gerekse insan davranışları toplumsal konularda bilgi, yorum ve çözümleri yalnızca ‘alma’sı değil onu naslardaki anlam derinliklerine ve dinamizmine derinliklerine götüren ‘anlama (fikh)’dır; taklid değil tahkiktir.⁴⁷ Çünkü tak-

⁴⁷ Marifetullâhın zarurî bilgilerden olduğunu, dolayısıyla bu konuda akıl yürütmenin vacip olmadığını söyleyen bir grup dışında K. Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, thk. es-Seyyid Azmî, Kahire trz., 31; Amidi, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2165, I, 25.b. Mutezile, epistemik olarak marifetullâhın akıl yürütme şartına bağlı olduğunu savunur. er-Rassî, el-Kâsım, “Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd”, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971, 98. İbn Teymiyye'nin kaydettiğine göre, Kaderî Cehmiyye de Allah'ı bilmeyi, muayyen akıl yürütmeye [hudûs delili] bağlamıştır. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyü'd-Dîn Ahmed b. Abdulhâlim, *Mecmû'u'l- Fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386, XVI, 330. Bazı Mürciilerin düşünme olmaksızın itikadın iman olamayacağını söylemelerinden de onların nazarı vacip gördükleri anlaşılmaktadır. Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, İst. 1928, 138. Çoğu konuda Mutezile ile aynı görüşü paylaşan İmamiyye'ye göre de usûlu'd-dîn'de taklit caiz olmayıp, itikatta tefekkür vaciptir... Bu akli vücub, şer'î vücuba takaddüm eder. Dini naslar ise bu vücubu sağlamıştır; inanca dair olan hükümleri teyit ve tahkim eder. Gölpınarlı, Abdalbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991, 229. krş. İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad 1979, VIII, 26. Genel itibariyle Ehl-i Sünnet kelâmı da inanç alanında taklitle yetinilemeyeceği, akıl yürütmenin vacip olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu konuda İbn Teymiyye ile başlayan mütekaddimün selefiyye'nin inanç alanında tahkike değil Eş'arîlerin tahkikte hudus fikri üzerinde yoğunlaşmalarını tenkit ettikleri söylenebilir. Hanbelî âlim Ebül-Ferec İbn Cevzî (ö. 597/1201) ve Eş'ariyye'nin ilkelerinden Ebu İshak Rûknüddîn İbrâhîm el-İsferâini'ye (vf. 418/1027) göre, kelâmcıların tertip ettikleri önerme ve kıyasları bilmedikçe imanın tam olmayacağını düşüncesinin aksine nazar ve istidlalin vacipliği, kişinin imkân bulduğu delil ölçüsündedir.⁴⁷ Eş'ariyye ve Mâturidiyye'ye göre de taklid geçerli bir yol olmayıp tahkik vaciptir. Ebu Mansûr el-Mâturidî, Ebu'l-Mu'in en-Nesefî ve Mutezili kelamcı Kâdî Abdulcebbâr'a göre dünyada biri diğerini küfr ve sapkınlıkla itham eden farklı dinler ve inanç grupları, bunların her birinin de taklid edilen selefleri vardır. onlar, kendi yolunun hak, ötekilerin yolunun batıl olduğu iddiasında ortaktır. Bu durumda taklidin hak yolu bulmada geçerli bir yöntem olacağı ileri sürülemez. Çünkü farklı iddialardan hangisinin doğru olduğu, taklitle, ezbere alanın önermelerle değil ancak akli delille bilinebilir. Bir dini diğerlerine tercih noktasında delil olmadığında seçim batıl, delil getirildiğinde ise taklit batıl olur. K. Abdulcebbâr, “*el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*”, 170; Mâturidî, *a.g.e.*, 3; en-

litlerin çarpışması, sonuçsuz bir kavga, fikirlerin muhakemesi ise hakikatin açığa çıkması için fırsattır.

İslam'da akıl ve ilme değer verilmesinin özgürlük idesi ile yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü özgür insan; *akılın* insan etkinliğinin aktif merkezi olması yönüyle, esas itibariyle akıllı insan demektir. Oysa bilgi ve bilinç düzeyi son derce düşük, bağınaz bir insanı düşünce ve davranış alanında harekete geçiren unsurlar, bir takım haricî ilkelere veya yönlendirmelerdir... Bu nedenle, akıl hür olmalıdır, yoksa insan anlayış, inanç, düşünce ve niyetlerinde özgür olmaması, onun cevherine hükmeden bir köleliktir. Böylesi bir kölelik, toplumda sınıfçı ve çatışmacı bir karakter ve adaletsiz bir yapının bireylerin içlerine işlemesine yol açar.

Kur'an'da akıl, isim olarak geçmemekle birlikte, fiil olarak kullanımları hayli fazladır. Bu şekilde, aklın varlık ve neliği yerine fonksiyonu ön plâna çıkartılmıştır. Akıl, Müslümanın sürekli bir fiilidir ve daima iyidir. Aklın fonksiyonu hiçbir zaman olumsuz değildir, ancak kullanımındaki maksat ve yöntemlerde olumsuzluk bulunabilir.

İslam, bir yandan bilginin araçları ve yöntemlerine başvurmaksızın ilim elde etme iddiasını reddederken, diğer yandan da geçerli yol ve yöntemleriyle ulaşılan bilgi ve görüşlerin paylaşılmasını da emreder. Bu nedenle görüş açıklamak, yalnızca bir hak değil, vecibedir de. Bu ret ve emir, ilim ve medeniyetinin yükselmesini sağlayacaktır.

Kur'an, Allah'ın mutlak, her şeyi kuşatan ilmini vurgulamakta; hakikatin yegâne kaynağı ve mutlak ilim

otoritesi olarak Allah'ı tanımaktadır. Bu durumda ilahî hikmet ve rahmetin bir yansıması olan beşerî ilim görelidir. Kur'an'da “Allah bilir, siz bilmezsiniz”⁴⁸ ifadesi de beşerî bilginin mutlak bir bilgi ve kesin bir hakikat olarak takdim edilemeyeceği sonucuna ulaştırmaktadır. Çünkü “Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır.”⁴⁹ Dolayısıyla, hakikat kimsenin tekelinde olamaz. Aslında tekeli mentalite egoizmden kaynaklanmakta, dejenerasyon ve çatışmaya yol açmaktadır.

İslam'ın Tanrı ve tevhit anlayışı açısından beşerî bilgilerde (hâdis bilgilerde) mutlak doğru yoktur, yani epistemik hâkimiyet yanlıştır. Beşerî bilgilerin hâdis olması, zamanla ortaya çıkması ve değişime açık olması anlamına da gelir. Bu nedenle bilgi, irade üzerinde otorite olsa da onun zamana bağlı, izafiyet ve ihtimaliyet taşıdığı düşünülmelidir. Bilimsel bilginin özellikle beşerî ilimlerde mutlaklığa ulaşması, bilimin ilerleme ve yeni bilgilerle yanlışlarını düzeltme özelliğiyle de bağdaşmamaktadır. Belli bir hâdis bilgi ve düşüncenin egemen oluşu ve bireylerin şuanını ve geleceğini belirlemesi, "tek doğru" anlayışıdır; hakikati inhisar altına almaktır; bilgi ve düşünce isitbdadadır. Bunun sonucu da tekçi toplum anlayışıdır.

İslâm, bilgiye değil, onun kötüye kullanılmasına karşıdır. Bilginin çeşitli stratejilerle insanların bilinçaltını etkileme, beyin yıkama ve yanlış bilgilendirme için de kullanıldığı çağımızda bu, esaslı bir etik kuraldır. Vahyin rolü, beşerî/hâdis bilgiyi kadim varlıktan gelen ilmin temel oluşturduğu değerler bilgisiyle tamamlamak, davranışlarına ahlâkî değerler yüklemesinde insana kılavuzluk etmektir.

⁴⁸ Bakara, 2/216, 232; Al-i İmran, 3/66; Nahl, 16/74; Nur, 24/19.

⁴⁹ Yusuf, 12/76.

2.4. Aracısız İletişim Olarak Özgürlük

İslâm'ın özünü teşkil eden tevhit ilkesi, yalnızca Tanrı'nın yegâneliğini ikrar etmekle kalmaz, aynı zamanda onunla aracısız iletişimi öngörür. Bu nedenle, Allah'tan yardım istenildiği gibi yaratılmışlardan yardım istemek ve kabirdekilerle tevessülde bulunmak meşrû değildir. Kur'an'a göre Allah'a yakınlaştıran *vesîle*, yaratılmışların zâtı, maddi varlığı değil, ilim, ibadet ve dinin güzellikleriyle donanmak suretiyle Allah'a yakınlaştıran yola uymaktır.⁵⁰

İslâm, fitrî bir din olduğundan, akıl ve iradenin hakkı verir. İlahî mesajla akıl arasına başka insanların düşüncelerini perde yapmaz. Bireyin ilahî mesajı özümsemesini ve mesajın sahibiyle (Allah) özerk biçimde doğrudan iletişim kurmasını emreder. Dolayısıyla İslam'da bireyin dini tefakkuh çabası, ruhban süzgecinden geçmez. Kur'an'da, bireyin kendi inanç ve davranışlarından bizzat sorgulanacağı ve başkasının günahını yüklenmeyeceği gibi sonuçlarıyla bireysel sorumlulukla ilgili pek çok ifade vardır.⁵¹ Bireyin Allah'la aracısız diyalogunu öngören reform felsefesi ile bireyin siyasal iktidarın güdümünden kurtulmasını isteyen 'tabii ferdî haklar' görüşü arasındaki ilgiye bakılırsa,⁵² din adamlığı ve aracılık

⁵⁰ Kur'an'da, "Onların yalvardıkları bu varlıklar, "hangimiz daha yakın olacağız" diye Rablerine vesîle ararlar. Onun rahmetini umarlar, azabından korkarlar..." (İsra, 17/57) ayetiyle insanın ibadet ve duada Allah ile arasına aracı koymasını reddeder.

"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşmaya vesîle arayın ve onun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz." (Maide, 5/35.) ayetinde, Allah'a yaklaşma vesîle ibadet ve dua olarak açıklanır. Ayrıca bkz. Tevbe, 9/99. Bkz. ve krş. İbn Teymiyye, *Kâidetun Celiletun fi't-Tevessül ve'l-Vesîle*, nşr. S. Reşid Rıza, Mısır 1345, s. 117, 136; İsfehâni, *a.g.e.*, 821.

⁵¹ Bakara, 2/286; Necm, 53/38-39; Müddessir, 74/38; En'am, 6/164; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Necm, 53/38; Fussilet, 41/46.

⁵² bkz. Akbay, Muvaffak, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, AÜHF Yayın-

öğretilerini kesinkes reddeden İslâm'ın bireyin değerini ve özerkliği tanıyan ilk din olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir.

Müslüman toplumlarda ortaya çıkan kimi cemaatler ve tarikatlarda görülen aşırılıklar da Kur'an'a refere edilemez. Bu aşırılıklar, bir noktadan sonra bireyin ihmaline neden olmakta ve kendi kişiliğini geliştirmesini engelleyici bir etkide bulunmaktadır. Özellikle, tarikatlarda bireylerin hiyerarşik bir yapı içinde lidere bağlanması, bireyin iradesini liderin iradesine teslim etmesi, bireyin özgürlük ve sorumluluktan kaçması demektir. Bu kaçış özgürlüğe bağlı riski daha da arttırmakta, bireyin özgürlüğünü ve öznelliğini kaldırmaktadır. Hâlbuki insan, potansiyellerini kendisi kullanmayacaksa,⁵³ onun 'ben' olmasının anlamı nedir ve o potansiyeller insana niçin verilmiştir? O halde, insanın sorumluluğunu bizzat kendisinin üstlenmesi gerekir.

İnsanın kötülüğe yatkınlığı nedeniyle, özgür olmak, bir risk oluştursa da, bireyin varoluşu, ahlakî değer ve iyiyi gerçekleştirmenin de koşuludur. Bir davranışın ahlakî ve dinî bir değer kazanması bazı şartlara bağlıdır: **Birincisi**, özgür irade ile yapılması, mü'minin niyetinde dış engellemelerden bağımsız olmasıdır. **İkincisi**, fiilin ızdırarî olmaması; insanın onu baskı, zorlama ve engellemeye maruz kalmadan iradî ve bilinçli olarak gerçekleştirmesidir. **Üçüncü**, yapılan amellerden dolayı yalnızca Allah'tan sevabını ummak, uhrevî mükafatını beklemek, günahların affedilmesini ümit etmektir. Bunların gerçekleşmesi, kötülük işleme riskini içinde barındıran özgür-

ları, Ank. 1948, s.183.

⁵³ Bkz. İsrâ, 17/36.

lülle olur. Ancak, gerçekleştireceği değer açısından bu risk, arizîdir. “Ancak risk almak istemeyen insan bu özgürlüğünü devredecek yerler arar.”⁵⁴ Kur’an’ın vurguladığı bireysel sorumluluk özgürlükten kaçışın tam karşısındadır. “Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin.”⁵⁵ ayeti insanın birey olarak sorumlu olduğu; karşılığını da birey olarak göreceği mesajını içermektedir. Kur’an’da, ahirette de insanların fert fert sorgulanacağını,⁵⁶ İkbâl’in ifadesiyle, sonlu benliğin, sonsuz benliğin önüne kendi kişiselliğiyle çıkacağı vurgulanır.⁵⁷ Bu çerçevede bireysel sorumluluk şu iki fikri içermektedir: Birincisi, taklitle inanç, davranış ve tutum geliştirmek beşerî varoluşu aşındıran bir yanlıştır. İkincisi, kitle hareketine ya da kitle lider(ler)ine iradeyi teslim etmek ve cemaat içinde benliğini kaybetmek, böylesi bir durumun sorumluluğu kaldırmayacağı anlamında, olumsuz bir tutumdur. Saptıranlar, insanların iradesini emirlerinde kullananlar gibi, onlara iradelerini teslim edenler de sorumlu olup⁵⁸ güçsüz ve nüfuz etkisinde (müstaz’af) kalma, bu konuda geçerli bir özür değildir.⁵⁹ Anlaşılacağı üzere, İslâm, Tanrı’yla aracısız bir diyalog öngördüğü gibi, inanç ve davranışa ilişkin değer yargılarının doğrudan bireyin vasfı olduğunu kabul eder. Bu anlayışın sosyal alana yansımaları ise, bireyin vesayet altına alınması, eylemlerinin hukukî sonuçlarını bireysel olarak üstlendiği

⁵⁴ Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji -İnsanın Yeryüzü Serüveni-*, Çağrı Yay., Ank. 1999, s. 65.

⁵⁵ Zümer 39/41.

⁵⁶ Meryem, 19/95 bkz. 19/80; En’am, 6/94; İsrâ, 17/13-14.

⁵⁷ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, s. 93.

⁵⁸ Bkz. Araf, 7/172-173.

⁵⁹ Sebe, 34/31-33; Mü’min, 40/47-48; Ankebut, 29/12-13; Araf, 7/38-39; Nahl, 16/25; Ahzab, 33/67-68.

ve özgürlüğünün bütün şartlarıyla güvenceye alındığı bir yapılanma olmalıdır.

3. Özgünlük ve Aidiyet İkilemi: Özgürlük ve Sınırlanma

Kur'an insanların bir erkek ve kadından yaratıldığını, kabile ve boylar halinde var olduklarını söylerken⁶⁰ insanın toplumsal bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Gerçekte insan, ne tamamen toplumun bir ürünüdür ne de birey toplumun karşısında olabilir. O, bir yandan başlı başına bir değer, diğer yandan ancak toplumu oluşturan ve hem tüm insanlarla paylaştığı nitelikleriyle hem de kişisel özellikleriyle ancak toplumla birlikte varolan bir varlıktır. İnsan onu ötekilerle diyalog ve işbirliğine zorlayan ünsiyet duygusu ve temel ihtiyaçları nedeniyle toplumdan soyutlanamaz.

Birey, bir yandan kişisel özgünlüğünü görmekten büyük bir onur duyarken, ondaki özgünlük arayışı, bununla aynı güçte olan bir gruba ait olma ve bu gruptaki diğer üyelerle ortak değerlere, sahip olma ilgisiyle birlikte bulunur. Dolayısıyla insan özgürlüğü, bireyin özgünlüğü ve toplumsallığı arasındaki dengeyi gözetmek suretiyle anlamlı bir varlık kazanabilir. Bu nedenle, her toplum bireylere hakları ve güvenliği güvence altına alan ve yaşamın gereklerini etkin biçimde yerine getirmek ihtiyaç duydukları aidiyet, barış ve güven duygusunu hissettiren, farklılık ve uyum dengesine ortam hazırlayan bir prensipler ve kurallar dizisine sahiptir ve sahip olmalıdır. İnsanların uyumsuzluğunu önleyemeyen bir düzende, insan haklarının dayandığı bir sosyal etik ve hakların sosyal güvencesi kalmaz.

Bireysel özgürlük, insanın çevre ile ilişkilerinde

⁶⁰ Hucurat, 49/13.

gündeme gelen sosyal bir kavram olduğundan onun güvenceye alınması ancak özgürlüğün sınırlandırılmasıyla mümkün olur. Buradan bireysel özgürlüğe ilişkin her sınırlandırmanın aslında, onu karşılıklı olarak güvenceye alma maksadıyla kayıtlı olduğu sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla her sınırlandırma, ilgili özgürlüğün güvenceye kavuştuğu sınırdadır.

Kur'an açısından, yeryüzündeki her şeyin insan için yaratılmış olması, bir sınırlandırmayı kaçınılmaz kılan arızî durumlar oluşmadıkça bu yaratılan şeylerde asl'olanın ibâha olduğuna delildir. Yine, "*O size yeryüzünü boyun eğer kıldı. Onun omuzlarında yürüyün ve Allah'ın rızkından yiyin.*"⁶¹ ayeti de insanlar için mutluluk arama, hareket ve yerleşme özgürlüğü, çalışma, mülk edinme ve tasarruf hakkını göstermektedir.

4. Ahlakî Değer ve Özgürlük İkilemi

İslâm'da özgürlük temeldir, başlı başına bir değerdir, ancak nihaî değer değildir. İnsanın boşuna yaratılmamış ve başıboş bırakılmamış oluşunun⁶² anlamı budur. Dolayısıyla, bireyin kendi aklı ile kurduğu toplumsal düzen içinde özgür yaşamına Tanrı dahil hiçbir gücün karışmaması anlamını taşıyan özgürlük, İslâm'la ve kelâm sıfatına sahip bir Tanrı inancıyla uyuşmayacaktır. Varoluşçu filozof K. Jaspers'in vurguladığı üzere, "Tanrısız özgürlük savıyla, insanın tanrılaşması arasında bir bağlantı vardır. Bu, kendini, 'ben istiyorum'un sözde salt bağımsızlığı olarak anlayan özgür istencin yalancı özgürlüğüdür."⁶³ İlâhî iradenin mutlaklığının insanın doğasının tamamen belirlenmiş olmasını gerektirdiği şüphesi, ilahî iradenin mutlaklığının yanlış yorumlanmasının sonucu-

⁶¹ Mülk 67/15.

⁶² Kıyame, 75/36.

⁶³ Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, tr. İ. Zeki Eyuboğlu, İst. 1986, s. 71.

dur.

Kur'an, insanın emaneti yüklendiğini belirtirken insana verilen özgürlüğün ona aynı zamanda çok önemli bir sorumluluk yüklediğini hatırlatmaktadır. Kur'an'da "Allah'ı unuttular da Allah da onlara kendilerini unutturdu."⁶⁴ denilmesi, insanın kendini keşfetmesinin bir inançla, yüce bir gayeyle ve aşkınla bağ kurarak mümkün olduğuna işaret eder. Aslında Allah'a bağlılık da, tüm yaşamın nihai manevî temeli Allah olduğundan, zımnen insanın, kendi ideal tabiatına bağlılık demektir.⁶⁵ Neticede, İslâm'da 'doğa durumu'nun 'başıboşlu'ğu değil,⁶⁶ davranışa ahlakî değer veren gerçek bir hürriyet anlayışı söz konusudur.

İnsanın bakışını evrene çeviren İslam açısından, yeryüzünün halifesi olan insanın buna ilişkin temel görevi, nesnel gerçekliği gözlemlemek, keşfetmek ve açıklamakla bitmez. O bilimsel bilgiyi varlığın tabiatına ve kendi varoluş gayesine uygun biçimde kullanmalı; bilimsel bilgiyi değerler bilgisi ile ikmal ederek bir ahlâk düzeni ve adil bir toplum inşa etmelidir. Bu ikinci nokta İslâm'ın, Francis Bacon ve Descartes'ten itibaren psikoloji, sosyoloji, iletişim ve siyaset alanında da bilgiyi güç, bilmeyi egemen olmak olarak algılayan Batı'nın bilim anlayışı ve tabiata yaklaşımından ayrıldığı temel noktadır. Bu anlayış, bilimi tabiata müdahale edebilmek ve tabiata hakim olmak için kullanır, ancak bir sorumluluk ve ahlâkî düzen inşa etme endişesi taşımaz.

5. Güvence ve Özgürlük İkilemi

⁶⁴ Haşr, 59/19.

⁶⁵ İqbal, Muhammad, *a.g.e.*, 117.

⁶⁶ Doğa durumu (tabii hal), sosyal sözleşme kuramcılarının toplum ve devletin ortaya çıkışından önce bireylerin hukuk ve ahlakî değerlerin azade olarak yaşadığını düşündükleri devre için kullandıkları bir kavramdır.

İslâm açısından da siyaset, ne belli bir zümreye ihtisas edilmiştir ne de herhangi bir kutsiyet içermektedir. Bu temelde bakıldığında, *egemenlik ve siyasal iktidar aynıleştirilemez*. Çünkü İslam inancında, Allah'ın yegâneliğini belirten "Vahdâniyyet" ve "*Muhalefetün li'l-Havâdis*" inancı kralın tanrısal bir unsura, bir kudsiyete sahip olduğu fikrini reddeder. Yine kralın egemenliğinin Tanrı tarafından ya doğrudan ya da ilahî iradeye dayanmakla birlikte onun takdir ettiği düzen içinde insanlar aracılığıyla geldiğini ifade eden ilahî hak fikri de Şia hariç Kelâm ekolleri tarafından kabul görmez.⁶⁷ İmametin nasla tayin edildiğini ileri süren Şia dışındaki kelimciler, toplum tarafından yönetici tayininin gerekliliğini tartışır ve bunun esasının öncesinde özgür seçimin olduğu biat akdi olduğunu benimserler. Biat ise bireylerin hukukunu ve adaleti gerçekleştirmek üzere siyasal iktidarla yapılan iki taraflı bir sözleşmedir.⁶⁸ Başka bir ifadeyle, siyasal iktidar, "kendinde egemen" olmayan, "kişiye bağlı" bulunmayan, aksine sözleşme temelinde ve hukukla kayıtlı bir araçtır.

Diğer yandan İslâm'da Allah'ın mutlak ve sorgulanamaz, insanın ise sınırlı bir etkinlik alanı içinde sorum-

⁶⁷ Şia'ya göre, devlet başkanlığı dinî liderlikle birleşir ve Allah tarafından tayin edilir. Nevbahtî, Ebu'l-Muhammed el-Hasen b. Musa, *Kitabu'l-Firaki's-Şia*, nşr. H. Ritter, İst. 1931, s. 7-11; et-Tusî, Nasireddin, *Risalet-i İmamet*, nşr. M. Takî Dâniş Pejve, Hardadmâh 1335, s. 24 vd.; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995, I, 169; Kâdi Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 751. İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, nşr. M. Raşid Sâlim, yer yok 1406/1986, VI, 457, 388. İmam, nassın insanlara kapalı kalan anlamları yanında gayb bilgisine de sahip olduğu için, görünürde nassın üzerinde, ancak Allah'ın bildirmesiyle hükümler koyduğundan vaz' ettiği kurallara bağlıdır.

⁶⁸ Mâverdi, *el-Ahkâmû's-Sultâniyye*, trc. Ali Şafak, Bedir Yay., İst. 1994, s. 36; Ebu Ya'lâ, İbn Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, nşr. V. Zeydan Harrad, Beyrut 1974, s. 250.

lu bir varlık olduğu inancı,⁶⁹ beşerin ise bir "emanetçi", "bir yed-i emîn" konumunda olduğu anlamına gelmektedir.⁷⁰ "Mâlikü'l-Mülk" ve mutlak hâkim olan Allah, doğrulukla idare etmek üzere, insana bir yandan yeryüzünü imar sorumluluğunu yüklemiştir.⁷¹ Ayrıca adaleti yerine getirmesi için "Kitab" ve "mizan" ve tabiî bir güç vermiştir.⁷² Onun halife ve varis oluşu da adaletle kayıtlıdır.⁷³ Dolayısıyla, siyasî yetki insan tarafından Allah'ın bir emaneti olarak -bütün topluluğun menfaati için- muhafaza edilmelidir. Başka bir ifadeyle yönetim ve siyasi iktidar, cihanşümül ilkelerle kayıtlı, onu tevdi noktasında toplumun irade sahibi olduğu "toplumu temsil" esasına dayalı bir emanettir. Bu emanet, sosyal ve siyasal açıdan belli kişi ya da guruba değil topluma aittir ve toplumsal sözleşme sonucunda ortaya çıkar.

Yine yukarıda değinilen "Vahdaniyet" inancına bağlı olarak ilahi iradenin beşerî iradedden kesin çizgilerle tam olarak ayrılması da yasamanın ilahî direktifler yönünde bir keşf faaliyetinden (içtihat ve kanunlaştırma) ibaret olması, otoriteriyenizmle uyuşmamaktadır.⁷⁴ Bu

⁶⁹ bkz. Enbiyâ 21/23.

⁷⁰ Ahzâb 33/72.

⁷¹ bkz. Hüd 11/61. Bu ayette geçen "ve'ste'mera-kum fi-hâ" çeşitli anlamlara gelmektedir:

1. Allah sizi orada yaşattı ve bir ömür kalıcı yaptı.

2. Allah size yeryüzünü imar etme gücü verdi ve/veya imar etmeyi emretti. Beydâvî, Kâdî Nasıruddîn, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Dersaadet Yay., İst. trz., I, 461. Zeynüddîn er-Razî, Muhammed b. Ebi Bekr, *Tefsiru Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. H. Elmalî, TDV Yay., Ank. 1997, s. 230.

3. Allah, insana yeryüzünü tam bir mülkiyet olarak değil ömrü boyunca yararlanacağı, ömrünü tamamladığında sonraki nesillerin ona vâris olacağı, nihai varisi de Allah olan, bir yurt olarak verdi. Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 278; Beydâvî, *a.g.e.*, I, 461.

⁷² Hadid 57/25.

⁷³ Sâd, 38/26.

⁷⁴ Bununla birlikte, bazı hadisçi ve Ehl-i sünnet kelimcilerinin beşerî iradeyi ilahî iradedden ayırmakta başarısız kalması, otoriteriyenizm ve

anlayış, devlet başkanına karşı hak talebinin ilk temelidir. Çünkü biat, hukukla kayıtlı olduğu gibi, adalet ve hukuka bağlılık ilkesinin ihlali durumunda, çağdaş anayasalarda da kabul edildiği gibi, itaat gereği de sona erer.⁷⁵ Çünkü hukuku uygulamaktan uzaklaşan siyasi güç, "*varoluş sebebini (raison d'être)*" yitirmiş olmaktadır. Nitekim Ebu Ya'lâ'ya göre, maslahat ve varlık nedeni olan vazifeleri yerine getirmeye engel durumların oluşması halinde devlet başkanı azledilir.⁷⁶ Şia'nın devlet başkanına karşı hak talebini ve muhalefet hakkını tamamen kaldıran ilahî hak (nass yoluyla tayin) ve imamın masumiyeti görüşünün aksine, devlet başkanının yanılmazlık ve sorgulanamazlık niteliğini kaldıran bu fikrî çerçevede, bireyler hak arama ve siyasal sürece katılma imkânına kavuşmaktadır.⁷⁷ Dolayısıyla insanlar eşit ve özgür bireyler olarak siyasal vetireye iştirak eder.

Siyasî dilde bireyin devlete karşı hak ve özgürlükleri hususi konu başlıkları ve terimlerle yansımamışsa da bireyin belli özgürlüklerine dokunulmayacağı hukuk ve akide bakımından ortaya konmuştur.

baskıya da temel oluşturmuştur. Ancak 'otoriteyenizmin teorik temelleri'nin gerçekte, İslam'la ne derece uyduğu, sorgulanması gereken bir meseledir. Bu meselenin açıklığa kavuşturulması, tarihsel pratiğin, yani saltanat dönemi fiili otoriteyenizmin İslam açısından nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bize doğru kriterler sunacaktır.

⁷⁵ Bk. Zemaşerî, *a.g.e.*, I, 309; İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Matbaatü't-Temeddün, Kahire 1321, IV, 171-173; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, İst. 1335, II, 33; Yazır, *a.g.e.*, I, 406.

⁷⁶ Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 242.

⁷⁷ Kelâmcılar, toplumun seçim hakkını kabul etmekle birlikte, seçilen halifenin, azlini hukuken gerektiren ve siyaseten mümkün kılan bir durum ortaya çıkmadıkça görevde kalması gerektiğini kabul eder. Ancak, bu konuda bir nass bulunmayıp, 'periyodik seçim' alternatifinin siyasal kültürde bulunmaması neticesi olan zımnî bir konsensus söz konusudur.

İslâmî ilkeler, devletin amacı ve varlık sebebinin, bireylerin hak ve özgürlüklerini korumak olduğunu göstermektedir. İslâm, bir devlet otoritesinin olmadığı cahiliyye döneminin huzursuz, güvensiz, anarşik yaşam tarzı yerine her şeyden önce insan hayatını güvenlik altına alan bir toplum düzeni getirmek istemiştir. Güvenliğin öncelikli bir sorun olduğu bu ortamda, din dilinde barış ve güvenliği sağlama üzerinde önemli bir vurgu görülmektedir. Ancak, İslâm'da kişilere tanınan hakların insanı devlet otoritesine karşı değil, dış tehlikelerden koruma ve düzenli bir toplumda önce güvenlik sağlamaya yönelik olduğu görüşü de kolayca doğrulanamaz. Çünkü, din dili, çoğunlukla, hak ve özgürlükleri tespitte değil, bunlara yönelik ihlalleri önleyecek yaptırımlara yöneliktir. Bu demektir ki, İslâm açısından bireysel haklar, diğer bireylerden veya devletten gelecek ihlallere karşı belirlenmez, bizzat tabîi-medenî bir olgu olarak düşünülür. Diğer yandan bu dilde, güvenlik ve özgürlüğün birbirine karşıt kavramlar olarak yer aldığı da söylenemez.

Dinin temel vurgusunun sorumluluk üzerinde oluşunun tabîi bir sonucu olarak İslâm'da önce özgürlüklerin ifade edilmesi, sonra da kanun çerçevesinde sınırlandırılması yerine, genel olarak özgürlüğün metne bağlı olmayan fiilî bir esas oluşu, kanunun ise doğrudan bunun sınırlarını göstermesi söz konusudur. Belirtelim ki, Kur'an'a bakıldığında, birey-devlet ilişkisini konu etmediği görülür. Bu bakımdan, devlet karşısında bireyin hakları ve özgürlüklerinden ayrıca bahsetmez. Bu nedenle siyasal manada özgürlük değil, dinî-ahlakî manada meşruluk ve özgürlük fikri öne çıkmıştır. Bu çerçevede, bireysel özgürlüğü bir imtihan sürecinin yani "*hayatın temeli*" olarak, insanın "*varoluş alanı*" olarak tanımlar. Siyasal iktidar da bu "temel"i yıkarak, "varoluş alanı"nı işgal ederek

değil, kendini [1] öncelikle hukukla ve [2] ardından "toplumun maslahat"ıyla kayıtlayarak⁷⁸ kendine yer bulur. Onun toplum önünde sorumluluğu, toplumun da siyasal katılım ve hükümeti kontrol hakkı vardır. Dolayısıyla, birey, kendi geleceğini belirlemek de dâhil haklarını siyasal otoriteye devretmediği gibi, büsbütün onun vesayeti altına da girmez. Allah, en güzeli ortaya koyabilmesi için insana özgürlük vermişken siyasal iktidarın bunu onun elinden alma yetkisi yoktur. Nitekim siyasal iktidar, kursosuz olmadığı gibi, insanların kendisi için en iyiyi yapma ve mutluluğa ulaşma kapasitesini tespit edecek bir ölçüte sahip değildir.

Ayrıca, İslâm'da, ne "hatadan uzak" ve "sorgulanamaz" bir beşerî otorite ne de sorumluluk ve yükümlülüklerin düştüğü bir mertebe vardır.⁷⁹ Diğer yandan klasik hilafet nazariyesinde tüm kamu görevleri/yetkileri halifenin elinde toplanmakla birlikte, ilke olarak toplumdaki her birey onunla eşittir. Halife, ilahî hakikati temsil etmediği gibi hukukun üstünde de değildir. Bu bakımdan halifelik, papalık gibi dinî bir makam değil, dinen gerekliliğine ilişkin tartışmalar bir yana, öncelikle sosyal gereklerin ortaya çıkardığı velâyet-i âmmedir. Uygulamalarından hem topluma hem Allah'a karşı sorumludur.

İslâm, toplum ve insan hayatının hemen her yönünü ilgilendiren değer, norm ve düzenlemeler içerir. An-

⁷⁸ Bu esas, Mecelle'de "*Raiyye (tebaa) üzerinde tasarruf, maslahata menuttur.*" (Mecelle, md. 58.) şeklinde ifade edilmiştir.

⁷⁹ Taftazani'nin açıklamasına göre yalnızca, *Mubâhiler* (mubâhiyyûn), sevginin, kalb temizliğinin ve nifaksız imanı küfre tercihin üst noktasına vardığında kuldand tekliflerin düşeceğini (Taftazani, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst. trz. (Dersaadet Yay.), s. 189; *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. A. Umeyra, Amman 1407, V, 77), bundan sonra onun ibadetinin tefekkür olacağını ve nuruyla semaya yükselip cennete gireceğini iddia etmişlerdir. Ancak İslâm'a göre nebilerden teklifler kalkmazken, velilerden teklifin kalkacağını düşünmek küfürdür. en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 55-57.

cak İslâm'a yüzeysel olarak, otoriteriyenizmin özelliklerine sahip bir görüntü veren her şeyi kapsayıcı inanç ve davranışlarla ilgili hükümlerin, tümüyle hukukî ve dolayısıyla siyasî özellikte olmadığına, ahlâk ve ibadete ilişkin değer ve normların önemli bir yer tuttuğuna dikkat çekilmelidir. Bireyin dinî veya ahlakî sorumluluklarını yerine getirmesi ise ötekinin özgürlük ve hakkına dokunmadıkça, tamamen kendi seçimine bağlıdır. Başka bir ifadeyle bireysel alandaki sınırlama, bireyin kendi vicdanına dayalıdır. İslam'da günah ve suçlarda esas, bunların cezasının ahirete kalmasıdır. İslam fikhında "ukûbât" bölümünün olması ve suç olarak tanımlanan fiillere dünyevî yaptırımlar belirlenmesi, bu fiillerin başkalarına zarar vermesinden dolayıdır.⁸⁰ Basit bir ifadeyle, herkesin imtihan olduğu bir ortamda başkalarına zarar vermenin aynı zamanda imtihan sükûnetini bozmak anlamına gelmesindedir. Bu bakımdan, siyasal iktidarın ve toplumsal paradigmanın yaşamın her alanına tahakkümü, bireye bütün fikirlerini, davranış ve tutumlarını empoze etmesi söz konusu olamaz. Marksizm'de olduğu gibi, insanın sosyal tabiatından hareketle, insanın ferdî tabiatını göz ardı etmek ve bireysel özgürlükleri reddetmek, insan varlığını küçültücü bir sapmadır. Bireysel iradeyi toplumsal irade içinde yok ettiğinden bu düşünce, İslâm'la uyuşamaz. İslâm açısından ahlakî gelişimin yolu, bireysel iradeyi zayıflatmak değil, bilakis kuvvetlendirmektir.

Devleti kendi başına bir varlık sayan, onu iktidarla özdeşleştiren ve soyut millî menfaatleri ahlâk-üstü mevhum bir değer alanına yerleştirerek yurttaşların yalnız çıkarlarından değil, yararlarından da üstün tutan bir anlayış da İslâm'la bağdaşmaz. Bununla birlikte,

⁸⁰ el-Merginânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-Hidâye Tercemesi*, trc. Ahmed Meylânî, İst. 1986, II, 327.

müslümanlar, tarihsel açmazların da katkısıyla, bireysel özgürlükleri sağlayacak bir siyasal teori oluşturmakta başarılı sayılamaz. Pratikte de “özellikle ‘emîr’in uğrunda ve seçkinlerin çıkarına’ bir siyasete dönüşen sultanlık altında, halkın ‘öteki’ konumuna düştüğü görülür.”⁸¹ Ancak teorik olarak ne böyle bir kültür ne de bireysel özgürlüğün toplumsal irade içinde kurgulandığı ve kamu adına bireyin gözardı edildiği bir siyaset İslâm’la bağdaşabilir.

İslam medeniyetinde, ahvâl-i şahsiyye alanına münhasır hukukî özerklik de "kişilerin doğrudan inançlarıyla ilgili konularda inançlarına aykırı düzenlemelere tabi tutulmalarının din özgürlüğü açısından bir kısıtlama anlamına geleceği" esasından hareket eder. Burada önemli bir husus da kültürel özerkliğin grubun özgül taleplerinin; dinî veya etnik kimliğinin bireyi yok saymaya varacak şekilde öne çıkarmakla yorumlanmaması gerektiğidir. İslâm açısından, belirtilen çerçevede hukukî özerliğe sahip cemaatlere mensup insanlar, tâbi olacakları hukuku cemaat baskısı olmadan seçebileceklerdir.⁸² Dolayısıyla tüm gerekleriyle din özgürlüğünü güvenceye almaya yönelik olan özerklik, bu gayesi nedeniyle de fertlerin din özgürlüğünü kısıtlayan bir çerçevede düşünülemez.⁸³

İslam tevhid ilkesinin yansıdığı adalet ve özgürlük esaslarının yön verdiği cihanşumül bir toplum kurmak

⁸¹ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm’da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İst. 1997, s. 668.

⁸² Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, Ank. 2002, II, 918-919; *İslâm’da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ank. 1979, 489-490.

⁸³ Bu açıdan hukuki özerklik başlı başına bir esas değil gayri müslimleri din olarak benimsedikleri hususlarda özgürlük ve özerkliklerini korumaya yönelik bir esastır. Yoksa hukukî eşitsizlik olarak yorumlanacak çok hukuklu sistem değildir. Nitekim Rasulüallah (s), Kurayzaoğulları ile Nadiroğulları arasında diyet konusundaki eşitlikli yapıyı kaldırmıştır. Bk. Ebu Davud, "Akdiye", 10; Nesai, "Kasame", 7-9.

için geldiğinden ve Allah zorlamanın olmamasına hükmettiğinden, yine insanlara verilen özgürlük, değiştirilmesi istenmeyecek bir kanun olan mezhep ve inanç alanında ebedî bir ihtilafı gerektirdiğinden,⁸⁴ müslümanların önünde bir yandan ikna metoduna dayanma diğer yandan da düşünce, kültür ve inanç farklılığıyla birlikte her insana yaşam güvenceleri konusunda eşitlik hakkını veren adil bir toplum tesis etmekten başka yol yoktur.⁸⁵ Dolayısıyla, bir yanda kendinde 'öteki'nin zihni ve vicdanına hükmetme hakkını görmemek diğer yanda da mutlak iradenin tanıdığı bireysel otonomi ve sorumluluğu üstlenmek 'hak-ödev bütünselliği' içinde din özgürlüğünün hem hukukî hem de moral güvencesini sağlamaktadır.

SONUÇ

İslam açısından birey, bir *insanoğlu* olarak değerli kılınmış ve onurlandırılmıştır. Bununla birlikte o, "*varoluşunu gerçekleştirecek bir birey*" olarak "*nötr*" haldedir. Kimlik ve kişiliğini inşa ettikçe kendi (öz) değerini kazanacaktır. Bu da onun özgür olmasını gerektirir.

Dünya hayatını bir imtihan süreci olarak tanımlayan İslam açısından özgürlük, asıldır ve hayat onun üzerinde varolur. Varlıkta hayat seviyesi yükseldikçe, özgürlük de yükselir. bu nedenle Kur'an, özgürlükleri tek tek sıralamadan onu fitrî bir vakıa olarak tanır.

İslam, hem medeniyetin hem de beşerin kemal ve özgürlüğünün şartı olarak bilgiye ve onun aracı ve yolu olarak akıl ve düşünmeye özel bir değer vermiştir. İslam'ın tevhit anlayışı açısından beşerî bilgilerde mutlak doğru yoktur, yani tekçi epistemeolojinin hâkimiyeti yan-

⁸⁴ Hud, 11/118-119.; Yunus 10/19; Bakara 2/253.

⁸⁵ el-Ğannüşî, Raşid, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fi'l-Mücteme'l-İslâmî*, Virginia, 1992, s. 55.

lıştır.

Kur'an açısından kişinin aklı ve şuuru, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, kutsal ruhun gözetimi altında olduğu veya kutsiyete sahip olduğu düşünülen bir kurum (din adamı sınıfı, clergy) veya kişinin iradesine bırakılamaz. bu nedenle birey, Allah'a bağlılık içinde sorumluluk ve fitri özgürlük bilincini aynı anda taşır.

İslam açısından siyasî iktidar da herhangi bir kişi veya hanedana mahsus ilahî bir hakka dayalı bir mülk değildir. O, iki taraflı fiilî veya zımnî bir sözleşmeye belirlenir. Meşruluğu da ancak sözleşmeye ve ona temel oluşturan hukuka uygun hareket edilmesine bağlı bir roldür. Bu özelliğiyle de iktidarın kullanımı, hukuk ve yararıyla kayıtlıdır. Dolayısıyla, siyasal gücün "kendinde egemenlik" hakkı yoktur ve o mutlak değildir ve bu nedenle de bireyin irade ve otonomisini kaldıramaz.

Netice itibariyle, İslâm'ın nazarında özgürlük, fitri-beşerî bir asl'dır ve bu asl'ın sınırlandırılmasını da zaruret belirler. Yani bireysel özgürlük, şartların zorunlu kıldığı istisnai-arizî bir çözüm olarak en dar şekilde sınırlanır. Toplumun ve hukukun dayandığı diğer bir esası oluşturan güvenlik de özgürlüğün tam ve etkili biçimde kullanılabilmesi içindir.

KAYNAKLAR

Abdulcebbar, *el-Usûlü'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Ayn, Matbû'atü Câmî'i'l-Kuveyt, Kuveyt, 1998.

-----, "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid*, nşr. M. Ammâra, Müessesetü Daru'l-Hilal 1971

Akbay, Muvaffak, *Umumi Âmme Hukuku Dersleri*, AÜHF Yayınları, Ank. 1948

Amidî, Seyfüddin Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed,

- Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2165.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ank. 1994
- Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, trc. Yavuz Alogan, Varlık Yay., İst. 1992
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401/1981
- Bakillânî, Kadı Ebu Bekir b. Tayyib, *el-İnsaf fîmâ Yecibül'tikâduhu velâ Yecuzü'l-Cehlü bihi*, nşr. M. Z. el-Kevseri, Kahire 1413/1993
- Beydâvî, Kâdî Nasıruddîn, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaadet Yay., İst. trz.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İst. 1997
- Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, İst. 1335
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji -İnsanın Yeryüzü Serüveni-*, Çağrı Yay., Ank. 1999
- Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, "el-Fıkhu'l- Ekber", *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İFAV yay., İstanbul 1992
- Ebu Ya'lâ, İbn Ferrâ, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, nşr. V. Zeydan Harrad, Beyrut 1974
- el-Ğannûşî, Raşid, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fî'l-Mücteme'l-İslâmî*, Virginia, 1992.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Yavuz, B. Topaloğlu, İst. 2008. *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970
- el-Merginânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-Hidâye Tercemesi*, trc. Ahmed Meylânî, İst. 1986

- el-Pezdevî, Sadru'l-İslam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl -i Sünnet Akaidi (Usulü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İst. 1988
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tebşıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, TDV yay., Ank. 1994.
- , *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, nşr. Habibullah Hasen Ahmed, Dâru'l-Tibâati'l-Muhammediyye, 1406/1986. *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327.
- , er-Rassî, el-Kâsım, "Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidaye fî Usûlid- Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB yay., Ank., 1995
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, İst. 1928
- et-Tusî, Nasıreddin, *Risalet-i İmamet*, nşr. M. Takî Dâniş Pejve, Hardadmâh 1335
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-*, trc. A. Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank. 1997
- Fuzulî, Muhammed b. Süleyman, *Matla'u'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, Ank. 1962
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, Ank. 2002. *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ank. 1979.
- Hasan el-Basrî, Risale fi'l-Kader, "Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid", nşr. M. İmâra, Müessesetü Dâru'l-Hilâl,

1971

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989

İsfahâni, Râğıb, *el-Müfredat fî Ğaribu'l-Kur'an*, İst. 1986

İbn Cevzî, ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs*, nşr. Mahmud Mehdi el-İstanbulî, yer yok, 1396/1976

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Matbaatü't-Temeddün, Kahire 1321

İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Kitâbu'l-Musâyere*, İst. 1979

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyü'd-Dîn Ahmed b. Abdulhâlim, *Mecmû'u'l-Fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386.

-----, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl ev Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkûl li-Sarihi'l-Ma'kûl*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad 1979

-----, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, nşr. M. Raşid Sâlim, yer yok 1406/1986.

-----, *Kâidetun Celiletun fi't-Te vessül ve'l-Vesîle*, nşr. S. Reşid Rıza, Mısır 1345

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Ank. 1981

Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, tr. İ. Zeki Eyuboğlu, İst. 1986

Kâdi Abdulcebbâr, ibn Ahmed el-Hemedânî, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. es-Seyyid Azmî, Kahire trz.

Lewis, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, Rey Yay., trc. Fatih Taşar, Kayseri 1992

- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, trc. Ali Şafak, Bedir Yay., İst. 1994
- Nevbahtî, Ebu'l-Muhammed el-Hasen b. Musa, *Kitabu'l-Firaki'ş-Şia*, nşr. H. Ritter, İst. 1931
- Rosenthal, Franz, *İslâm'da Özgürlük Kavramı -İslâm Düşüncesinde Özgürlük Sorunu ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme-*, Trc. Vecdi Akyüz, İst. 2000, 27 vd.
- Sabri, Mustafa, *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*, Kahire 1352
- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk (Ezistentialisme)*, trc. Asım Bezirci, 14. Bsk., İst. 1997
- Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari, Matbaatü Meclisi Dâiretin-Nizamiyye, Haydarabad 1321
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut 1415/1995
- Taftazanî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst. trz. (Dersaadet Yay.)
- , *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. A. Umeyra, Amman 1407
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İst. trz.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed, *el-Keşşaf fi Hakâiki't-Tenzili ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, yer ve tarih yok (Darü'l-Fikir)
- Zeynüddin er-Razî, Muhammed b. Ebi Bekr, *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. H. Elmalı, TDV Yay., Ank. 1997

Recep ARDOĞAN

TÜRK TARİH YAZICILIĞINDA MİLLİLEŞME ÇABALARI ÜZERİNE

Doç. Dr. Şaban ÖZ*

ÖZET:

Bu çalışmamızda milliyetçilik cereyanının Osmanlı coğrafyasına girmesinden sonra, Türk aydınlarının millî tarih bilinci oluşturma çabalarına ve bu konuda ileri sürdükleri millî tarihin ismi, sınırları, içeriği gibi konulardaki görüşlerini irdelemeye çalışacağız. Hem Osmanlı coğrafyasında hem de dünyadaki gelişmeler ışığında milliyetçiliği bir parça da zorunlulukların gereği olarak kabul eden Türk aydınının aslında bu cereyana hazırlıksız yakalandığı anlaşılmaktadır. Bu hazırlıksızlıktan olsa gerek, ulusal tarihin neliği konusunda diğer milletlerden geri kalmış olmanın getirdiği telaşla yoğun tartışmalara girişmişlerdir. Bu tartışmalarda en dikkat çekici yön ise millî tarihin kökenleri ve başlangıcı konusunda Osmanlılık algısına tepkisel duruşun baskısı altında kalmış olunmasıdır. Özellikle Cumhuriyet sonrasında ileri sürülen tez ve görüşler, millî kimlik ve köken arayışından çok Osmanlı'dan kopuş çabasının neticeleri gibidir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Türk Aydını, Türk Tarihi, Millî Tarih, Tarih Yazıcılığı.

UPON THE EFFORTS OF NATIONALIZATION ON THE TURKISH HISTORIOGRAPHY

Abstract:

In this study, we'll examine the Turkish intellectuals' efforts in constructing the conscience of the national history and the views put forward by them concerning the name, the limits and the content of this history, after entering nationalist movement into Ottoman geography. It has been understood that the Turkish intellectuals were essentially caught unprepared this movement because of the fact that they accepted it partly by forcing of the developments both in Ottoman geography and the world. It should be the result of this unreadiness that they entered into intensive discussions about the quiddity/identity of

* KSÜ İlahiyat Fakültesi, sabanoz@hotmail.com.

the national history in a hurry created by feelings of drawback compared to other nationals. The most remarkable direction of these discussions is to have been remained under heavy pressure of reactional stance to the perception of ottomanizm about the roots and the beginning of the national history. Especially, the views and the argument put forward after Republic are like the outcome of efforts breaking off Ottoman rather than looking for national root and identity.

Key Words: Ottoman State, Turkish Intellectual, Turkish History, National History, Historiography.

Giriş

Burada Osmanlı toplumuna milliyetçiliğin girmesi, ilk milliyetçilik akımları gibi konumuzla doğrudan ilgili olmayan hususlar üzerinde durmayacağız. Ancak bir gerçek vardır ki o da; millî tarihin, milliyetçiliğin doğuşu ile başladığıdır.¹ Bu yüzden de millî tarih tartışmalarının nasıl bir zemin üzerinde yürütüldüğünü anlamak için Osmanlı Devleti'ne milliyetçiliğin girişi ve Osmanlı dönemi tarih yazıcılığı üzerinde kısaca durmakta fayda vardır.² Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Osmanlı coğrafyasında Müslüman unsurlar arasında milliyetçiliği en son fark eden, daha doğrusu milliyetçiliği en son benimseyen Türkler olmuştur.³ Batı'daki ırk eksenli milliyetçilik akı-

¹ Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 1996, 74.

²“Manevî ilimlerde takip edilen metodların açıklanması ilkin bu metodlara hâkim olan dünya görüşlerinin kavranmasına bağlıdır. 18. yüzyıl tarihçiliği ile 19. yüzyılda ortaya çıkan modern tarih görüşü arasındaki ayrılık, her iki yüzyıla hâkim olan felsefî düşünceler ve ana görüşler, her iki yüzyılın dünya görüşü ve hayat anlayışı arasındaki ayrılıktır.” Birand, Kâmuran, “18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I-IV, (1956), 87-99, 87.

³ Bkz., Bayraktutan, Yusuf, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları (1912-1931)*, TC Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, 62.

mına karşı Osmanlı devlet ricali ve aydını Osmanlı kimliğini yerleştirmeye çalışmış ancak bu konuda mikro milliyetçileri pek ikna edememiştir. Bunun üzerine siyasî erkten daha önce olmak üzere Türk aydını Türkçülüğe vurgu yapmaya başlamıştır.

Batı'daki milliyetçilik,⁴ kültür eksenli başlamış, kültürel ve tarihi zemin oluştuktan sonra siyasal milliyetçiliğe dönüşmüştür.⁵ Türk düşünce dünyasına milliyetçilik fikirleri Batı'nın tesiri ile girdiği,⁶ başka bir ifade ile Osmanlı, milliyetçiliği iç dinamiklerinden üretmediği, taklitte edindiği için⁷ kendi siyasî kimliğine nüfuz etmiş olan milliyetçilik algısı son derece amatör ve iptidaidir.⁸ Osmanlı Türk aydınında oluşan bu Türkçülüğün, Batı'nın tersine siyasî milliyetçilik olarak kabul gördüğü kanaatindeyiz. En azından kültürel milliyetçiliğin siyasî milliyetçiliğe dönüşmesi için gerekli zaman dilimine Türk ay-

⁴ Avrupa'da milliyetçiliğin doğuşu, yayılması vb. konularda bkz., İsmail Hami, "Tarih-i Siyaside Milliyet Meselesi I-IV", *Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası*, yıl: 1, cilt: I, sayı: 7-10, İstanbul 1335.

⁵ Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset -Makaleler-1-*, İletişim Yay., Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul 1990,186-187.

⁶ Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1976, 34.

⁷ Necib Âsım'ın kendi milliyetçilik temellerini anlatırken dile getirdiği "Aslında ben Türklüğümü Türklüğün yabancılarından yani Harbiye mektebinde iken "Ben Arabım, ben Çerkesim, ben falanım" diyenlerden öğrendim. Frenk kitapları ile de takviye ettim." (Necib Âsım, "Türk Tarihi", *Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 3, Teşrin-i Sâni-Mart 1340, sayı: 4-5, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340-1924, 239-246, 246) şeklindeki sözlerini bu bağlamda kaydetmemiz gerekir.

⁸ Akçura'nın da ifade ettiği gibi, ilgili dönemde zihinlerde oluşan Türkçülük; "Timur Yarımadasından Karalar İline kadar Asya, Avrupa ve Afrika'nın mühim birer kısmını kaplayan büyük ırkın efradından herhangi bir Türk olmayıp, ancak Osmanlı Devleti tebaası olan bir Garp Türküdür. "Türk" yalnız onları görüyor, onları biliyor... Türk için Türklüğün askerî, siyasî ve medenî geçmişi yalnız Hüdavendigâr'lardan, Fatih'lerden, Selim'lerden, İbn Kemal'lerden, Nefî'lerden, Bâki'lerden, Evliya Çelebi'lerden, Kemâl'lerden teşekkül ediyor; Oğuz'lara, Cengiz'lere, Timur'lara, Uluğ Bey'lere, Farabi'lere, İbn Sina'lara, Teftazani ve Nevâî'lere kadar" ulaşmamaktadır. Akçura, 35.

dını sahip olmamış, zamanla siyasî milliyetçiliğin Osmanlı'yı parçalama sürecine getirmesi ile çok geçmeden kültürel milliyetçilik siyasî milliyetçiliğe dönüşmüştür.⁹ Osmanlı'da siyasî bir çerçevede şekillenen milliyetçilik söylemi; *Türkçülük* ya da *Turancılık* kavramları ile ifade ediliyordu. Tabii ki, asırlardır bu kavramın içeriğinden zahiren de olsa uzak durmuş olan idarî yapının *Türkçülüğü* siyasî ve sosyal düzenin temeline oturtması kolay olmamıştır. Bunun için de belli bir alt yapının oluşması kaçınılmazdı. Bu bağlamda 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı ile oluşan özgür ortamda Rusya'da baskı altında kalan Yusuf Akçura, Zeki Velidi, Sabri Maksudi ve Ahmet Ağaoğlu gibi bilim adamı ve düşünürlerin Osmanlı idaresine sığınmaları ile ihtiyaç duyulan alt yapı hazırlanmış oldu.¹⁰

Osmanlı tarih yazıcılığı XVIII. ve XIX. yüzyıllarda değişime uğramış, Batı'nın tarih algısına göre yeni yakla-

⁹ "Osmanlılık projesi soruna çözüm üretmedi, İslamîliğin ise insanlar üzerinde duygularına hâkim olmakla birlikte, onun siyasal yansımaları olan İslamcılığın sınırlı bir başarı sağlaması, Batılı eğitim görmüş aydınları yeni bir anlayışa itti. Bir toprak ve devlete sahip olmak baki kalabilmek için yeterli görmeyen aydınlar "ırk esasına dayanan Türk milliyetçiliği" şeklinde yeni bir yapılanmanın gerekliliği üzerinde durmaya başladılar." Uyanık, Mevlüt, "Türkiye'nin Uluslaşma ve Yeni Kimliğini Oluşturma Sürecinde Osmanlı Kültürünün Yeri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, II/15, (Eylül-Aralık 1999), 91-130, 124. Kültürel milliyetçiliğin siyasî milliyetçiliğe dönüşmesi konusunda ayrıca bkz., Karpas, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, Timaş Yay., İstanbul 2011, 37-38; Palmer, Alan, *Son Üç Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu (Bir Çöküşün Tarihi)*, çev: Belkıs Çorakçı Dişbudak, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003, 223; Anagnostopulu, Athanasia, "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi", *19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler*, ed: Pınelopi Stathis, çev: Foti ve Stefo Benlisoy, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003, 2.

¹⁰ Çağ, Galip, "II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülük Yansımaları: Mehmet Tefik (Bilge) Bey'in "Manastır Vilayetinin Tarihçesi" Adlı Eseri", *Tarih Okulu*, sayı: X, (Mayıs-Ağustos 2011), 73-85, 77-78; Rusya'dan gelen Türk aydınlarının Türkçülük akımına tesiri için bkz. Köken, Nevzat, *Cumhuriyet Dönemi Tarih Anlayışları ve Tarih Eğitimi (1923-1960)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Tarih Bölümü, Isparta 2002, 44-45.

şimler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu yüzyıllar, hemen her alanda olduğu gibi, tarih yazımında da önemli değişikliklerin ve yeniliklerin ortaya çıktığı bir dönemdir.¹¹ Nitekim Hayrullah Efendi'nin (1817-1866) *Tarih-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye* adlı eseri, Batı kaynaklarını da göz önünde tutarak o devirde yaşamış olan Müslüman ve Hıristiyan hükümdarlar hakkında kısa bilgiler vermekte, sade ve geleneksel özentiden kurtulmuş bir üslupla olayları ele almaktadır. Bu eser Osmanlı tarihini dünya tarihi ile beraber değerlendirmeye çalışması açısından kayda değerdir.¹² Her ne kadar tarihçilik anlamında istenilen düzeyde değilse de¹³ böyle bir açılıma gidilmiş olması, Osmanlı tarih yazıcılığının bir nevi kabuğunu kırmaya çalışması açısından dikkat çekicidir. Zira hemen arkasından gelen Abdurrahman Şeref Efendi'nin (1853-1925) *Tarih-i Devlet-i Osmâniye* adlı iki ciltlik kitabını F. Von Kraelitz, bir Türk tarafından yazılan ilk bilimsel Türkiye Tarihi olarak vasıflandırmaktadır.¹⁴ Yine söz konusu dönemde İslâm tarihçiliğinde metodolojinin önemi, tarih felsefesi, tarih tenkidi gibi hususlarda Batı'nın örnek alınması tavsiye edilmiş, bu konudaki eksiklikleri özellikle Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) vurgulamıştır.¹⁵

¹¹ Özcan, Abdülkadir, *Osmanlı Tarihçiliği ve Tarih Kaynakları*, e-kitap, 7.

¹² Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev: Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, 391.

¹³ "Hayrullah Efendi (1817-1876) ya da Ahmet Hilmi (ö. 1878) gibi Batı'ya öykünenler, çalışmaların özü açısından önemsiz eserler üretebilmişlerdir. Yerel tarihler, anılar gibi yeni tarih yazınsı biçimlerinin de başladığı doğrudur fakat bu çalışmaların ne derece değerli olduğu tartışmalıdır. Gerçekte tarih önemli ölçüde aşağılanmıştır." Karpaz, 63.

¹⁴ Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı*, İsar Yay., İstanbul 1998, 337.

¹⁵ Bkz., Apak, Adem, "Osmanlı Meşrutiyet Dönemi Tarihçilerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Tarih Metodolojisiyle İlgili Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8, (1999), 277-285, 285.

Osmanlı tarihçiliğinin bu dönemde gelişmesine etki eden unsurların başında hiç şüphesiz Türk aydınlarının, Avrupa'nın fikir hayatını tanıma imkânı bulması gelmektedir.¹⁶ Şunu da kaydetmeliyiz ki, Osmanlı dönemi tarihçilerinin kullandıkları paradigmaları kendilerinin üretmemiş olmaları¹⁷ onlara hasredilecek bir eleştiri olamaz. Çünkü İslâm dünyasında tarihçiliğin duraksamasından doğrudan kendileri sorumlu değildir.¹⁸ Ayrıca bu durum sadece Tarih'e ait bir olgu da değildir. Nitekim Said Halim Paşa, 1917'de kaleme aldığı *Buhrân-ı Fikrimiz* adlı eserinde edebiyat bağlamında; “*Millî ruh, edebiyatımızın da dışında tutulmuş onun yerine kaynakları çok değişik, birbiriyle ilgisiz, birçok ansiklopedik mâlûmat meydanı doldurmuştur...*”¹⁹ demektedir, bu duruma işaret etmektedir. Aynı şekilde Osmanlı tarihçilerini tarih algılarından dolayı suçlama içerisine girmemek gerektiğini de belirtmeliyiz. Mehmet Fuâd'ın da ifade ettiği gibi²⁰ tarihin edebî türler arasında sayıldığı bir dönemde tarihçinin tarihten çok, anlatım üslubuna dikkat etmesinden daha doğal bir şey de yoktur. Ancak bu, söz konusu eserlerin tarih kaynağı olmadıkları anlamına da gelmez.

Konumuza geçmeden önce son olarak milliyetçilik

¹⁶ Köken, 9.

¹⁷ Faroqhi, Suriya, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, çev: Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2001, 11.

¹⁸ Tarih yazıcılığında tenkit konusunda bu durumu net bir şekilde görmek mümkündür. Batı, tarih yazımında profesyonel anlamda kritiği Ranke ile tanımasına (bkz., Birand, 98) rağmen haber yollarının kritiğinin yapılması İslâm dünyasının asırlar öncesinden yerleştiği vazgeçilmez bir prensiptir. Dolayısıyla bu açıdan baktığımızda Osmanlı tarih yazımında suçlu aranacaksa veya bu gelişme Batı'ya ihale edilecekse, sorumluluk klasikle Osmanlı aydınınının bağlarını koparmasında aranması gerekir.

¹⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., İstanbul 2003, 99.

²⁰ Köprülüzâde Mehmet Fuâd, “Eski Tarih Eserlerimizi Yakmalı mı”, *Hayat*, cilt: IV, sayı: 85, 12 Temmuz 1928, Ankara, 125-126, 125.

fikirleri ile millî tarih ilişkisi üzerinde de kısaca durmamız gerekmektedir. Millî tarihin milliyetçilikle beraber ortaya çıktığını belirten Erol Güngör,²¹ bu kavramlar arasındaki ilişki konusunda şunları söylemektedir: “...Bir ailenin ferdi, bir çevrenin insanı, bir milletin mensubu olduğu takdirde şahsiyetini bulur. Kendi hususî tarihi ona bu şahsiyeti vermeye yaramaktadır. Bu bakımdan tarih arama veya kökünün derinliklerinde saadet duyma, sadece “soy-lu” (asilzade) denilen aile mensuplarına mahsus bir şey değildir; asıl faziletin soya değil, iyi ahlaka bağlı olduğuna inanan bir kimse de en az aristokrasi düşkünü kadar kendi soyuna meraklıdır. Millî tarih cereyanlarının milletçilik hareketleri ile birlikte gelişmesinin başlıca sebebi işte budur. İnsan nasıl aile kökünü bulduğu zaman kendini belli ve bağımsız bir hüviyete sahip olarak görürse, milletler de millî tarihlerinin eseri olarak kendilerinin bağımsız, millî özelliklere sahip varlık bütünleri olduklarını idrak etmektedirler.”²²

XIX. yüzyıl Avrupa’sında milliyetçiliğin zirveye çıktığı dönemde, tarih araştırmalarının ve tarih eğitiminin çok önem kazandığı da bir gerçektir.²³ Bugünkü anlamıyla Tarih’in profesyonelleşmesinin temellerinin XIX. yüzyılda atıldığını söylemek mümkündür.²⁴ Yükselen ve hızla kabul gören bu tarihçilikte profesyonelleşme, siyasî zeminden etkilenmiş²⁵ ve bu etkilenme de tarih yazımının giderek artan düzeyde ideolojileştirilmesini getirmişti. Tarihçiler, arşivlerine kendi milliyetçiliklerini ve sınıfsal

²¹ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 74.

²² Güngör, *Kültür Değişmesi*, 74.

²³ Köken, 78.

²⁴ Bkz., Iggers, Georg G., *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev: G. Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003, 23.

²⁵ Köprülüzâde Mehmet Fuâd, “Münevver Karşısında Tarih”, *Hayat*, cilt: I, sayı: 7, 13 Kanun-i Sani 1927, Ankara, 2-3, 2.

kanılarını destekleyecek, dolayısıyla onlara bilimsel bir yetke halesi sağlayacak kanıtlar bulmak amacıyla giriyorlardı.²⁶ Zira millî devlet, kendi varlığını sürdürürebilmek, siyasî ve sosyal anlamda kalıplaşmış bir toplumun bütünlük duygusunu sürekli ön planda tutacak kültürel birliğe ihtiyaç duyar. Bunun için de millî devletler, millî kültürün köklerinin ortaya çıkarılmasını ve inşa edilmek istenen millet formuna bir meşruiyet bulabilmek için tarihe eğilmek zorundaydılar. İşte XIX. yüzyılda milliyetçilik fikirlerinin hızlı bir şekilde yayıldığı, imparatorlukların tasfiye edilip “ulus-devletler”in kurulmasına doğru gidildiği bir dönemde millî tarihin önemi daha çok anlaşılmıştır.²⁷ Bu dönemde millî tarihlerin öncelikli amaçlarından birinin de milliyetçilik öncesi dönemin kötülüğünü vurgulamak suretiyle millî birliğin pekiştirilmesi olduğunu²⁸ yeri gelmişken belirtelim.

I. Türk Millî Tarihçiliğinin Doğuşu

Osmanlı toplumunda İslâm algısından dolayı Türklük, kendi başına düşünülmemiş, millî kimlik ümmet kimliği içerisinde eritilmiştir. Ancak Cumhuriyet’ten ve hatta ondan biraz daha önce yukarıda da bahsettiğimiz şartlar muvacehesinde Türklük, Batı Medeniyeti’nin değerleri çerçevesinde ele alınmaya başlanmış, buna bağlı olarak da tarih anlayışı ister istemez değişmiştir. Nitekim bu yolda bazı ciddi adımlar da atılmış, *Tarih-i Osmani Encümeni*’nin²⁹ adı değiştirilerek önce *Türk Tarihi Tetkik*

²⁶ Iggers, 28-29.

²⁷ Köken, 78.

²⁸ Bkz., Güngör, *Kültür Değişmesi*, 75.

²⁹ Bu encümenin kuruluş aşamasında hazırlamayı düşündüğü ve program dâhilinde yayımlandığı Osmanlı Tarihi’nin fihristinde “Türk” kelimesini kullanmadığını burada belirtelim. Bkz., Köprülüzâde Mehmed Fuâd, “Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında”, *Bilgi Mecmuası*, yıl: 1, cilt: I, sayı:2, Kanunuevvel 1329, 185-196, 189.

Cemiyeti daha sonra da *Türk Tarih Kurumu* yapılmıştır.³⁰

Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan milletler, örneğin Bulgarlar XIX. yüzyıldaki ilk gazetelerinde dahi millî tarih ve coğrafyaya sütunlar ayırmışlardı. Oysa Türkiye’de bunun önemi ancak son asırda anlaşılmıştır.³¹ Türkçülük fikrinin teşkilatlanması ve kültürel faaliyetlerin artmasıyla “millî tarih anlayışı” meşrutiyet yıllarında giderek güç kazanmıştır.³² Bu paralelde Osmanlı tarihi araştırmalarına özellikle de Osmanlı tarihinin nasıl yazılması gerektiğine dair görüşler ileri sürülmüştür.³³ II. Meşrutiyet döneminin milliyetçi aydınları, Türk tarihinin ilgi sahasını genişleterek; Türk tarihinin Osmanlı tarihinden ibaret olmadığını, Osmanlı öncesi Anadolu, Orta Asya ve Hindistan’daki Türk devlet ve kavimlerinin tarihini de içine aldığını savunuyorlardı.³⁴ Dolayısıyla “*Cumhuriyet devrinde Türk kültürünün kazandığı diğer önemli karakter de milliyetçiliktir*”³⁵ şeklindeki bir görüşü kabul etmek kronoloji açısından mümkün görünmemektedir. Zira Cumhuriyet öncesinde Türk kültüründe milliyetçilik

³⁰ Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yay., Haz: R. Güler-E. Kılıç, İstanbul 1993, 204.

³¹ Ortaylı, İlber, *Tarihimiz ve Biz*, Timaş Yay., İstanbul 2008, 11. Karpaz, Balkan uluslarının Osmanlı entelektüel çevresini etkilemesi bağlamında şunları söylemektedir: “*Parlak geçmişlerini tarihte arayan ve hayali bir tarihî milliyetçiliklerin temeli yapan Balkan gayr-i Müslimlerinin yaklaşımını zamanla Müslüman Osmanlı entelektüeller de kabullenmiştir. Osmanlı’da kavim-etnik temel üzerine kurulmuş bir Türk tarih tezi, başta askerî okullarda Hüsnü Paşa’nın yazdığı ders kitapları sayesinde tanıtılmış ve (laik-pozitivist) modernist entelektüeller arasında rağbet görmüştür. Esasen buna benzer birçok fikir 1895’ten sonra Avrupa’da yoğun faaliyet gösteren İttihat ve Terakki üyelerinin arasında yaygındır*”. Karpaz, 35.

³² Köken, 13.

³³ Bkz., Ahmed Sâib, “Mükemmel ve Muntazam Târih-i Osmanî Nasıl Yazılır? I-IV”, *Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası*, yıl: 3, cilt: 5, sayı: 92-95, Muharrem-Safer 1337/Teşrin-i Sâni 1918.

³⁴ Köken, 18.

³⁵ Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-V, Eser Neşriyat, İstanbul 1977, V, 1636.

yerleşmeye başlamış, temelleri atılmıştır. Cumhuriyet dönemi olsa olsa bunun bir neticesinden ibaret olabilir. Türkçü aydınlar Tanzimat'tan itibaren uzun zamandır unutulmuş bulunan Türklerin çok eski geçmişlerini anlatan konuları ele almaya başlamışlardır.³⁶

Meşrutiyetin ilânından sonra tarih sahasında birçok eser yayınlanmış ise de millî tarihe dair herhangi bir eser telif edilmemiştir.³⁷ Cumhuriyetin ilânından sonra kurucu kadro milliyet esasına dayalı yeni bir Türkiye kurmak üzere yola çıktıkları için, Türk tarihi araştırmalarını ve yayınlarını bir devlet görevi olarak üstlenmişler, tarih içinde kendi millilik anlayışlarına uygun olmayan her şeye karşı aleyhte bir tavır takınmışlardır. Öyle ki, Türk tarihinin İslâm medeniyeti içindeki gelişmesi âdeta karanlık bir dönem gibi gösterilmiştir. Aynı şekilde bu algı, saltanata ve önceki döneme ait olumsuz yaklaşımlar ile birleşince Osmanlı tarihine de karşı çıkmalarına, bu devreyi neredeyse Türk tarihinden atmalarına yol açmıştır.³⁸

Cumhuriyet döneminde millet ve milliyet anlayışını tarihî kökenlerinden ayırma ve Osmanlı'yı yok sayma 1923 ve bilhassa 1925 yılından sonra başlamış ve 1930'dan sonra daha da hızlanmıştır.³⁹ Bu dönemde millî tarih ve coğrafya araştırmaları için Millet Meclisi'nin büyük kaynaklar ayırdığı görülmektedir.⁴⁰ 1932 yılında toplanan Tarih Kongresi, Orta Asya kökenlerini ön plana koyarak yeni bir tarih tezi ileri sürmüştür. Türklerin

³⁶ Köken, 64.

³⁷ Bkz., Köprülüzâde Mehmed Fuâd, "Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında", 186.

³⁸ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 77.

³⁹ Karpaz, 46.

⁴⁰ Bkz., Mehmed Emin, "Memleket Coğrafyası ve Millî Tarih", *Hayat*, cilt: II, sayı: 31, 30 Haziran 1927, Ankara, 81-82, 81.

Anadolu'ya gelişleri çok eskilere götürülmüş, Hititler ve Sümerler Türk ilân edilmiştir.⁴¹ Bu bağlamda Cumhuriyet öncesi veya hemen sonrasında millî bir tarihin yazılıp yazılamayacağı tartışmalarının⁴² artık sonlandığı görülmektedir. Nitekim bu tarihten sonra *Türk Tarih Tezi*⁴³ uygulanmaya konulacak⁴⁴ ve bu doğrultuda hazırlanan tarih kitabında Türkler, batıya göç ile Trakya, Makedonya, Yunanistan, Anadolu, Mısır ve hatta İspanya'ya gidecekler,⁴⁵ Sümer-Elam, Anadolu Eti, Mısır, Eski Yunan, Lidya ve Frikya, Roma medeniyetleri Türkler tarafından kurdurulacaktır.⁴⁶

Millî tarih algısının şekillenmesi ile beraber Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan, tarih öğretiminin nasıl olması gerektiği konusundaki tartışmalar,⁴⁷ Cumhuriyetin ilk yıllarında da gündeme gelmiş, tarih öğretiminin hedefini de yine milliyetçilik şekillendirmiştir. Nitekim 1927-1928 öğretim yılında bütün ilkokullarda uygulanan son programda tarih dersinin hedefi; “Çocuklara Türk milletinin mazisi hakkında malûmat verip onlarda millî şuuru uyandırmak...” şeklinde belirlenmiştir. Bu programda “Millî Tarih” anlayışına önem verilerek Türk

⁴¹ Karpaz, 48.

⁴² Bkz., Mehmed Zeki, “Tarihimizi Öğrenmeli ve Öğretmeliyiz”, *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası*, sayı: 83, 31 Ağustos 1918, İstanbul 1334, 967-972, 968-970; Ali Cânib, “Türk Tarihi İçin Nasıl ve Ne Yolda Çalışılabilir?”, *Hayat*, cilt: III, sayı: 76, 1 Mayıs 1928, Ankara, 470-472, 470.

⁴³ Türk Tarih tezi konusunda kapsamlı bir araştırma için bkz., Köken, 82-184.

⁴⁴ Çapa, Mesut, “Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Tarih Öğretimi”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkulâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sayı: 29-30, (Mayıs-Kasım 2002), 39-55, 40.

⁴⁵ Komisyon, *Tarih (Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri 1931-1941)*, I-IV, Kaynak Yay., İstanbul 2000, I, 29.

⁴⁶ Bkz., *Tarih*, I, 30-32.

⁴⁷ Bkz., Keleş, Hamza-Kiriş, Ayten, “Bir Osmanlı Tarihçisi Olan Ali Reşat'ın Hayatı, Eğitimciliği ve Tarih Öğretimi ile İlgili Görüşleri”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, XIV/2, (Ekim 2006), 571-586, 575-576.

tarihi, başlangıcından Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar bir bütünlük içinde ele alınıyor, programda İslâm tarihine hiç yer verilmediği gibi, Osmanlı tarihi de yeni bir yaklaşımla hanedana övgü olmaktan çıkarılıyordu.⁴⁸ Lise programında ise millilikten ziyade Batıcılığın etkisi görülmekteydi. 1924 yılında uygulanan programda Türk tarihinden ziyade, genel tarih ve Avrupa tarihine öncelik verilmekteydi. Bu programın da öncekinden en önemli farkı; İslâm tarih ve medeniyetine yer verilmemiş olmasıdır.⁴⁹ Görüleceği üzere bu dönemde millî tarih çalışmalarını yönlendiren en önemli husus; amaç edinilen zihin ve bilinç seviyesine ulaştırmaktır. Nitekim Celal Nuri, *Millî Tâlim ve Terbiye Cemiyeti* başkanına seslenirken; “*Türkler, biraz elektirize edilmeye muhtaçtırlar. Bunlara milliyet mefhumundan, vatanın faziletlerinden, ırk özelliklerinden, geçmiş insanların büyüklüklerinden bol bol bahsedebilirsiniz. Millî vicdan bu suretle bir kat daha artar, millî heyecan yükselir, halka güzel örnek olacak insanlar yetişir.*”⁵⁰ diyerek, millî tarihin amacına dikkat çekmektedir.

Her ne kadar Cumhuriyet'in bu ilk döneminin tarihçilik algısında, millî tarih ve Batıcılık ağır bir şekilde kendini göstermekte ise de Avrupa'daki modern tarihçiliğin yanı sıra Osmanlı'dan miras kalan tarihçilik geleneğinin de aynı derecede etkili olduğu şüphesizdir.⁵¹ Burada şunu da belirtmeliyiz ki, Cumhuriyet döneminde ileri sürülen ve uygulamaya konulan tarih tezi, sınırlı ölçüde de olsa amacına ulaşmış; Türkler, Türk olarak başarılarından kaynaklanan yeni bir duygu hissetmeye ve dünyaya

⁴⁸ Çapa, 45.

⁴⁹ Çapa, 42.

⁵⁰ Celal Nuri, “Millî Tarih Tenkidî Tarih -Süleyman Paşazâde Sâmî Bey üstadımıza Nâme-i Meksûf-”, *Edebiyat-ı Umûmiyye Dergisi*, yıl: 1, cilt: II, 18 Zilhicce 1335, 6 Teşrin-i Evvel 1917, 171-173, 173, (sadeleştirilmiş olarak).

⁵¹ Köken, 1.

Türk olarak gelmiş olmakla gurur duymaya başlamışlardır.⁵² Mamafih ilgili dönemde tarihe böyle bir rol biçilmesine veya tarihin tahakküm kurmasından şikâyet edenlere de rastlanılmaktadır. Nitekim Mustafa Şekib, “*Son inkılâp, bu ruh ve zihniyetle hareket etmeseydi halimiz ne olurdu? Tarihin fetvalarına kalsaydık acaba hiçbir şeye dokunabilir miydik? Tarihin “nakilci” bakış açısı yanında bir de felsefenin anlayıcı “sentezci” bakış açısı vardır. Felsefenin yalnız soyut düşünceler üzerine kurulduğunu zannedenler felsefeyi gerçek çehresi ile görmeyenlerdir. Hiçbir cins ve gerçek felsefe soyut düşünceye dayanmamıştır. Her dönemin seçkin felsefesi, devrinin tarihî ve ilmî mütaalalarına dayanarak çıkarımlarını yapmıştır. Türklük son zamanlarda Ziya Gökalp Bey gibi seçkin bir sentezci ve büyük Gazi gibi berrak ve ilahî bir deha yetiştirmeseydi tarihin direktifleri bugün ve gelecek için bize ne verebilirdi? Özellikle tarihî bir övünme kadar milletlerin sıhhatine zararlı olan bir şey yoktur. Böyle bir övünme millî canlılığı uyandırmak şöyle dursun bilakis kötürümlüğe davet eder.*”⁵³ demekte, bir bakıma tarihe yüklenen misyona

⁵² Mardin, Şerif, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset -Makaleler-3-*, İletişim Yay., Der: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul 1991, 69.

⁵³ Mustafa Şekib, “Tarih Karşısında Münevver”, *Hayat*, cilt: I, sayı: 5, 30 Kanun-i Evvel 1926, Ankara, 6-8, 7 (sadeleştirilmiş olarak). Fuâd Köprülü’nün Mustafa Şekib’e itirazının Tarih’e yüklenen görev açısından daha ilmi ve tutarlı olduğunu belirtmeliyiz: “*Tarihin fetvalarına kalsaydık, acaba hiçbir şeye dokunabilir miydik?*” sorusunu ortaya atan Şekib Bey, anlaşıyor ki “Tarih”i “mazinin hiçbir müessesesine el sürdürmemek isteyen” mürteci bir “fetva emini” şeklinde tasavvur etmektedir. Eğer böyle ise, makalesinin başında, nasıl oluyor da tarihin büyük ehemmiyetini “ne olduğumuzu bize izah edecek unsurları ancak tarihten alabileceğimizi” söylüyor? Eğer böyle ise, mürteci, ananepere bir fetva emininin kendilerini öğrenmek zilletine Batı milletleri halen nasıl tahammül ediyorlar?... Yalnız, felsefeci arkadaşımıza şu konuda garanti vermek isterim ki, “tarih” hiçbir zaman “falci” ve “fetvacı” bir mürteci, bir ananepere değildir...” Köprülüzâde Mehmet Fuâd, “Münevver Karşısında Tarih”, 2 (sadeleştirilmiş olarak). Mustafa Şekib’in buna itirazı için bkz., Mustafa Şekib, “Yine Tarih Karşısında”, *Hayat*,

karşı çıkmaktadır.

II. Türk Millî Tarihinin Tartışma Konuları

Osmanlı'nın parçalanma sürecinde gündeme gelen ve Cumhuriyet'in ilk döneminde yoğun bir şekilde ihtiyacı duyulan millî tarihin çerçevesini oluşturmak için ileri sürülen görüş ve tezlerin tamamını veya millî tarih yazımında takip edilecek yöntemleri⁵⁴ burada incelememiz doğal olarak mümkün değildir. Mamafih millî tarihin ismi, başlangıcı, dönemleri gibi belli konuların, tartışmaların yürütüldüğü zemin hakkında ciddi bir fikir vereceği kanısındayız.

A. Millî Tarihin İsmi

Millî tarihimizin isminin ne olması gerektiği, dönemin dikkat çekici tartışmalarından biridir. Bu meseleyle ilgili özel bir makale kaleme alarak, konuyu enine boyuna tartışan Mükrimin Halil, tarihteki Türk devletlerinin iktidardaki ailenin ismi ile anılması/yazılması şeklindeki uygulamayı eleştirdikten sonra, ileri sürülen millî tarih

cilt: I, sayı: 11, 10 Şubat 1927, Ankara, 3-4, cilt sayfa: 203-204.

⁵⁴ Millî tarih araştırmalarında nasıl bir usûl takip edileceği konusunda sadece bir fikir vermesi açısından Ziya Gökalp'in şu görüşlerini burada kaydetmekte sanırım fayda vardır: “Bizim Türkler hakkında yapacağımız tedkiklerden ilmî neticeler çıkarmak için, evvela Türklerin muhtelif zamanlarda ne gibi medeniyet dairelerinden geçtiğini, saniyen Türk kavminin ibtidâî kavimlere yahut imamî ve teşrî milletlere ait devirlerden hangisinde bulunup tekâmülün hangi seviyelerine dâhil olduğunu, sâlisen Türk kavminde mensup olduğu ictimâî nev' ile kâbil-i te'lif olmayan ve binâenaleyh marazî bir mahiyeti hâiz olan ne gibi gayri tabîlikler mevcut olduğunu, râbian beyne'l-milel medeniyetlerden hangi müesseseler Türk hayatına girerek ne gibi istihalelere düçar olduğunu aramız iktiza eder.” Ziya Gökalp, “Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usûl”, *Millî Tetebbular Mecmuası*, cilt: I, sayı: 2, Mayıs-Haziran 1331, 193-205, 204.

isimleri konusunda şunları söyler; “*Milliyet cereyanının bizde inkişafından sonra tarihimize Türk Tarihi ismi verilmeye başlandı. Türkler, Baykal Gölü’nden Avrupa içlerine kadar imtidâd eden vâsî’ sâhaya dağılmış, muhtelif milletlerin heyet-i mücteması olan büyük bir kavim olduğu için tarihimizi ‘Türk Tarihi’ diye tesmiye etmek maksadı ifade edemiyordu. ‘Türk Tarihi’ denilince her şeyden evvel bizim tarihimiz değil, belki Türkistan tarihi hatıra geliyordu. Eski zihniyeti tevarüs eden ve bunu yeni cereyâna uydurmak isteyen bazı kimseler, millî tarihimizin ismini ‘Osmanlı Türkleri Tarihi’ diye tesmiyeye başladılar. Osmanlı Türkleri diye tarihte bir il ve ulus yoktur. Türklerin ne kadar il ve ulusa inkısam ettiği de malumumuzdur. Eğer Osmanlı Türkü demekle Osman Gazi’nin aşireti olan dört yüz çadır halk murâd ediliyorsa o başka. Lakin Osmanlı hanedanının taht-ı idaresinde bulunan bütün Türklere bu ismi vermek büyük bir cesaret olur... Hulâsa Türk cemaat ve cemiyetlerini hanedan isimleriyle tesmiye etmek gayr-i ilmî ve manasız bir harekettir. Bu böyle olduğu gibi tarihimizi de Selçukî Tarihi, Osmanlı Tarihi, Karamanlı Tarihi... ve ilâhir... unvanlarla tesmiye etmek de aynı suretle gayr-i ilmîdir. Osmanlı Türkleri namıyla bir millet mevcut olmadığı gibi Osmanlı Türkleri Tarihi de olamaz.”⁵⁵ Yukarıda da geçtiği üzere, ona göre millî tarihin adının Türk Tarihi olması da mümkün değildir. Çünkü *Türk Tarihi* denilince birçok farklı coğrafyada devlet kuran bütün Türk milletine mensup bütün boylar ve ulusların tarihi akla gelir ve evrensel bir içeriği kapsar. Bundan dolayı bu isim millî tarihimizin ismi olamaz.⁵⁶*

Mükrimin Halil, farklı bölgelerde fetihlerde bulu-

⁵⁵ Mükrimin Halil, “Millî Tarihimizin İsmi”, *Anadolu Mecmuası*, yıl: 1, Sayı: 1, 1 Nisan 1340, 1-6, 3-4.

⁵⁶ Mükrimin Halil, “Millî Tarihimizin İsmi”, 5.

nan Türklerin Anadolu'da yaşayan Türkler olmasına dayanarak milli tarihin ismini; “Anadolu Türkleri Tarihi” veya sadece “Anadolu Tarihi”⁵⁷ olarak isimlendirir ve hatta bu tezi desteklemek için de, “*Mesela bugün Fransa, Ceza-yir, Tunus, Madagaskar kıtalarını işgal etmiştir. Bu memleketlerde cereyan eden vekâyi Fransa Tarihi'ne dâhildir. Fransa Tarihi denilince bu mevzua yalnız anavatanın değil, bütün müstemlekâtın da vekâyi' dâhil olur. İngilizler uzun zamanlar Fransa'nın mühim bir kısmını tahtı zaptlarında bulundurmışlardı. Fransa'nın o aksamında cereyan eden vekâyi' İngiliz Tarihi'ne, Britanya Tarihi'ne dâhildir. Bunun gibi Anadolu Türklerinin Rumeli'de futuhât ve tavattunları zamanına ait olan bi'l-cümle vekâyi de Anadolu Tarihi'nin sahasına girer.*”⁵⁸ demektedir. Ancak Mükrimin Halil'in kendisi ile ciddi bir şekilde çeliştiği açıktır. Zira yukarıda da naklettiğimiz kendi görüşüne göre “Anadolu Türkü” diye bir il ve ulus da yoktur ve olmayan milletin böyle bir millî tarihi de olamaz. Mükrimin Halil'in tenakuza düştüğü bir diğer nokta ise, eski tarihçilere atıfla dile getirdiği hanedan endeksli tarih algısını bu sefer kendisi coğrafya endeksli yapmıştır ki, aralarında Türk tarihinin sürekliliğini kesintiye uğratma anlamında hiçbir fark yoktur. Hakeza Türklerin Anadolu'ya gelmelerinden önceki tarihleri de yine bu suretle ihmal edilecektir.

B. Millî Tarihin Başlangıcı

Millî tarihin başlangıç dönemi konusunda ciddi bir münakaşa yaşandığı muhakkaktır.⁵⁹ Bu kaosun ortaya çıkmasında tarih kabullerinin son derece etkin olduğunu

⁵⁷ Mükrimin Halil, “Millî Tarihimizin İsmi”, 6.

⁵⁸ Mükrimin Halil, “Millî Tarihimizin İsmi”, 6.

⁵⁹ Atsız, Nihal, *Türk Tarihinde Meseleler*, Ötüken Yay., İstanbul 2010, 17.

söyleyebiliriz. Hoca Sadeddin'in, eserine doğrudan Osmanlılarla başlamasından sonra, uzun bir süre *Türk Tarihi* sadece "*Osmanlı Tarihi*" olarak kalmıştır.⁶⁰ Ancak yukarıda da bahsettiğimiz gibi, bu tarih algısı siyasî milliyetçiliğin dayatması ile sorgulanmaya başlanmış ve çok geçmeden yeni Türk aydını tarafından Osmanlı tarihi Türk tarihine dönüştürülmüştür.⁶¹ Ancak milli tarih tartışmalarında Osmanlı Tarihini milli tarihin önemli bir safhası olarak görenlerin mevcudiyeti de unutulmamalıdır.⁶² Burada şu hatırlatmayı da yapmalıyız ki, Osmanlı dönemi tarih algısındaki hatanın bir benzerini de ilk dönemin son derece ateşli cumhuriyetçi aydınları yapmışlar, yeni rejimi sadece daha önceki yönetimin zıddı saymakla kalmamışlar, Cumhuriyet'e kadar mevcut bulunan sosyal ve kültürel bütün sistemin de antitezi olarak görmüşlerdir. Böylece milli tarihin başlangıcı olarak İstiklâl Savaşını kabul ederek, Türk milletinin bu savaşla birlikte doğan yepyeni bir millet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat bu iddia, cumhuriyetin henüz bir tarihe sahip olmadığından bir geçerliliği yoktu. Ancak bir tarihi olması gerektiği de muhakkaktı. Bu tarih Osmanlı tarihi olamazdı. Osmanlı tarihi ya yokmuş gibi davranılacak ya da çok daha geniş bir tarih içinde onun önemi âdeta hiçe indirilecekti.⁶³

⁶⁰ Atsız, 9.

⁶¹ Bkz., Muhyiddin, "Türk Tarihine Başlangıç -ikinci ders-" *Felsefe ve İctimâiyât Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 2, Kanûni Evvel 1927, İstanbul, 401-411, 404-405.

⁶² Bkz., Mehmed Zeki, "Tarihimizi Öğrenmeli ve Öğretmeliyiz", 970-971. Milli tarihin Osmanlılarla başlayamayacağı görüşü için bkz., Köprülüzâde Mehmet Fuâd, "Münevver Karşısında Tarih", 3.

⁶³ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 82-83. Ortaylı, Cumhuriyetçilerin Osmanlı tarihini yok sayma teşebbüsleri konusunda, "*Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte yeni bir tarihî sürecin içine girdiğimiz bir gerçektir, ama biz bu tarihten ibaret değiliz. 700 yıllık Osmanlı tarihini görmezlikten gelemeyiz, çünkü Türk halkını oluşturan, bu tarihtir.*" demektedir.

Milliyetçilik cereyanı ile milletlerin tarihlerini ulaşılabildikleri en eski zaman diliminden başlatma algısının ilgili dönemde eleştiriye tabi tutulduğunu da burada belirtmeliyiz. Nitekim milliyetçilikle tarih ilişkisini inceleyen M. Nermi bu duruma işaretlerle, “Çok defa öyle zannediliyor ki, milliyetçilik; bir milletin en karanlık ve meçhul asırlara kadar uzanan tarihi demektir. Bu tarih ne kadar tetkik edilirse, menkıbeleri ne kadar zenginleşirse bizim “milliyetçilik” telakkimiz o kadar sağlamlaşmış olur. Milliyetçiliği, tarih incelemeleri tarzında anlamak olgunun bütün mahiyetini çok yanlış bir tarzda izah etmek demektir. Hiç şüphesiz, tarih bize “milliyetçilik” konusunun tartışılmasında, ortaya çıkış şeklinin tahlilinde ehemmiyetli bir surette yardım edebilir. Fakat biz, tespitlerimizi kolaylaştıran vesikalarla, başlı başına bir mevzu teşkil eden müstakil vakaları birbirinden ayırmak mecburiyetindeyiz.”⁶⁴ demektedir, milliyetçiliğin tarihte aranmasını veya tarihe milliyetçiliğin kökenleri olarak yaklaşılmasını eleştirmektedir. Ne var ki, onun bu eleştirisinin genel kabul gördüğünü söylemek zordur. Zira ileri sürülen Türk tarihinin başlangıcı konusundaki tezlerde eleştirilen bu hususları açıkça görmek mümkündür.

Millî tarihin başlangıç dönemi ile ilgili ileri sürülen görüşleri genel itibariyle maddeler halinde sunacak olur-

(Ortaylı, 11) 700 yıllık Osmanlı tarihi tabi ki çok önemlidir ve Türk halkının oluşmasında inkâr edilemez yeri vardır. Ancak biz, bunun da yeterli olmadığı kanısındayız. Zira Osmanlıyı oluşturan Selçuklu tarihi ve Selçuklu tarihini oluşturan İslâm öncesi Türk tarihi de, bu milletin millî benliğine ciddi katkıda bulunmuş, tarihteki varlığını tescillemiştir. Bu yüzden de Osmanlı ile bir önceki tarihi dönemi birbirinden kopartacak olan bu algıya katılmadığımızı belirtmeliyiz.

⁶⁴ M. Nermi, “Milliyetçilik ve Tarih”, *Hayat*, cilt: I, sayı: 6, 6 Kanun-i Sâni 1927, Ankara, 108, 108 (sadeleştirilmiş olarak).

sak, bu alanda yaşanan karmaşanın boyutları daha iyi anlaşılacaktır:

1. *Etilerle Başladığı Görüşü*: Türklerin batıya göçleri ile bütün medeniyetlerin kurucu unsurunun Türk olduğu tezinin bir yansımasıdır. Anadolu Türk tarihinin başlangıcının Etilerle başlatılmasının iki ana nedeni vardı. Bunlar; Anadolu'yu, tarih öncesinden beri bir Türk ülkesi olarak göstermek ve böylece bizi burada işgalci-istilacı sayan zihniyete karşılık vererek, Türklerin en eski ve en medenî millet olduğunu söylemek. Bu iddia hem Türklerde kuvvetli bir benlik şuuru uyandırmaya yarayacak, hem de zannedildiği gibi sadece kılıç kullanan bir ulus olmadığımızı gösterecekti.⁶⁵

2. *Çin Tarihi ile Başladığı Görüşü*: Osmanlı tarihinin Türk tarihi olduğu kabulüne karşı getirilen bir tarih tezidir. Buna göre; Türk tarihi, Çinlilerin (Hinuğ-nu) dedikleri “Kun-Kuyun-Hun”ların zamanlarından başlatılmıştır. Bu tezin eleştirisinde Muhyiddin, “*Türk tarihinin zaman unsurunu tespit ederken, bir takım milliyetperverâne hissiyâta kapılarak, kâbil olduğu kadar zamanda geriye gitmek suretiyle Türk isminin mevcut olmadığı devirlere kadar uzanıp ‘Haynu-nular’a kadar dayatmak... Fi’l-hakika, bu suretle tabî bir tarih hududunda tevakkuf etmeyerek kable’t-tarih hududuna tecavüz ettiğimizi fark etmiyorduk.*”⁶⁶ demek suretiyle olayın ideolojik boyutuna dikkat çekmekte, kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır.

3. *Selçuklularla Başladığı Görüşü*: Bu başlangıç hakkında Nihal Atsız, “*Türkiye tarihinin Selçuklularla başladığı bugün, bütün ciddi tarihçiler tarafından kabul edilmiştir. Bunu ilk defa ortaya atan merhum Dr. Rıza*

⁶⁵ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 85.

⁶⁶ Muhyiddin, 405.

Nur'dur. İlmî ve tarihî gerçek de bundan ibarettir. Ancak kesin bir tarih söylemek gerekirse, bunda birliğe rastlanmıyor."⁶⁷ diyerek mutlak bir başlangıç vermenin mümkün olamayacağını da kabul etmiştir.

4. *Türklerin Anadolu'ya Gelmesi ile Başladığı*: Bu görüşün sahibi Mükrimin Halil'dir. Milli tarihe "Anadolu Türkleri Tarihi" ismini veren Mükrimin, Türklerin Anadolu'ya gelmesini de bu tarihe başlangıç olarak seçer.⁶⁸

C. Millî Tarihin Dönemleri

Klasikten bugüne kadar Türk tarih tasarımında hâkim olan anlayış; hanedan endekslidir.⁶⁹ Bu algı birçok aydın tarafından eleştirilmiştir.⁷⁰ Nitekim bunlar arasında yer alan Ahmet Ağaoğlu, devlet-hükümet ayrımını bütün Türk tarihini kapsayacak şekilde yerleştirilmesini önermiş, ancak bu şekilde Türk tarihinin gerçek anlamda incelenebileceğini savunmuştur. Ona göre, devletle hükümet birbirine karıştırılmış, her sülale ayrı bir devlet olarak telakki edilmiştir. Bu görüş sahiplerine göre; aslında Türklerin tek bir devleti olmuştur ve sadece hükümetler (Selçuklular, Osmanlılar gibi) değişmiştir.⁷¹ Ancak

⁶⁷ Atsız, 24.

⁶⁸ Mükrimin Halil, "Millî Tarihimizin Mevzuu-I", *Anadolu Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 2, İstanbul 1340, 53-59, 53. Türklerin Anadolu'ya gelmesini ise, Arap halifeleri tarafından Anadolu'da iskân edilen Türklerle başlatmaktadır. Bkz., Mükrimin Halil, "Millî Tarihimizin Mevzuu-I", 54. Bu çerçevede Osmanlı tarihini Mükrimin Halil millî tarihin önemli bir safhası olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlıların nesebi ve Anadolu'ya gelişleri ile ilgili bir risâleden "*Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika*" olarak bahsetmektedir. Bkz., Mükrimin Halil, "*Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika*", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, yıl: 14, no: 2 (79), 1 Mart 1340, takdim: 85-86. Belirtilen eserin çevirisinin devamı yine M. Halil tarafından yapılmış ve *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*'nda (yıl: 14, 1 Mayıs 1340, 3 (80), 142-155) yayınlanmıştır.

⁶⁹ Bkz., Atsız, 11-12.

⁷⁰ Bkz., Mükrimin Halil, "Millî Tarihimizin İsmi", 1-3.

⁷¹ Bkz., Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yay., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, 119-134. Nihal

şunu da belirtmeliyiz ki, aradan geçen bunca zamana rağmen ne bu algıda ne de bu önerilerin kabulünde herhangi bir ilerleme kaydedilmiş değildir.

Millî tarih tartışmalarında belki de dönemin en somut fikirlerini ileri süren Mükrimin Halil, Türklerin Abbâsîler döneminde Anadolu'da iskan edilmeleri ile başladığı millî tarihi şu dönemlere ayırmaktadır:

1. Abbâsî halifeleri zamanında Anadolu'da Türk İdareleri,
2. Selçuklular Dönemi,
3. Tavâif-i Mulûk (Beylikler) Dönemi,
4. Osmanlılar Dönemi,
5. Cumhuriyet Dönemi.⁷²

Millî tarihin bütünlüğü esasına göre hazırlanan bu bölümlenin de pratikte karşılığını bulmadığını, hanedan endeksli tarih algısının hâlâ sürdüğünü belirtmeliyiz. Tabi burada şu da hatırdan çıkartılmamalı ki, millî tarih tartışmalarının 1940'lardan sonra baştaki heyecanını kaybetmesinin de bu tür tezlerin pratik karşılıklarını

Atsız da bu anlayışı eleştirirken; *"Hanedanın kutsal bir varlık sayılması, onun düşmesiyle devletin yok olduğu düşüncesini doğurmuştu. Hâlbuki bu gibi hallerde değişen şey, zamanımızın kabine değişmeleri ile kıyaslanacak kadar basittir. Şu halde hanedanları ayrı devlet saymak, hanedanlık zihniyeti ile hareket etmek değil midir? Bir de günümüzün tarihinden örnek alalım; Bizde hâkim olan yanlış tarih telakkisine göre, Osmanlı devleti yıkılmış, onun yerine Türkiye Cumhuriyeti gelmiştir. Bu düşünüş de yanlıştır. Çünkü bir Osmanlı devleti yoktu ki yıkılmış olsun. Sadece Osmanlı hanedanı vardı. Yıkılan odur. Yani devlette rejim değişmiştir."* (Atsız, 13) demektedir, kendisinden önce dile getirilen eleştirileri tekrar etmektedir.

⁷² Mükrimin Halil, "Millî Tarihimizin Mevzuu-I", 54. İlgili dönemlerin açıklamaları için bkz., Mükrimin Halil, "Millî Tarihimizin Mevzuu-I", 54-59; Mükrimin Halil, "Millî Tarihimizin Mevzuu-II", *Anadolu Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 3, İstanbul 1340, 85-92.

bulmamasında önemli rolü olmuştur.

Sonuç

Osmanlı düşünce dünyasına milliyetçilik akımları Batı'dan gelmiş, devletin parçalanma sürecinde yıkımı durdurmaya çalışan fikir erbâbı, ümmetçilik, Osmanlılık gibi yoğun arayışlardan bir netice elde edemeyince bu akıma teslim olmak zorunda kalmışlar, ümmet algısından ulus algısına geçmişlerdir. Ancak asırların getirdiği fikrî zeminde bunu yerleştirmek, millî şuuru uyandırmak, belli bir sistematığe kavuşturmak o kadar da kolay olmamıştır. Öyle ki, Batı'da kültür temelli başlayıp, siyasî teze dönüşen milliyetçilik bizde biraz daha farklı gelişmiş; siyasî tercih olarak gelmiş, kültürel zemini sonradan oluşturulmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyetin ilânı ile beraber kurucu kadro, yeni ideolojiyi yerleştirmenin yolu olarak önceki dönemle bütün bağlarını koparmayı görmüş, gerekli fikrî/kültürel zemin için "millilik" söylemine sıkı sıkıya sarılmıştır. Her ne kadar muasırlaşmak ile Batılılaşmanın eş değer kabul edilmesi, oluşturulmaya çalışılan millî kimlikle çatışmaya girse de sorun; bütün Batı'nın Türkleştirilmesi ile aşılma-ya çalışılmıştır. Her ne kadar süreç içerisinde bu tür garabet çözümler üretilse dahi, netice itibariyle izlenen politika sonuç vermiş, halk ulusal kimliğini bir şekilde yeniden kazanmıştır.

Bu dönemde millileştirmenin yoğun olarak yaşandığı alanlardan biri de doğal olarak tarihtir. Hem millî şuuru oluşturmak, hem bir önceki dönemle bağın koparılması, hem de kimliğin inşası için tarih, son derece önem arz ediyordu. İşte sosyal ve siyasal etkenlerin yoğun teşvikiyle Türk aydınlarının yeni bir tarih tezi geliştirme arzusu, millî tarihe verilecek isim, içerik, dönem, usûl gibi konularda görüş ve tezler ileri sürmelerini do-

ğurmuştur. İleri sürülen bu tezlerde dikkat çekici en önemli husus ise; sağlam bir fikrî/tarihî zemine değil de konjonktüre veya yerleştirilmeye çalışılan ideolojik zemine dayanıyor olmalarıdır. Tabii ki aralarında mantıklı ve kabul edilebilir tezler de vardır, ancak aradan geçen bunca zamana rağmen hâlâ pratik yansımalarının görülmemiş olması en nihayetinde onları da tartışmaya açmaya yetmiştir.

BİBLİYOGRAFA

- Ağaoğlu, Ahmet**, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yay., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972.
- Ahmed Sâib**, “Mükemmel ve Muntazam Târîh-i Osmanî Nasıl Yazılır? I-IV”, *Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası*, yıl: 3, cilt: 5, sayı: 92-95, Muharrem-Safer 1337/Teşrin-i Sâni 1918.
- Akçura, Yusuf**, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1976.
- Ali Cânib**, “Türk Tarihi İçin Nasıl ve Ne Yolda Çalışılabilir?”, *Hayat*, cilt: III, sayı: 76, 1 Mayıs 1928, Ankara, s. 470-472.
- Anagnostopulu, Athanasia**, “Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi”, *19. Yüzyıl İstanbul’unda Gayrimüslimler*, ed: Pinelopi Stathis, çev: Foti ve Stefo Benlisoy, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003.
- Apak, Âdem**, “Osmanlı Meşrutiyet Dönemi Tarihçilerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi’nin Tarih Metodolojisiyle İlgili Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8, (1999), 277-285.
- Atsız, Nihal**, *Türk Tarihinde Meseleler*, Ötüken Yay., İs-

tanbul 2010.

- Babinger**, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev: Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992.
- Bayraktutan**, Yusuf, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları (1912-1931)*, TC Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996.
- Birand**, Kâmuran, “18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I-IV, (1956), 87-99.
- Celal Nuri**, “Millî Tarih Tenkidî Tarih -Süleyman Paşazâde Sâmi Bey üstadımıza Nâme-i Meksûf-”, *Edebiyat-ı Umûmiyye Dergisi*, yıl: 1, cilt: II, 18 Zilhicce 1335, 6 Teşrin-i Evvel 1917, 171-173.
- Çağ**, Galip, “II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülük Yansımaları: Mehmet Tevfik (Bilge) Bey’in “Manastır Vilayetinin Tarihçesi” Adlı Eseri”, *Tarih Okulu*, sayı: X, (Mayıs-Ağustos 2011), 73-85.
- Çapa**, Mesut, “Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Tarih Öğretimi”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sayı: 29-30, (Mayıs-Kasım 2002), 39-55.
- Ergin**, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-V, Eser Neşriyat, İstanbul 1977.
- Faroqhi**, Suriya, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, çev: Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2001.
- Güngör**, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 1996.
- , *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yay., Haz: R. Güler-E. Kılıç, İstanbul 1993.

- Iggers**, Georg G., *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev: G. Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2003.
- İsmail Hami**, “Tarih-i Siyaside Milliyet Meselesi I-IV”, *Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası*, yıl: 1, cilt: I, sayı: 7-10, İstanbul 1335.
- Karpat**, Kemal H., *Osmanlı’dan Günümüze Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- Keleş**, Hamza-Kiriş, Ayten, “Bir Osmanlı Tarihçisi Olan Ali Reşat’ın Hayatı, Eğitimciliği ve Tarih Öğretimi ile İlgili Görüşleri”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, XIV/2, (Ekim 2006), 571-586.
- Komisyon**, *Tarih (Kemalist Eğitimin Tarih Dersleri 1931-1941)*, I-IV, Kaynak Yay., İstanbul 2000.
- Köken**, Nevzat, *Cumhuriyet Dönemi Tarih Anlayışları ve Tarih Eğitimi (1923-1960)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Tarih Bölümü, Isparta 2002.
- Köprülüzâde Mehmed Fuâd**, “Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında”, *Bilgi Mecmuası*, yıl: 1, cilt: I, sayı:2, Kanûn-i Evvel 1329, 185-196.
- , “Eski Tarih Eserlerimizi Yakmalı mı”, *Hayat*, cilt: IV, sayı: 85, 12 Temmuz 1928, Ankara, 125-126.
- , “Münevver Karşısında Tarih”, *Hayat*, cilt: I, sayı: 7, 13 Kanun-i Sani 1927, Ankara, 2-3.
- M. Nermi**, “Milliyetçilik ve Tarih”, *Hayat*, cilt: I, sayı: 6, 6 Kanun-i Sâni 1927, Ankara, 108.
- Mardin**, Şerif, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset -Makaleler-1-*, İletişim Yay., Der: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul 1990.

- , *Türkiye’de Toplum ve Siyaset -Makaleler-3-*, İletişim Yay., Der: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul 1991.
- Mehmed Emin**, “Memleket Coğrafyası ve Millî Tarih”, *Hayat*, cilt: II, sayı: 31, 30 Haziran 1927, Ankara, 81-82.
- Mehmed Zeki**, “Tarihimizi Öğrenmeli ve Öğretmeliyiz”, *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası*, sayı: 83, 31 Ağustos 1918, İstanbul 1334, 967-972.
- Muhyiddin**, “Türk Tarihine Başlangıç -ikinci ders-” *Felsefe ve İctimâiyyât Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 2, Kanûn-i Evvel 1927, İstanbul, 401-411.
- Mustafa Şekib**, “Tarih Karşısında Münevver”, *Hayat*, cilt: I, sayı: 5, 30 Kanun-i Evvel 1926, Ankara, 6-8.
- , “Yine Tarih Karşısında”, *Hayat*, cilt: I, sayı: 11, 10 Şubat 1927, Ankara, 3-4.
- Mükrimin Halil**, “Millî Tarihimize Dair Eski Bir Vesika”, *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, yıl: 14, no: 2 (79), 1 Mart 1340, 85-86.
- , “Millî Tarihimizin İsmi”, *Anadolu Mecmuası*, yıl: 1, Sayı: 1, 1 Nisan 1340, 1-6.
- , “Millî Tarihimizin Mevzuu-I”, *Anadolu Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 2, İstanbul 1340, 53-59.
- , “Millî Tarihimizin Mevzuu-II”, *Anadolu Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 3, İstanbul 1340, 85-92.
- Necib Âsım**, “Türk Tarihi”, *Dâru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 3, Teşrin-i Sâni-Mart 1340, sayı: 4-5, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340-1924, 239-246.
- Ortaylı**, İlber, *Tarihimiz ve Biz*, Timaş Yay., İstanbul 2008
- Özcan**, Abdülkadir, *Osmanlı Tarihçiliği ve Tarih Kaynakları*, e-kitap.

- Palmer,** Alan, *Son Üç Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu (Bir Çöküşün Tarihi)*, çev: Belkıs Çorakçı Dişbudak, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003.
- Said Halim Paşa,** *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., İstanbul 2003.
- Şeşen,** Ramazan, *Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı*, İsar Yay., İstanbul 1998.
- Uyanık,** Mevlüt, "Türkiye'nin Uluslaşma ve Yeni Kimliğini Oluşturma Sürecinde Osmanlı Kültürünün Yeri", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, II/15, (Eylül-Aralık 1999), 91-130.
- Ziya Gökalp,** "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usûl", *Millî Tetebbular Mecmuası*, cilt: I, sayı: 2, Mayıs-Haziran 1331, 193-205.

Şaban ÖZ

**KUR'AN'DA İRONİK ANLATIMIN BİR ÖRNEĞİ:
TEBBET SURESİ**

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY*

ÖZET

Dil insanoğlunun meramını anlatmasının en önemli ve başat aracıdır. İnsanın yaratılış tarihi kadar da eskidir. Allah'ın insanla iletişime geçme aracıdır da aynı zamanda. Bu nedenle her kavme kendi dilinde bir elçi gönderilmiştir.

Dilin önemli olması kadar onun kullanımı ve nasıl ifade edildiği de önemlidir. Edebiyat, dilin kullanılmasından doğmuştur. Aynı zaman da Edebiyat, dilin ihtiva ettiği incelikleri, güzellikleri ve sanatları ortaya koyar. Bu çalışma Edebiyatta bir anlatım tarzı olan ironinin Kur'an ayetlerinde nasıl kullanıldığının izlerini sürmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken Kur'an'ın genelinde değil, Tebbet Suresi bağlamında nasıl kullanıldığını irdelemektedir.

Kur'an hem kendi zamanının hem de tüm zamanların en muciz kitabıdır. Kur'an'ın indiği zaman diliminde Edebiyat zirvede idi. Bu nedenle Kur'an bir vahiy kitabı olduğu kadar aynı zamanda edipleri aciz bırakan edebi bir metindir. Bu özelliğe sahip olan Kur'an, insana mesajı ulaştırırken söz sanatlarını en ince ayrıntısına kadar kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Peygamber, dil, ironi, Ebu Leheb,

ABSTRACT

Plight is the most important and primary means of expression in the language at human being. It is as old as the human creation history. Tool to communicate God with people as well as. For this reason a prophet was sent to every tribe in their own language.

The use and expression of language is as important as its own self. Litarature was developed in the use of language. At the same time litarature exposes the delicacy, beauty and art of

*KSÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilimdalı Öğretim Üyesi,

the language. The irony as aliterary kind, this study aims to chose the usage of the irony at the verses at the Quran in doing so, not in the entire Quran but explicates how to use at the context of Surah al-Massad.

Quran as a book of its time, as well as the all time their literature was at the summit at Quran's comedown period of time. For this reason, Quran as well as a revelation book, it's a literary text which makes litterateurs incapable. With this feature, the Quran, used rhetoric perfectly while delivering the message to humans.

Keywords: *The Quran, the Prophet, language, irony, Abu Lahab*

GİRİŞ

Kur'an dini bir metin kitabı olduğu kadar hem kendi döneminin hem de daha sonraki dönemlerin ediplerini acz içerisinde bırakacak kadar söylemiyle de üslubuyla da edebi bir kitaptır. Bu nedenle Kur'an'ı incelerken ne söylediğine baktığımız gibi, nasıl söylediğine de bakmamız gerekir.

İnsanlık için hidâyet rehberi olan Kur'ân, aynı zamanda Resûlullah (sav)'ın nübüvvetinin ispatı olup, O'nun en büyük mucizesidir. Kur'ân birçok yönüyle mucize olmakla beraber O'nun icazının en yüksek yönü fesahat ve belagatine dayanan edebî icazıdır. Zira Allah Teâlâ, peygamberlerinin elinde göstereceği mucizeyi, gönderilmiş oldukları toplumların en ileri gitmiş oldukları hususlarda göstermiştir. Kur'ân'ın nazil olduğu devirde Arap yarımadasında revaçta olan meta, edebiyattı. Bunun için Kur'ân'ın başta gelen icaz yönü edebî yönü olmuştur.¹

Kur'an, 23 sene zarfında iradesiyle, ilmiyle, kudretle, fiilleriyle bir başka tecelli eden Allah'ın toplumla

¹Bayram, Yusuf - Çap, Sabri, *Kur'an'da Edebi Sanatlar*, <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/kuranda-edebi-sanatlar>.

girdiği münasebetin kaydedildiği bir sicildir. Bu yönüyle o, sadece nazari anlamda ilkeler, emirler ve yasaklar ihtiva eden bir kitap değil, esnek davranabilen bir Zat'ın; hakikatin çoğu zaman nazari olanla ameli olan arasındaki münasebette gerçekleşeceğini ön gören bir Özne'nin davranışlarının kaydedildiği bir kitaptır.² İşte bu Özne'nin neyi, nasıl, hangi üslupla söylediği son derece önemli hale gelmektedir. Çünkü dil vasıtası ile insan, çeşitli kavramlar üzerinde geçmiş ve geleceği düşünerek zaman ve mekân sınırlarını aşabilir. Ancak, en önemlisi, "dil" olmadan insana özgü bilincin de var olmayacağı, yani açığa çıkamayacağı dil ve bilincin ayrılmaz bir bütün oluşturarak süreç içerisinde sürekli etkileşime girerek gelişmiştir.³

Kullanılan kelimeler anlam ve duygu içerirler. Dolayısıyla kelimeleri kullanım tarzı, bireyin neleri düşündüğünü ve nasıl düşündüğünü etkileyecektir. İşte dil denilen şeyin mucizelerinden biri de budur.⁴

Kur'an, peygamber tarafından insanlara tebliğ edilmek için gönderilmiş bir kitaptır. Yani Allah kelamı insana iletilecektir. İnsanın varlık özelliklerini en iyi tanıyan Yaratıcı, onun kullandığı dillerin inceliklerini ve ifade özelliklerini de en iyi bilendir. İşte bu nedenle Allah gönderdiği kutsal metinlerde günlük dili, onun ifade özelliklerini kullandığı gibi kurmacanın imkânlarını, üst dili, imgesel söyleyiş özelliklerini, söz sanatlarını da kullan-

² Albayrak, Halis, *Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'minin Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine*, Kur'an Sempozyumu 2-4 Şubat 1996, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s 37.

³ Üstün, Dökmen, *Var Olmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yay., İstanbul, 2005, 14. baskı, s. 89

⁴ Tokur, Behlül, *Kur'an'da Soru Kalıpları ve Metaforlar*, Atatürk Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 36, Erzurum 2011, s. 114-115.

mıştır. Sözün en güzeli, en güzel şekilde önce peygamberlere onlar aracılığıyla da insanlara iletilmiştir.

Kur'an, mesaj sahibi kimselerin dayandığı faktörlere dayanmış, mesajların psikolojik faktörlerini tasvir etmiş, zihinleri lafızların içinde gizlenen güçlü aktiviteye çevirmiş, Peygamber (s) ve müminlere, propaganda ve muhatabın durumunu gözetmenin gücünü öğretmiş, (Kur'an'ın indiği) O günlerdeki şartların elverdiği kadarıyla bu iki eylemi Peygamber ve müminlere yüklemiştir.⁵

Kur'an'da birçok edebi sanatın kullanıldığı⁶ erbabınca malum olan bir durumdur. Biz bu makalede söz söyleme yöntemlerinden biri olan ve Kur'an'da yer yer⁷ kullanılan "ironi" üzerinde durmak istiyoruz.

İroninin Tanımı

Anlatım üsluplarından biri olarak kabul gören İroni; alaysılama,⁸ gülmece, söylenen sözün tersini kast ederek kişiyle veya olayla alay etme⁹ anlamlarına gelir.

İroni en genel ifadesiyle «*ifade edilenin, söylenenin tersini kastetmek*», «*mevcut olan veya olması beklenilene tam mânâsıyla aykırı olma*», «*mizahî veya alaycı ifade*», «*birleşen şart ve durumların beklenilenden veya uygun olandan çok farklı, onun tamamen zıddını ortaya çıkarması*», «*tartışmada bilmezlikten gelme*» diye özetlenebilir.

İroni kavramı tarihsel süreç içerisinde pek çok değişime uğramış, her disiplin (felsefe, tiyatro, edebiyat) onu kendi perspektifinden yorumlamıştır. Platon, Aristoteles, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Goethe, Derrida, Umberto

⁵ Halefullah, M.Ahmed, Kur'an'da Anlatım Sanatı, (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 6

⁶ Bayram,- Çap, agy.

⁷ Mir, Mustansir, *Kur'anda İroni: Bir Yusuf Kıssası İncelemesi*, (çev. Ali AKAY), Dicle Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, C.IX, sayı I, Diyarbakır 2007.

⁸ BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü 1975.

⁹ TÜRKÇE SÖZLÜK, TDK Yayınları (10. Baskı) Ankara 2005, s.980.

Eco, Milen Kundera, Terry Eagleton, Friedrich Schlegel, Cannop Thirlwall kendi bakış açılarından, buldukları, seslendikleri disipline ironiyi kavramsal boyutları, işlevi, önemi ve önemsizliği çerçevesinde irdelemişlerdir. Kimi bir retorik aracı, kimi felsefi bir kavram kimi de sanatın vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendirmiştir. İroni için sanatın en önemli ilkesidir diyenler de, onu küçültenler, olumsuzlayanlar da çıkmıştır.¹⁰

Thirlwall'a göre üç çeşit ironiden söz etmek mümkündür: **söz ironisi**, konuşmacının düşüncesi ile konuştukları arasında karşıtlık yaratması ya da kullandığı sözcüklerle ifade edilmek istenen düşünce arasında uçurum yaratması olarak tanımlanmaktadır. **Pratik ironi**, beklenen ile gerçekleşen arasındaki çatışmadır. **Diyalektik ironi** ise, bir tavır olarak açıklanmaktadır.¹¹

Dolaylı bir nitelik veya dışavurumun tarzı olarak ironiyi pek çok yazar kullanmıştır. Çok fazla dolaysız veya açık olarak yapılan ironi bulamayız. Fakat bunun yanı sıra, bir ironik mizaç veya ton, şeylere bakmanın ironik bir yolunu ve onları ironik hissetme buluruz.¹²

İroninin pek çok fonksiyonu vardır. Bu daha çok gerçeğin kasıtlı veya kasıtsız araçlarıdır. “*Kusur bulur, arındırır, tasfiye eder, gururunu kırar, küçük görür ve hap-seder.*”

İroni, insanı yoğun zihni bir yolculuğa sevk eder. Aynı zamanda ironi, alaylı bir üslubu da kapsar ve ciddi

¹⁰ Tosun, Necip, *Modern Öykü Kuramı, Öyküde İronik Anlatım*, Hece Yayınları, Ankara, Kasım 2011, s. 284.

¹¹ Güçbilmez, B. Beliz, *Modern Sonrası tiyatrodaki İroni ve bir Örnek Olarak Tom stoppard tiyatrosu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 13, Ankara 2002.

¹² Şahin, İbrahim, *Romantik Bir Tavır Olarak İroni*, Celal Bayar Üniv., Fen-Edb. Fakl., II. Uluslararası Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi, 11-13 Kasım 2005, Manisa.

bir görüntü altında karşıt düşüncüyü çelişki noktasına çeker; söylenmek istenenin altını dolaylı bir şekilde çizer.¹³ Ayrıca anlatımda bir üst bakış ve ince bir alay kendini hissettirir. Ama bu alay, bildik küçümsemeye işaret eden bir tavır olmayıp bu acınası olaya duyulan tepkinin bir sonucu olan karşı koyuştur.¹⁴

İstihza kavramı bazen ironi kavramıyla aynı anlamda kullanılmaktadır. İstihzada asıl amaç, “*üstü kapalı olarak alay etmek*” ilkesine dayanır ki bu da ironinin temel özelliğiyle örtüşmektedir. Cenab Şahabeddin'in ironi tanımını bununla örtüşür; «*istihzâ, erbâb-ı zekânın hukuk-ı tabiiyesidir*». Cenab'ın burada «ironi»yi «istihza» kelimesiyle karşıladığı görülür. O, istihzada bir zekâ faaliyeti görür ki bu ironi için geçerlidir. İronist ile okuyucu veya dinleyici arasındaki malzeme veya metin, okuyucunun kültürü, zekâsı oranında açılır. Okuyucunun, yazarın vermek istediği gerçek mesajı sezebilmesi, zekâsının uyanıklığına bağlıdır.¹⁵ Bu nedendir ki Kur'an'ı Kerim'de Allah Teâlâ sık sık insanların düşünmelerini, akıllarını kullanmalarını ister¹⁶ İroniyle mizahın aksine, bir komikliği yakalamaktan ziyade, izleyiciyi/okuru sarsmak hedeflenir ve insanın gerçek karşısındaki kayıtsızlığına vurgu yapılır. Bu nedenle ironik anlatımda (eğer ortaya çıkıyorsa) gülünçlük amaç değil sonuçtur.¹⁷

¹³ Akbaş,Vahap, “*Mehmet Âkif'te bir anlatım aracı olarak nükte ve ironi*”,www.mehmetakifarastirmalari.com/index.php?option=com_content&view=article&id=228:mehmet-akifte-bir-anlatm-arac-olarak-nuekte-ve-ironi&catid=25:edebiyat-ve-dueuence-&Itemid=159.

¹⁴ Tosun, age., s. 281.

¹⁵ Enginün, İnci, *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy*, Marmara Üniversitesi Yayınları No:439, Fen- Edebiyat Fakültesi Yayınları No:5 İstanbul, 1986. s. 212.

¹⁶ Bakara, 2/164; Yusuf, 12/2, 109; Ra'd 13/14; Muhammed, 47/24; Hadid, 57/16-17.

¹⁷ Tosun, age., s. 281.

İstihza kavramı 'heze-e' fiilinden gelmekte olup hafiflik, hızlı koşmak, olduğu yerde ölmek manalarına gelir. Diğer taraftan alay etmek, eğlenmek anlamlarını da ifade eder.¹⁸

İroninin istihza anlamıyla Allah için kullanılması müşkil bir durum gibi görünse de hakikatte öyle değildir. Çünkü inananlarla alay etmeye kalkışan, Allah ve Mü'minleri aldatmaya çalışan kimselerle bizzat Yüce Allah kendisinin onlarla alay ettiğini¹⁹ ifade etmektedir.

İbn Kesir de şöyle der: Bu, Allah'ın alay etmelerine ve hilelerine karşılık olarak onları cezalandıracağını bildiren bir haberdur. Yani Allah, "*Allah onlarla istihza eder*" ifadesiyle, onların, yapmakla cezaya müstehak oldukları fiili vurgulamıştır. Her iki cümlede istihza lafzı kullanılmış olmakla birlikte, mana farklıdır.²⁰

"*Onlar Allah'ı aldatmaya çalışırlar. Hâlbuki Allah da onları aldatır.*²¹ *Onlar müminleri alaya alıyolarlar. Allah da onları alaya aldı.*²² *Onlar Allah'ı unuttu. Allah da onlara kendilerini unutturdu.*"²³ gibi ayetlerin manası, Allah'ın, bu gibi işleri yapanları, layık oldukları ceza ile cezalandıracağını bildirmesidir. İşlenen suçun gerektirdiği cezaya da, o suçun işlendiğini belirten fiil ile isim verilmiştir. Yani aldatmanın cezasına aldatma, alaya almanın cezasına alaya alma, hile yapmanın cezasına da hile yapma

¹⁸ İbn Manzur, Muhammed. b. Mükrim, Lisan'ül Arap, Daar Sadır, Beyrut ts. I/183. ez- Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el- Keşşaf*, Riyad, 1988, I/185.

¹⁹ Bakara, 2/15.

²⁰ İbn Kesir, Eb'il Fida İsmail b. Ömer, Tefsir'ul Kur'an'il Azim, Daar İbn Hazm, Beyrut, 2000, I/94.

²¹ Nisa, 4/142.

²² Tevbe, 9/79.

²³ Haşr, 59/19.

ismi verilmiştir.²⁴ Kur'an'ı Kerimde bu şekilde ifadeler mevcuttur.

Müfessirler, Kur'an'ı Kerim'deki nazireleri (lafızları aynı, manaları farklı kelimeleri) bu şekilde yorumlamışlardır. Meselâ "*Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir cezadır.*"²⁵ "*Kim size saldırırsa, siz de ona saldırın.*"²⁶ buyrulmaktadır. Burada birinci saldırı zulüm, ikincisi adalettir. Mühlet vermek ve onları sapıklık ve küfürleri içinde serbest bırakmak suretiyle, tereddüt ve şaşkınlıklarını artırır. Bu şaşkınlıktan kurtulamazlar. Çünkü Allah, onların kalplerini mühürlemiş ve gözlerini kör etmiştir. Dolayısıyla doğruyu göremezler ve hidayete eremezler.²⁷

Burada, Kur'an'da yer alan bir realite yine karşımıza çıkmaktadır. Müminleri hedef alan savaşlarda yüce Allah'ın müslümanların tarafını tutması, onlara sahip çıkması gerçeği. Bu taraf tutma ve sahiplenme imtiyazı Allah'ın dostlarına eksiksiz bir güven bağışlarken Allah'ın şaşkın düşmanları için son derece çirkin ve korkunç bir akıbet hazırlıyor. Bu şaşkınlık azgınlıklarına devam etmelerini sağlayan bir toleransla aldatılarak ve içlerindeki düşmanlığı dışa kusmalarına biraz daha fırsat tanınarak kör gidişlerinde debelenmeye, sürünmeye bırakılıyor. Fakat az ötede pusu kuran korkunç akıbet kendilerini bekliyor, onlar ise bundan habersiz olarak gözleri kapalı bir şekilde yürüyorlar.²⁸ Aynen Allah'ın en iyi plan kurucu olduğunu unutup planlar kuranlar²⁹ gibi.

²⁴ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'an*, Daar Hacer, Kahire, 2001, I/317-318.

²⁵ Şûra Sûresi, 42/40 "Bu mecazı en mükemmel hale getiren bir edebî sanattır" ez- Zemahşeri, age., I/185.

²⁶ Bakara, 2/194.

²⁷ Es-Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefasir*, Daru'l Kur'an'ül Kerim, Beyrut, 1981, I/36-37.

²⁸ Kutup, Seyyid, *Fizilal'il Kur'an*, Beyrut.(Daru'l Şuruk) 1985. I/45.

²⁹ Al-i İmran, 3/54; Neml, 27/50.

İroni, galiba daha çok yaşamın kendisinden kaynaklanıyor. Yaşam ve insanlar o kadar çelişkili ve değişken ki, en sıradan kahramana, en önemsiz ayrıntılara bakarken bile bu ironiyi yakalamak güç olmuyor... Önemli sayılan çok şeyin önemsizliğini, ağırlık sayılan çok şeyin hafifliğini, zorbalığı, fanatizmin, megalomani-nin, bilgiçliğin, budalalığın, ikiyüzlülüğün, kendini aldatışın, dalkavukluğun, batıl koşullanmaların ipini pazara çıkarıcı, ama bunu bağırıcılıkla değil, usul usul yapan ince bir alay.³⁰

Araştırmacılar ironi tartışmalarını Platon'un Sokrates figürüyle başlatırlar. Sokrates figürü her şeyi bildiğini sanan kişinin aslında hiçbir şey bilmediğini ispatlar. Sokrates, çok şey bildiğine inanan kişi karşısında hiçbir şey bilmiyormuş gibi yapar. Sonunda tüm bilgiler boşluğa düşerken, yanlış bilinen pek çok şey tashih edilir.³¹ Sokrat'ın ironi yönteminin kullanımıyla ilgili belki de en güzel örnekleri Kur'an'da Vakıa süresinde görmek mümkündür:

“Attığınız o tohumu hiç düşündünüz mü? Onu yaratan siz misiniz, yoksa Biz miyiz onun yaratılış kaynağı?” (Vakıa, 56/57-58.)

“Toprağa ektiğiniz tohumu hiç düşündünüz mü? Onu büyütüp yeşerten siz mi siniz, yoksa Biz miyiz onun büyüüp yeşermesinin sebebi?” (Vakıa, 56/63- 64.)

Ayetlerde geçen sorular, insanın kendisi ve en temel ihtiyaçlarıyla ilgili olup; adeta her gün gördüğü, tattığı, dokunduğu bu kadar önemli şeyleri önemsizmiş gibi algılayıp bunlar üzerinde kafa yormayan, bunların arkasındaki ince, üstün ve muazzam sistemi görmezden gelip

³⁰ Özyalçınar, Adnan, *Haldun Taner Öykücülüğü Üstüne*, Gösteri Dergisi, Ocak 1984.

³¹ Tosun, age., s. 284.

Yaratıcıyı unutan insanlara ironi yoluyla sunulmaktadır.³²

İronik anlatımın Kur'an'da başka yerlerde de kullanıldığını görebilmek mümkündür. Örneğin; Hz. Yusuf kıssası anlatılırken "*Allah emrinde galiptir*" (Yusuf, 12/21) ifadesi kullanılmaktadır.

Âlimler bu âyet-i kerîme hakkında şöyle demişlerdir: "*Allah emrinde galiptir.*" Çünkü Hz. Yakup rüyasını kardeşlerine anlatmamasını emretmişti. Fakat Allah'ın emri galip gelerek o kardeşlerine rüyasını anlattı. Daha sonra kardeşleri onu öldürmek istediler, Allah'ın emri galip geldi ve sonunda hükümdar oldu, huzurunda secdeye kapandılar. Yine kardeşler, babalarının teveccühünün yalnız kendilerine münhasır kalmasını istediler. Allah'ın emri galip geldi ve sonunda babalarının kalbi onlara tahammül edemez oldu. Yetmiş yahut seksen yıl sonra bile onu hatırlayıp durdu ve: "*Ey Yûsuf'un yadigârı üzüntü ve kederim...*" (Yûsuf, 12/84) dedi.

Kardeşleri bundan sonra akıllı kimseler olmayı tasarladılar, yani tevbe etmeyi düşündüler. Allah'ın emri galip gelerek, işledikleri günahı unuttular ve bunun üzerinde ısrar ettiler. Sonunda yetmiş yıl sonra Yûsuf'un huzurunda bu günahlarını itiraf ettiler ve babalarına: "*Gerçekten biz hata eden kimselerdik*" (Yûsuf, 12/97) dediler.

Diğer taraftan ağlayarak ve getirdikleri kanlı gömlekle babalarını kandırmak istediler. Allah'ın emri galib geldi ve babaları kanmadı. Bunun yerine: "*Hayır, nefisleriniz sizi aldatmış*" (Yûsuf, 12/18) demişti. Yusuf'un sevgisinin babalarının kalbinden çıkmasını isteyerek, hileye başvurdular. Allah'ın emri galip gelerek, onun kalbindeki

³² Tokur, agm., s. 116.

Yusuf'un sevgi ve özlemi daha da arttı. Aziz'in karısı bir plan kurarak önce söze kendisi başlayacak olursa, onu yenik düşüreceğini zannetti, ama Allah'ın emri galip geldi ve sonunda Aziz: "*Sen de günahının başışlanmasını dile. Çünkü sen gerçekten günahkârlardan oldun*" (Yûsuf, 12/29) demişti. Sonra Hz. Yusuf efendisine şarap içirecek olanın durumunu efendisine hatırlatması suretiyle hapis-ten kurtulacağını tasarladı, ama Allah'ın emri galip gelecek saki hatırlatmayı unuttu ve Hz. Yusuf da hapiste daha bir kaç yıl kalmaya devam etti.³³

Bu, aynı zamanda surenin asıl konularından birini temsil eden, surenin değişik parçalarını merkezi bir kavrayışla ören güzel bir örnektir. Maalesef bu tür örnekler Kur'an tefsirlerinde nadir bulunur. Biraz önce aktarılan örnek, sadece Kurtubi'de göze çarpan bir örnektir. Ayrıca surede ironinin edebi araç olarak kullanılmasını tartışmak için Kurtubi -veya diğerleri- tarafından yapılmış bir girişim de yoktur.³⁴

Bu düşünceden hareketle ironik anlatımın izlerini "Tebbet Suresinde" sürmeye ve bulabildiklerimizi paylaşmaya gayret ettik.

Tebbet Suresinin Tarihi Arka Planı

Sureyi iyice kavramak, anlamak ve onu değerlendirebilmek için indiği ortamı ve iniş sebeplerini bilmek yararlı olacaktır. Bu nedenle surenin içeriğini incelemeden önce nüzul zamanını ve ortamını hatırlayalım.

Kur'an-ı Kerim'de sadece adı anılarak lanetlenen tek kişi İslam düşmanı Ebu Lehebtir. Çünkü cahiliye dönemi Araplarının bile vacibu'l ihtiram kabul ettikleri akrabayı korumak ona sahip çıkmak ahlâkî anlayışına sa-

³³KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Behr, *el Cami-u li Ahkâmi'l Kur'an*, Al-Resaleh Yayınevi, Beyrut, 2006. XI/303-304.

³⁴ Mir, agm., s.191-192.

dece Rasulullah'ın, babası Abdullah ile aynı babadan olan amcası Ebu Leheb karşı çıkmıştı. Oysa Araplarda amca, baba yerine sayılıyordu. Yeğenin babası ölmüşse, amcanın, yeğenine kendi çocuğu gibi bakması beklenirdi. Ama bu şahıs İslam'a buğzu ve küfre muhabbeti nedeniyle bu Arap geleneğini çiğnemişti.³⁵

Ebû Leheb'in peygamberimize karşı duyduğu kinin bir başka sebebi de, gençliğinde öz kardeşi Ebû Talib ile yaptığı bir kavga esnasında onun kendisine değil de diğer amcasına yardım etmiş olmasıdır. Eskilere dayanan kişisel düşmanlığı yıllar sonra çıkarlarını kaybetme korkusuyla büyümüş, mahiyeti itibariyle din düşmanlığına dönüşmüştür.³⁶

Sure, davetin Mekke halkı tarafından iyiden iyiye bilinmeye başladığı, Ebu Leheb'in yeğenine yardım etmesi ve onu desteklemesi gerekirken ona eziyet etmeye başladığı bir dönemde inmiştir. Rivayetlerden bu sonucu çıkarmak mümkündür. Nüzul sebebi olarak zikredilen rivayetler de bunu desteklemektedir.

Buharî ve Müslim ile başka eserlerde surenin nüzul sebebi olarak anılan rivayeti İbn Abbas şöyle dillendirmektedir: Resulullah'a, daveti genel olarak yayma emri verildiği ve Kur'an'dan, "**önce yakın akrabalarını uyar**"³⁷ ayeti nazil olduğu zaman Resulullah Safa Tepesine çıkarak: "Ey Sabaha! (sabahın afeti)" diye bağırdı.- Araplarda bu çağrı, tam sabaha karşı düşmanın bir kabileye hücum etmek için geldiğinde yapılırdı.- Çevrede, "bu ses kimindir?" diye sorulduğunda, "Muhammed'in sesi" cevabı verildi. Bunu duyan Kureyş'in bütün kabileleri

³⁵Mevdudi, Seyyid Ebu'l A'la, *Tefhimu'l Kur'an*, (Trc. Kurul), İnsan Yayınları, İstanbul, 1987, VII/291.

³⁶ <http://www.istekuran.com/index.php?page=tebbet>, 12.01.2013.

³⁷ Şuara, 26/214.

koşarak geldiler. Gelemeyenler, kendi yerlerine bir temsilci gönderdiler. Herkes toplandığında Resulullah her bir kabileyi ismi ile çağırarak '*ey benî Haşim, ey benî Muttalib, ey benî Fahr v.s. dağın arkasında bir ordu size hücum edecek desem inanır mısınız?*' dedi. Oradakiler "evet, çünkü biz senden hiç yalan söz işitmedik" dediler. Bunun üzerine Resulullah: "*Ben sizi ilerideki büyük azap ile uyarıyorum*" dedi. Herkesten önce Ebu Leheb "Tebben leke, hel li hâzâ cema'tenâ? (*kahrolası, bunun için mi bizi topladın?*) dedi.³⁸

Konuyla ilgili başka bir haber İbn Zeyd'den şöyle rivayet edilir: Ebu Leheb bir gün Resülullah'a, "Eğer dini ni kabul edersem benim için ne var?" diye sordu. Resülullah: "*Diğer iman edenlere ne varsa senin için de o var*" buyurdu. Ebu Leheb: "Benim için bir ayrıcalık yok mu?" dedi. Resulullah, "*Başka ne istiyorsun?*" buyurdu. Ebu Leheb şöyle karşılık verdi: **(tebben li hazeddin)** "Kahrolası bu din, beni başkaları ile eşit kılıyor."³⁹

Böyle bir ortam ve zaman diliminde nazil olan bu surede Yüce Allah'ın Kur'an'ın alışık olduğumuz üslubunun yanında bir de farklı bir ifade tarzını kullanmış olduğunu görmek mümkündür.

Tebbet Suresinde İroni

Surenin üslubuna dikkatlice bakılacak olursa görülür ki, her bir ifade Ebu Leheb ve hanımının Hz. peygamberle ilgili gündeme getirdikleri bir hususun veya ona yönelik sergilenen bir tavrın ve yapılan bir fiilin onlara ironik bir tarzda geri yansımalarıdır.

Beş ayetten oluşan sure mealen şöyledir: **"Ebu Leheb'in elleri kurusun; kurudu da. Malı ve kazan-**

³⁸ Buhari, IV, 1902; Müslim, I, 193.

³⁹ Taberi, age., XIV/716-717.

dığı kendisine fayda vermedi. Alevli ateşe yaslanacaktır. Karısı da, boynunda bir ip olduğu halde ona odun taşıyacaktır.” (Tebbet, 111/1-5)

Sureyi ayet ayet ele alıp ironinin nasıl kullanıldığını irdelemeye gayret edelim.

(1) **تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ** Birinci ayette “*Tebben leke*” veya “*tebben li hazeddin*” diyen Ebu Leheb’e, Allah “**tebbet yeda ebi leheb**” diye karşılık vermektedir.

“Ateş Babası” anlamına gelen “Ebu Leheb” ifadesi Ebu Leheb’i tanımlayan en iyi ifade olduğu için Allah tarafından özellikle seçilmiş olsa gerektir. Çünkü onunla ilgili nakledilen bilgilere bakıldığında onun bu künyeyi ziyadesiyle hak ettiği görülmektedir.

Ebu Leheb’in künyesi küçümseme ve hakaret ifade eder. Maksat, ona değer vermek değil, bilakis Ebû Cehil künyesinde olduğu gibi, onu teşhir etmektir.⁴⁰

Bu hususla ilgili Elmalılı ilginç tespitlerde bulunarak şöyle demektedir: “Ebu Leheb, şahsı gösteren bir künye olmakla beraber lügat itibarıyla asıl manası, alev babası demektir. O itibarla Peygamber'e ve İslâm'a karşı ateş püskürmek isteyip de, kendini cehenneme atmış olan kâfirlerin hepsinin temsilcisi olması sebebiyle onun helâki, hepsinin helâkine misal yapılmıştır ki, bu da, “*Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler istemese de Allah, mutlaka nurunu tamamlamak ister*”⁴¹ ayetinin ifade ettiği anlama işaret olur. Asıl ismi, Abdüluzza b. Abdulmuttalib iken yanaklarının pek kırmızı olmasından dolayı ateşe benzetilerek, Ebu Leheb denilmiş ve bu künye ile meşhur olmuştur. Çok ateşli manasına gelen ‘alev babası’ künyesi ona başlangıçta, yüzü-

⁴⁰ es-Sabuni, III/618.

⁴¹ Tevbe, 9/32.

nün parlaklığı veya canlılığı yahut hiddet ve şiddeti itibarıyla övgü manası düşünülerek verilmişti. Ancak bu vasfın hakikatinde 'ateş kaynağı olmak' veya 'ateşi sevmek" manasının bulunması ve en şiddetli ateşin de cehennem ateşi olması dolayısıyla Ebu Leheb ismi, kendisini ateşe sürükleyen 'cehennemlik' unvanına dönüştürülmüş, fiil ve hareketleri itibarıyla da "cehennemin babası" manasına darbı mesel olarak kullanılmıştır."⁴²

Ebu Leheb'in bu durumundan dolayı başka şekilde de künyelendiği de vakidir. Ebu Hureyre'nin rivayet ettiğine göre, Ebu Leheb'in kızı peygamber (sav)e gelerek; "insanlar bana '*cehennem odununun kızı*' diye seslenmek-teler" şikâyetinde bulunmuştur.⁴³

Burada **söz konusu nüktenin kastedildiğine özellikle** "(o) *alevli bir ateşe girecektir*" ayetiyle işaret edilmiştir. Yani Hz. Peygamber (s.a.v.)'in amcası olmak gibi yüksek bir neseb, yakınlık, soy ve şerefe sahip olduğu halde, iman etmeyip de ona düşmanlık ve küfürde ısrar ettiğinden dolayı Ebu Leheb böyle helâk oldu."⁴⁴

يدا - **iki el** ifadesi Ebû Leheb'in iki gücünü temsil etmektedir. Sürenin 2. Âyeti bu güçleri **ماله وماكسب onun malı ve kazandığı şeyler** olarak açıklamaktadır. Ebû Leheb'in varlıklı bir kişi olduğu göz önünde tutulduğunda, "*kazandığı şeyler*" ile kastedilenin de çevresi, kurduğu teşkilât, oğulları, uşakları ve yetiştirdiği militanlar olduğu akıl yoluyla çıkarılabilir.⁴⁵ Kur'ân'da **يد=el** sözcüğünün mecazî kullanımını ile **قدرة - güç** 'ün kastedildiği bir çok

⁴² Yazır, Elmalılı M. Hamdi, , *Hak Dini Kur'an Dili*, (Azim dağıtım, I. baskı), İstanbul, 1992, X/48.

⁴³ İbn Aşur, Mumammed Tahir, *Tefsiru't Tahrir ve't Tenvir, Daru't Tenvir*, Tunus, 1984, XXX/601.

⁴⁴ Yazır, X/49.

⁴⁵ <http://www.istekuran.com/index.php?page=tebbet>, 12.01.2013

örnek vardır.⁴⁶ Bunun mânâsı elleriyle yaptığı işler kuru-
sun, el attığı her şey boşa çıksın, elleriyle yaptıkları sebe-
biyle hep zarar etsin, elleriyle yaptığı işlerin hiçbirisi ken-
disine bir fayda sağlamasın anlamınadır. Çünkü bu bed-
duadan sonra Ebu Leheb'in elleriyle yaptıklarının tamamı
hep kendi aleyhine çıkmış, hiç birisinin kendisine hayrı
olmamıştır.⁴⁷

Ebu Leheb'in helak oluşunun ellerine izafe edilme-
sinin diğer bir sebebi de; Hz. Peygamber akrabalarını Sa-
fa Tepesi'ne davet ettiğinde, Ebu Leheb'in eline taş alarak
onu taşlamasıdır. Tarık b. Muharib İslam'a girmeden ön-
ceki bir anısını şu şekilde anlatır: "Ben Zi Mecaz çarşı-
sında olduğum bir sırada; bir adamın '*ey insanlar Al-
lah'tan başka ilah olmadığını söyleyin ve kurtulun*' dediği-
ni ve yine başka bir adamın '*ona inanmayın*' diyerek onu
taşladığını ve ayaklarını kanlar içerisinde bıraktığını gör-
düm. Bu kimdir? dedim. Bu, peygamber olduğunu söyle-
yen Muhammed, diğeri ise onun amcası Ebu Leheb dedi-
ler."⁴⁸

Tarık b. Muharib'in rivayetinden de anlaşılacağı
üzere Ebu Leheb bu işi birden fazla yapmıştır. Bu yüzden
helak elleri üzerinden zikredildi. Çünkü o eller Peygambe-
re eziyet ediyordu. Tıpkı hoş olmayan şeyler konuşan bi-
rine '*ağzın taş dolasıca*' denmesi gibi.

Ayet üzerinde düşünüldüğünde kanaatimizce ra-
hatlıkla şu sonuca ulaşılabilir: Ebu Leheb ve emsalleri
yaptıkları davranışlarla Yüce Allah'ın gazabını üzerlerine
çekmişlerdir. Bu yüzden Allah, Ebu Leheb'i ve onun gibi
düşünenleri bütün insanlığa ibret olacak bir şekilde kita-

⁴⁶ Al-i İmran, 3/73; Fetih, 48/10; Yasin, 36/83; Sad, 38/75; Hadid,
57/29; Mülk, 67/1.

⁴⁷ Küçük, Ali, Besair'ul Kur'an, Sofra Yayınları, Konya 2011, XVII/355

⁴⁸ İbn Aşur, age., XXX/601.

bında zikretmiş ve onları cezalandırmıştır. Burada ironik olan Ebu Leheb'in kendi sözleri ve davranışları üzerinden anılarak hem küçük duruma düşürülmesi hem de onunla alay edilmesidir. Yani 'kahrolsun, yok olsun' dediği bu din onun 'kahrolmasına ve yok olmasına' vesile olmuştur.

(2) مَا أَعْتَىٰ غَنَةً مَّالَهُ وَمَا كَسَبَ (2) Hz. Peygamberin fakir oluşuyla alay eden Ebu Leheb ve eşine, Allah; "Malı da, kazandıkları da kendisine bir yarar sağlamadı" buyurarak cevap vermekte ve ironik bir üslupla "hadi malınız ve kazandıklarınız sizi kurtarsın bakalım" denmektedir.

İbni Mesud Ebu Leheb'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "(Kıyamet günündeki azabı kast ederek) eğer kardeşim oğlunun söylediği doğru ise, kıyamet gününde malımı ve çocuklarımı fidye vererek kurtulurum."⁴⁹ Böyle düşünüp hesaplar yapan Ebu Leheb'e Allah, "Malı da, kazandıkları da kendisine bir yarar sağlamadı." karşılığını vererek onun hesaplarının tutmadığını ve tutmayacağını ironik bir üslupla ifade etmiştir.

Ebu Leheb üzerinden mal ve servetin, soy ve sopun fayda vermeyeceği bütün insanlığa deklare edilmektedir. Çünkü bu zihniyete sahip olanlar güçlerini bu şeylerden aldıklarını zannetmektedirler. Yüce Allah hem bu ayette hem de Kur'an'ın başka ayetlerinde de⁵⁰ bunun yarar sağlamayacağını ifade etmektedir. Kurtuluş mal ve servet yığmakta değil, paha biçilmeyecek bir değere sahip bu vahye ve onun öğreticisi olan Hz. Peygambere tabi olmaktadır.

(3) سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ "Alevli bir ateşe girecek o." Alevler içindeki ateşin hararetini bulacak ve vebalini tadacak-

⁴⁹ İbn Aşur, age., XXX/604.

⁵⁰ Al-i İmran, 3/91; En'am, 6/96; Mü'minun, 23/10-103; Şuara, 26/88; Mümtehine, 60/3.

tır. Bu benzetme onun künyesi ile de uyumludur.⁵¹ Ebu Leheb: Ateşin babası! Ateşin babası için en uygun karşılık ateş olacaktır. Ateşin babası en çok ateşe; ateş de en çok ateşin babasına yakışır. Cehennem: onun gemisinin demir atacağı yerin adıdır.

Ateşin 'zate leheb' diye nitelenmesi, Ebu Leheb'in ismi ile inkârdaki inadı arasındaki münasebeti vurgulamak içindir. Öyle ki 'Ebu Leheb' 'zate leheb' olan bir ateşe girecektir.⁵²

Surede Ebu Leheb'in durumu dile getirildikten sonra onun yardımcısı ve hayat arkadaşı olan eşine hitap yönelmekte ve onun akıbeti de dillendirilmektedir.

(4) **وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ** “*Ve odun hamalı olan karısı da*”. Peygambere eziyet etmek için, diken, odun, laf ve söz taşıyan birini Yüce Allah aynı vasıflarla nitelendirmekte onu değersizleştirmektedir. İşte bu ironinin ta kendisidir. Hakir gören birisi istihzaya alınarak kendisi hakir hale düşürülmektedir.

"Odun (hammalı), taşıyıcısı" terkinde, istiâre-i la-tife vardır. Bu terkip, "laf taşımak" için müsteâr olarak kullanılmıştır. Bu, meşhur bir istiaredir⁵³

Ümmü Cemil Kur'an'da olumsuz davranışlarıyla anılan kadınlardan⁵⁴ biridir. Kur'an'da adıyla anılmayan bu kadın kocası kınandığı sırada kendisinden de söz

⁵¹Zuhayli, Vehbe, *Tefsiru'l-Münir*, Daru'l fikril Muasır, Beyrut,1991, XXX/455.

⁵²İbn Aşur, age., XXX/605.

⁵³es-Sabuni, age., III/619.

⁵⁴Kur'an, eşleri dört kategoride ele alır. 1.Hz. İbrahim ile Sare, Hacer (iyi-iyi). 2.Ebu Leheb ve Ümmü Cemil (kötü-kötü). 3.Hz. Nuh ve karısı ile Hz. Lut ve karısı (iyi-kötü). 4.Firavun ve karısı Asiye (kötü-iyi). Bu eşleştirme, hem baştan sona kadar dikey olarak bütün çiftleri hem yatay olarak tarihteki bütün çiftleri içerir. Bkz: İslamoğlu, Mustafa, Hayat Kitabı Kur'an, s.1321.

edilmiştir.

Bu kadın Kureyş'in ileri gelenlerindedir. Künyesi: Ümmü Cemil, adı Erva binti Harb b. Ümeyye'dir. Ebu Süfyan'ın kardeşidir. Aynı zamanda Ümmü Cemil, Hz. Peygamberin kapı komşusu, akrabası, dünürü, soylu, kibirli ve zengin biridir.

"*Odun hamalı olarak.*" Kadının bu şekilde anılması gerçekte bir olaya da işaret vardır. O diken taşı ve gece vakti Rasulullah'ın yoluna serperdi. Peygamberle insanlar arasına düşmanlık tohumlarını ekmek için son derece çaba sarf ederdi. Fitne ateşinin odunlarını toplar, insanlarla Peygamber arasında bu ateşi tutuştururdu.⁵⁵

"*Odun hamalı*" ifadesiyle ilgili yapılan bir başka yorum da: İnsanlar arasında husumete yol açan gerçek dışı sözler yaymasından kinaye olmasıdır.⁵⁶

Ümmü Cemil, kendisinin taşıdığı odunla cehennemde kocasının yakılacağı hususunda uyarılmıştır. Bu durum kendisi ve eşi açısından bir yıkımdır. Çünkü onlar Allah için en değerli kul olan Peygambere eziyet için uğraşıyorlardı. Ümmü Cemil bu kötü davranışı yaptığından dolayı, Allah, Ümmü Cemil açısından insanların en değerlisi olan eşine, kendisini yakıt tedarikçisi kıldı.⁵⁷ İnsanın kendi ayağına kurşun sıkması, kendi asılacağı ipini eğirmesi, kendi mezarını kendisinin kazması gibi kendi ateşine odun taşınması da onu küçülten daha doğrusu ahmakça bir fiildir. Bu eylemiyle o, aslında başını ve sonunu hesap edemediği işlerin içinde demektir. Bir şeyin başını ve sonunu hesap edememek, ahmaklık ifadeleri ise Mekke burjuvazi-

⁵⁵ Hicazi, Muhammed Mahmud, *Furkan Tefsiri*, İlim Yayınları, VI/628

⁵⁶ Zuhayli, age., XV/667-668.

⁵⁷ İbn Aşur, age., XXX/605.

sinin kabulleneceği bir şey olmaktan öte onlara karşı açık bir alay ve hakaret anlamı taşır. Burjaviziyi çileden çıkaracak şeyler içinde onu değersizleştirmek son derece önemli bir tutumdur.

(5) *فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ* “Boynunda ateşten bir ip/organ ile” Bağını yüklenip boynuna bağlamış haliyle oduncuya benzetilmektedir. Bu benzetme onun konumunu tahkir veya cehennem ateşindeki halini açıklamak içindir. Öyle ki cehennemde sırtında zakkum ve dari' gibi cehennem odunlarından bir demet odun, boynunda da ateşten zincir olacaktır.⁵⁸ Aynen bu dünyada sırtına odun yüklenip Peygambere eziyet etmeye çalıştığı gibi.

Âyette yer alan "cîd" boyun manasına gelirse de, "unuk" kelimesi gibi sadece boyun anlamı ifade etmeyip, özellikle gerdanlık gibi ziynet eşyalarıyla süslü veya süslenmeye layık güzel boyunlar anlamındadır. Bu yüzden “unuk” denilmeyip “cîd” buyrulmuştur. Bunun nedeni aşığılamak içindir. İnkârcıların durumu tasvir edilirken; "... Biz de inkâr edenlerin boyunlarına (ateşten) halkalar koyduk." (Sebe', 34/33) "ğull" (pranga) ve benzeri ifadelerle aşığılanma makamında boyun zikredilmektedir.

Ancak burada "odun hammalı" diye küçük düşürüldükten sonra "Boynunda da bir ip mevcuttur." denilseydi, kapsamlı bir mana ifade etmezdi. Hâlbuki "cîd" şâirin "Güzel kadının gerdanındaki ziynetten daha güzel." dediği gibi süs ve övgü ile söylenmektedir. Bu mana farkı, Türkçede de söz konusudur. Biz de bu gibi durumda "gerdan" tabirini kullanırız. Bu sebeple âyette, tahkirden sonra zikredilmesi, kadının kadınlık onurunu coşturmak suretiyle durumun acıklı manzarasını göstermektedir. Binaenaleyh bu kelâm "boynunda bir ip vardır" diye an-

⁵⁸ ez- Zemaşşeri, *age.*, VI/459; Zuhayli, *age.*, XXX/458.

laşılmalıdır. "O dilberin boynunda gerdanlık yerine bir ip vardır" şeklinde düşünülmelidir ki, "Süs içinde yetiştirilip mücadelede açık olmayanı (tartışmayı beceremeyeni) mi (Allah'ın parçası yaptılar)." (Zuhruf, 43/18) ayetinin ifade ettiği mana üzere, süslü gerdanlıklarla donatılıp ikramla yetiştirilen, düşmanlık ve mücadele mevkilerinde bulunmaması gereken bir gerdanın hamallık ipi ile aşağılanmasındaki hakaret ve istihzanın acılığındaki fesahat anlaşılabilir.⁵⁹

Cenabı Allah onun suretini daha çirkin bir şekilde tasvir etmek için bakınız ne buyuruyor: "*Boynunda hurma lifinden örülmüş bir ip vardır.*" Kadının bir gerdanlığı vardı, Resülullah'ın davetini engellemek ve O'na kötülük yapmada masrafları karşılamak üzere mücevherden oldukça değerli gerdanlığını Lat ve Uzza'nın adını anarak satmaya yemin etmişti.⁶⁰ İşte Cenabı Allah o gerdanlığın yerine boynuna, sağlam ipli bir gerdanlık geçirdi ki, boynunu iyice sıksın. Cehennem ateşinde o bağdan kurtulmasın. Bu mana onu tahkir etmek ve onu odun hamalı suretinde tasvir etmek içindir. Çünkü o ve kocası son derece tekebbürlü olup Peygamber efendimizin yoluna taş koyuyorlardı⁶¹

Gerçekten ceza amelin cinsindedir ve İslâm Peygamberi'ne düşmanlıkta çok ileri giden Ümmü Cemil ve Ebu Leheb bir misaldir. Cenabı Hak, inkârcı kincileri bununla uyarmakta ve ölmeden önce sırtlarındaki odun yükü misali küfür, günah ve vebal yükünü atmalarını istemektedir⁶²

Sure bütün olarak ele alındığında görülür ki, hem

⁵⁹ Yazır, X/52-53.

⁶⁰ Kurtubi, age., XII/554; Zuhayli, age., XXX/458.

⁶¹ Hicazi, age., VI/628.

⁶² Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, 13/7067.

sözcükler arasında hem de tabloda bir ahenk var. Buradaki cehennem alevli bir ateştir. Ateşin babası Ebu Leheb ona yuvarlanmaktadır. Odun taşıyarak, Muhammed'in yoluna diken atan ve böylece O'na eziyet etmeye çalışan karısı da (ifadenin gerçek ya da mecazi anlamı ile). Odun kendisi ile alevin meydana geldiği nesnedir. Kadın odunları bir iple deste yapmaktadır. Orada alev alev yanan liften dokunmuş bir iple boynundan bağlanmasıdır. Herkes yaptığının karşılığını görsün ve tablonun yalın içeriği tamamlansın diye. Odun ve ip, ateş ve alevin babası olan Ebu Leheb'in ve onun taşıyıcısı olan karısının oraya yuvarlanması!⁶³

Peygamberi taşlamaya ve onun etkisini yok etmeye çalışan eller, adeta taşlanmış, kurumuş ve yok olmuştur. Allah'ın lütfettiği nimetler ve elde edilen her türlü kazanç doğru bir amaç için kullanılmadığı takdirde hiçbir yarar sağlamayacaktır.

Kelimelerin tonunda ve vurgusunda da başka bir ahenk görülmektedir. Sözcüklerden elde edilen sesle odun yüklerinin sıkılması ve boynun liften bir iple çekilmesinden çıkan ses arasında bir uyum vardır. Burada odun demetlerini bağlamaya benzeyen bir sertlik bir sıkma görülmektedir. Aynı şey boyna ipin takılıp çekilmesi için de söylenebilir. Ayrıca surenin tümüne yayılmış olan boğma ve tehdit atmosferi ile de uyum sağlamaktadır.⁶⁴

Allah, kendisine ve dinine yardım edenlere, yardım edecek⁶⁵ fakat gönderdiği dinin yok edilmesine, hayata uygulanmasına engel olanları ve bunlara yardım edenleri helak edecektir. Bununla tüm muhataplara verilmek istenen mesaj; "safınızı belirleyin!" Ya Muhammed ve onun

⁶³ Kutup, age. VI/4000.

⁶⁴ Kutup, age., VI/4000.

⁶⁵ Mumammed, 49/7.

gibi olanların yanında ya da Ebu Leheb ve yardımcılarını gibi olanların yanında yer alın.

Sure, bu mesajların yanı sıra zımnen şunu da dilendirir: Peygamberin en yakını olsanız dahi ona tabi olmadıkça tebabtan/helakten kendinizi kurtaramazsınız. Peygambere tabi olup Allah'a iman eden kimselerin böyle bir durumla karşılaştıklarında nasıl hareket edeceklerini Kur'an bize haber vermektedir: *"Allah'a ve Ahiret Günü'ne (gerçekten) inanan, ama (aynı zamanda) - babaları, oğulları, kardeşleri yahut (öteki) akrabaları bile olsa- Allah'a ve Elçisi'ne karşı çıkanları seven bir toplum göremezsin. (Gerçek müminlere gelince,) Allah'ın kalplerine imanı nakşettiği ve ilhamı ile güçlendirdiği kimseler onlardır ve (zamanı gelince) onları içlerinden ırmaklar akan bahçelerde barındıracaktır. Allah onlardan hoşnuttur ve onlar da Allah'tan. İşte onlar Allah'tan yana olanlardır. İşte onlar, Allah'tan yana olanlar, mutluluğa ulaşacaklardır!"* (Mücadele, 58/20)

SONUÇ

Allah kendi zatiyla, gönderdiği vahiyle ve vahyi tebliğ etmekle görevlendirdiği elçisi ile alay eden, onları küçümseyen, yok saymaya çalışan kimseleri –bu kişilerin kim olduklarına bakmaksızın- kınamakta, onları tehdit etmekte ve düşecekleri durumu ironik bir üslupla alaya almaktadır. Çünkü ceza amel cinsindedir.

Bu ilke gereğince dünyada iken müminlere gülüp onlarla alay eden kimselere, ahirette müminlerin güleceğini⁶⁶ Yüce Allah bildirmektedir.

Sure aynı zamanda sözün ve onu ifade etme biçiminin önemini de göz önüne sermektedir. Surede kullanılan sözcükler ve onların söyleniş tarzı ve üslubu hem

⁶⁶ Mutaffifin, 83/34.

muhataplar hem de herkes üzerinde etkili olmuştur.

Vahyin indiği ortam ve zaman diliminde ironi bu adla bilinmese dahi Yüce Allah bu üslubu mükemmel bir şekilde kullanmıştır. Bu durum, Kur'an'ın muciz bir lafız olduğunu ve onun belağatının ne kadar harika olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

AKBAŞ, Vahap, “*Mehmet Âkif'te bir anlatım aracı olarak nükte ve ironi*”, www.mehmetakifarastirmalari.com/index.php?option=com_content&view=228

ALBAYRAK, Halis, *Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'minin Kur'an Anlayışına Kattacağı Bayut Üzerine*, Kur'an Sempozyumu 2-4 Şubat 1996, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.

BAYRAM, Yusuf,-ÇAP, Sabri, *Kur'an'da Edebi Sanatlar*, <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/kuranda-edebi-sanatlar>

BSTS / *Felsefe Terimleri Sözlüğü* 1975

ENGİNÜN, İnci, *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy*, Marmara Üniversitesi Yayınları No:439, Fen- Edebiyat Fakültesi Yayınları No:5 İstanbul, 1986.

GÜÇBİLMEZ, B. Beliz, *Modern Sonrası tiyatrodaki İroni ve bir Örnek Olarak Tom stoppard tiyatrosu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 13, Ankara 2002.

HALEFULLAH, M.Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002

HİCAZİ, Muhammed Mahmud, *Furkan Tefsiri*, İlim Yayınları

İBN AŞUR, Mumammed Tahir, *Tefsiru't Tahrir ve't Tenvir*,

- Daru't Tenvir, Tunus, 1984. I-XXX.
- İBN KESİR**, Eb'ül Fida İsmail b. Ömer, Tefsir'ul Kur'an'ül Azim, Daar İbn Hazm, Beyrut, 2000.
- İBN MANZUR**, Muhammed. B. Mükrim, Lisan'ül Arap, Daar Sadır, Beyrut ts. I-XV.
- KURTUBİ**, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Behr, *el Cami-u li Ahkâmi'l Kur'an*, Al-Resaleh Yayınevi, Beyrut, 2006. I-XXIV.
- KUTUP**, Seyyid, *Fizilal'ül Kur'an*, Beyrut.(Daru'l Şuruk) 1985. I-VI.
- ÖZYALÇINER**, Adnan, *Haldun Taner Öykücülüğü Üstüne*, Gösteri Dergisi, Ocak 1984.
- MEVDUDİ**, Seyyid Ebu'l A'la, *Tefhimu'l Kur'an*, (Trc. Kurul), İnsan Yayınları, İstanbul, 1987. I-VII.
- MİR**, Mustansir, *Kur'anda İroni: Bir Yusuf Kıssası İncelemesi*, (çev. Ali AKAY), Dicle Üni. İlahiyat Fak. Dergisi, C.IX, sayı I, Diyarbakır 2007.
- ES-SABUNİ**, Muhammed Ali, Safvetü't-Tefasir, Daru'l Kur'an'ül Kerim, Beyrut,1981. I-III.
- ŞAHİN**, İbrahim, *Romantik Bir Tavrı Olarak İroni*, Celal Bayar Üniv., Fen-Edb. Fak., II. Uluslararası Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi, 11-13 Kasım 2005, Manisa.
- TABERİ**, Ebu Cafer Muuhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'an*, Kahire, 2001. I-XXVI.
- TOKUR**, Behlül, *Kur'an'da Soru Kalıpları ve Metaforlar*, Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 36, Erzurum 2011
- TOSUN**, Necip, *Modern Öykü Kuramı, Öyküde İronik Anlatım*, Hece Yayınları, Ankara, Kasım 2011.
- TÜRKÇE SÖZLÜK**, TDK Yayınları (10. Baskı) Ankara

2005

ÜSTÜN, Dökmen, *Var Olmak Gelişmek Uzlaşmak*, Sistem Yay., İstanbul, 2005, 14. baskı

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, , *Hak Dini Kur'an Dili*, (Azim dağıtım, I.baskı), İstanbul, 1992. I-X.

YILDIRIM, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İstanbul 1991.

ZEMAŞERİ, Muhammed b. Ömer, *el- Keşşaf*, Riyad, 1988.

ZUHAYLİ, Vehbe, *Tefsiru'l-Münir*, Daru'l fikril Muasır, Beyrut,1991.

OSMANLI ÇÖKÜŞ SÜRECİNDE MODERNLEŞME VE EĞİTİME ETKİLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yrd. Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN*

ÖZET

Osmanlı İmparatorluğu yüzünü Batı'ya çevirmeye XVIII. yüzyılda başlamıştır. Duraklama ve gerileme devirlerine denk gelen modernleşme hareketinin başlamış olduğu süreçte, Osmanlı dünyanın en büyük devletlerinden birisiydi; ancak kendisindeki kötüye gidişin bünyesinde bu kadar büyük tahribat açacağına farkında değildi. Sosyal yapıdaki problemleri birkaç küçük tedbirle giderebileceğini düşünüyordu. Eğitim alanında yapılar modernleşmeden ilk etkilenen kurumun eğitim olduğuna işaret ediyordu.

Yüzlerce yıldır cephelerdeki mücadelede galip geldiği Batı orduları artık Osmanlıyı yener olmuştu. Askeri yenilgilerin sebebi genellikle Müslüman kimliğinden ve onun eksik yorumlanmasından kaynaklanan bir zâfiyet olarak görülüyordu. Avrupa'daki değişim fark edilmiyor ve değişimin görünen yüzü Osmanlıya toprak kaybı olarak yansıyor... Osmanlı münevverleri de meseleyi çözecek iç ve dış toplumsal dinamiklerden mahrum bulunuyordu. Kendisi dışında yıllardır galip geldiği bir paradigmanın meydan okumasına boyun eğmek demek, kendisi olarak kalamayacağını da en bariz ifadesiydi.

Osmanlı modernleşmesi, geçmişi anlama, çöküş sürecini okuma ve modernleşmenin tarihsel süreçte meydan okuması karşısında yaşanan paradoksal tavrın değerlendirilmesi açısından önemli bir paradigmadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Modernleşme, Batı, Eğitim, Çöküş

* KSÜ İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

**MODERNITY IN THE DECLINE OF OTTOMAN
COLLAPSE AND AN ASSESSMENT ON THE EFFECTS
EDUCATION**

Abstract

The Ottoman Empire began to turn his face to West in XIX. century. This period that began modernization movements corresponds to periods of stagnation and decline of Ottoman that was one of the great states, but it was not aware of deteriorating which opener in the destruction itself so much. It thought that some problems in social structure can be solved with a few small measures. Those performed in the field of education pointed out that it was the first instution affected by modernization.

For hundreds of years, the West armies that had been defeated by Ottoman now it was no longer beats. The reason of military defeat usually was seen a weakness that caused Muslim identity and its missing from interpretation. Chance in Europe wasn't aware and the visible face of the chance was reflected to Ottoman as a loss of soil. Ottoman intellectuals deprived of internal and external social dynamics that will solve the issue. Saying the challenge of their own outside the bow of a paradigm that prevailed for many years is the most obvious expression that it wouldn't stay of himself.

Ottoman modernization, comprehension the past, reading the process of decline and paradoxical attitude of defiance in the face of the historical process of modernization experienced in a important paradigm for the evaluation.

Keywords: Ottoman, Modernity, West, Education, Collapse

Giriş

XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı devletinde hem devlet yapılanmasında hem de resmî kurumlarda değişiklik ve yenileşme faaliyetleri başlamıştır. Uzun süre Batı'daki gelişmeleri takip etmekte, anlamakta, okumakta ve son tahlilde değerlendirmekte değişik sebeplerle istek-

siz olan Osmanlı, bu dönemde geriye düştüğünün farkına varmaya başlamış ve hazırlıksız yakalandığı sürece, daha önce karşılaştığı zorluklara koyduğu meydan okuma tavrını sergileyememiştir.

Modernleşme, Tanzimat, Meşrutiyet, Yenilik vb. kelimelerle izah edilmeye çalışılan Osmanlı Devletinin son dönemi, eğitim başta olmak üzere Batı endeksli gelişmelerin yaşandığı çok önemli bir zaman dilimidir. Modernleşme veya Modernite, algılanması ve tanımlanması tekdüze bir terim olmaktan çok, maksada yönelik olarak açıklanan, farklı anlamlara imkân verebilecek bir kavramdır.

Modernite Batı'nın mevcut halini ifade eden bir kavramdır. Kaynakları uygulamaları Batılı bir kavramdır, müsemmasının ne olduğu konusunda tartışmalar devam etmektedir. Modernleşmenin problem olarak algılanması, ortaya çıkan meselelerin bizim zaafımızdan değil de karşıımızdaki faziletinden olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır.¹ Bize dönük yönüne gelince modernleşme, Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikirsel bileşimini, erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşımın adı olarak da ifade edilebilir. Bu görüş bazen ılımlı bir şekilde ortaya çıkmış, bazen de çok köktenci geleneksel öğelerimizi eleştiren ve karşısına çıkan boyutlar kazanmıştır. Ancak sözcüğün kendisi daha çok Batı'yı her hususta örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır.²

Modernite Batı'nın kendi ihtiyaçlarından doğmuş

¹ Tahsin Görgün "Bir Problem Olarak Modernite" II. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı, İSAM, 1997, s. 29,31.

² Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, "Baticılık", Şerif Mardin Türk Modernleşmesi, Makaleler 4, İletişim Yay., İst., 2011, s.9.

ve iç dinamikleri ve değerler sistemi içerisinde problemlere çözüm olarak sunulmuş olmasına rağmen, içerdiği esaslara bakıldığı zaman İslâm inancı ile bir arada düşünülmesi ve uygulamaya konulması ciddi sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Bir başka açıdan bakılınca da yüzlerce yıl güç ve kudret sahibi olan ve fethettiği topraklara adalet götürme sâikiyle yola çıkan bir milletin, fazileti dün emri altındaki milletlerden öğrenmesi elbette kolay kabul edilebilir bir durum değildi. Osmanlı toplumu yüzyıllardır inandığı ve uğrunda mücadele verdiği değerler dünyasından ayrılıyordu. Batı kültürü ile mücadele ya da alışveriş etmiş olmasına rağmen bu yüzyılda şartlar çok değişmişti. XVIII. yüzyıla kadar ülkeye giren yeni düşünce ve motifler, İslâm Medeniyeti ve kültürünün güçlü sentezi içinde hüviyetini kaybedip yerlileşiyordu.

Farklı kelimelerle izah edilmiş olsa da yerel dilde ıslahat hareketleri olarak adlandırılan çalışmalar, XIX. yüzyılda siyasal sistem içinde ağırlığı hissedilen, bürokratik kesimin öncülüğünde başlatılan bir değişim projesidir. Bu değişimin yönü Batı'ya dönük ve temel amacı devleti kurtarmak olacaktı. Bu çabanın sonucunda toplumun bir kesiminin dışlanması ve dönüştürülemediği için ötekileştirilmesi kaçınılmazdır. Toplumdan ve toplumsal beklentilerden bağımsız olarak değişime karar veren, devlete karşı duran kesimler, gericilikle itham edilmiş ve dışlanmışlardır ki Tanzimat'ta mevzubahis olan değişim alanlarının tamamı devlet tarafından oluşturulan alanlardı.³

Osmanlı, yönetim olarak hazır olmadığı modernleşmeye toplum olarak da hazır değildi. Bu sebeple bazı değişiklikler veya bu sürece olağanüstü istekli olanlarca

³ Ülkü Taşkıran, Tanzimat Düşüncesinde Kadın Anlayışı, Atatürk Ü., Sos. Bil. Enst., Y.Lisans Tezi, Erzurum 2003., s. 6.

yenilikler, toplum hazır olmadığı için öncelikle toplumun çok ilgi duymadığı askeri alanlarda başlatılmış, katılabileceği ya da ilgi duyduğu sahadan ise toplum ya dışlanarak, ya ihmal edilerek ya da ötekileştirilerek uzak tutulmuştur.

Çalışmada bu gelişmelere değinilmekle birlikte eğitim alanında yapılanlar ve getirilen değişikliklerden bahsedilecek, tanımda farklılık gösterse bile anlam olarak birbirine yakın muhtevada ve amaçta birleşen kavramlar olduğundan “İslahat, Batılılaşma, Yenilik, Modernleşme” zaman zaman biri diğerinin yerine ve eşdeğer olarak kullanılacaktır.

Çalışmanın genel çerçevesi süreç olarak çizildikten sonra eğitim alanındaki değişiklikler, yabancılara tanınan imtiyazlar ve son dönemin getirileri konusunda farklı kütüphanelerdeki alanla ilgili resmi devlet vesikalarına ulaşılmaya çalışılarak, literatür tarama metodu ile eserlerden istifade edilmiştir.

Osmanlı Modernleşme Süreci

Osmanlı Modernleşmesinin bir süreç olduğunu, bitmediğini günümüzde de devam ettiğini söyleyen Mümtaz'er Türköne bu durumu şöyle ifade ediyor: “Yenileşme Türk Tarihi açısından bakıldığı zaman bitmemiş bir süreçtir, yaşanmaktadır, bugünün içindedir, alabildiğince sıcaktır, hesabı görülmemiştir. Sancılı, sıkıntılı uzun bir dönemdir; bu dönem yekpare bütündür. Umutlar umutsuzluklar, felâketler, ayakta kalmak için beşer üstü çabalar, çocukça yanlışlar ve tam zamanında dünyaya gelmiş kahramanlar. Bu tarih bugünün tarihidir ama hâlâ karanlıktır. Ucuz politikanın kör ideolojilerin ve akademik cehaletin malzemesidir. Bu yüzden bugünün dışına itilmiştir. Her lâhzası bir ömre bedel tarihin çocukları tarihsiz yaşamaktadır. Tarihsiz milletler çocuk kalmaya mah-

kumdur.”⁴

Osmanlının Modernleşme süreci genel olarak üç dönemde incelenebilir.

Birinci Dönem: Batı'nın bir model olarak alınması düşünceleri de aslında ilk kez bu dönemde dillendirilmeye başlanır. III. Ahmet (1703-1730) ile başlayan dönemde İbrahim Müteferrika'nın basın sanatını Osmanlı İmparatorluğu'na getirmesi, Batı'nın askerî ve eğitim teknolojisi ile ilgili bilgilerin verilmeye başlanması, XXVIII. Mehmet Çelebi ve Nişli Mehmet Ağa gibi görevlilerin Batı ahvâlini öğrenmek üzere Batı başkentlerine elçiler göndermesi, Batı'nın kişi refahına yönelik değerlerin Osmanlı idareci sınıfına sızması ve sonucunda bu yaşayış tarzının bir üst sınıfın imtiyazı ve mahallî kültürün kösteklenmesi şeklinde algılanması, İstanbul'un alt ve orta sınıfının yeniçeri ve padişah düşmanlarıyla birlikte olup ayaklanmalarına sebep olmuştur (Patrona isyanı).⁵

İkinci dönem: II. Mahmud (1808-1839) Dönemi: Tanzimat'ın ilanı ile başlar. Padişah kendinden önce gelen reformcuların kötü tecrübelerini göz önünde tutarak askerî yeniliklere karşı bir odak noktası oluşturan yeniçerileri topa tutmuş, bu piyade ocağını lağvetmiş ve III. Selim zamanında ortaya çıkan çağdaş askerî birlikleri ordunun esas birimi haline getirmiştir. Avrupa'da millî devletlerin kurulması bu dönemde olmuş, “Kameralizm” denilen aydın despotizminin devlet idaresinde öne çıktığı anlayış da aynı dönemde ortaya çıkmıştır. Bu düşüncede olan yerliler Avusturya büyükelçisi Sadık Rıfat Paşa, Sadrazam ve Hariciye Nazırlığı yapmış Mustafa Reşit Paşa'dır. Bunlar millî çapta idarî, hukukî ve iktisadî tedbir-

⁴ Ercüment Kuran, Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler, Der. Mümtaz'er Türköne, TDV. Yay. Ank. 1997, s. 9,10.

⁵ Türköne, Önder, a.g.m., s. 10.

lerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek sayıda yer alan kültür birikimlerini eritebileceklerini bir Osmanlılık şuurunu yaratabileceklerini sanıyorlardı; ancak bu amaç uzun vadede gerçekleşmedi. 1856 Islahat Fermanıyla ortaya çıkan durumu azınlıklar Batı'dan aldıkları destekle Müslümanlar aleyhine kullanmaya başladılar.⁶

Üçüncü dönem: II. Abdülhamid (1876-1909) Dönemi: Bu süreç Batı fikrinin ne olduğunun iyice anlaşılmasına başlandığı dönemdir. Bunun sebebi ise hem yeni açılan okullarda okuyan ve dil bilenlerin artması hem de padişahın Batı'yı model alan bir düşünceye sahip olmasıdır. II. Abdülhamid Batıcılığı "Batı'nın tekniğini, idare sistemini, bilhassa askerî teşkilatını ve eğitimini almak" şeklinde anlıyor, bunun yanında da Müslüman tebaa mümkün olduğu kadar güçlendirilmeye çalışılıyordu. Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye programları geliştiriliyor okullarda bilgili bir nesil yetiştiriliyordu. Bu döneme ilk tepki "İkinci bir Medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir." düşüncesiyle hareket eden Jön Türklerin önde gidenlerinden olan Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza'dan gelmişti.⁷

Halil İnalcık II. Abdülhamid döneminin Batılılaşma konusunda doğru hareket edilen bir süreç olduğunu vurgular: "Batı Medeniyeti, Avrupa'da reform ve Rönesans kadar Hristiyanlığın ve diğer ortaçağ müesseselerinin de bir mahsulüdür. Batı medeniyeti aynen iktibas olunamaz, Batı medeniyeti Batı kültüründen ayrılamaz bir varlıktır. Onun bazı unsurları alınabilir, hatta daha ileri medeniyet yaratılabilir, fakat netice hiçbir zaman Batı medeniyeti olamaz. Bu sebeple başka kültürler kendi öz tarihî kıymetleri üzerine modern bir medeniyet yaratmalı-

⁶ a.g.m., s. 14, 15.

⁷ a.y.

dırlar. Batı'yı körü körüne taklit, şekilsiz kitleler, soysuzlaşmış ve hatta bazı hallerde barbarlaşmış sürüler meydana getirir”⁸

Osmanlı Modernleşmesi sadece Tanzimat devri ile sınırlandırılmayan, daha eskiye XVIII. yüzyıla kadar uzanan bir olgudur. II. Meşrutiyet (1908-1922) dönemi çöküş, bedbahtlık, talihsizlik ve felâket dönemi olmuştur. 14 yılın 12 yılı savaşıyla geçmiştir. II. Meşrutiyet bir aksiyon, değil tepki devridir. II. Abdülhamid'e tepkidir. O kendinden öncekilerden de, kendinden sonrakilerden de farklı düşünüyordu; Tanzimatçıların ihmal ettiğini düşündüğü eğitime önem verdi. Onun zamanında memleketin çoğu yerinde rüştiye, idâdî ve yüksekokullar açıldı. II. Abdülhamid fen ve teknik alanında Avrupa'daki gelişmelere açık iken, Batı'nın hür düşünce ve kültür hareketlerinin memlekete girişine şiddetle karşı çıktı.⁹

Modernleşme, Etkileri ve Getirdikleri

Modernleşme* Avrupa'dan, önce askerî alanda, daha sonra bütün alanlarda geri düşen Osmanlı devleti için kaçınılmaz bir süreç olarak görülse de, Tanzimat'la resmî olarak başlatılan ıslahat çalışmaları, yüzyılları aşan boyutla olgusal bir gerçek, vazgeçilemez bir paradigma olmuştur. Bu çalışmaların toplum düzeyinde yeterli destek alamayışı, kadim bir geçmişi olan İslâm değerlerinin hem toplum tarafından içselleştirilmiş olması, hem de bugüne kadar inanılan değerlerin referansı ile modernleşmede atıf

⁸ Halil İnalcık, “Türkiye Niçin Geri kaldı?”, Tarih Mecmuası, C.I, S.1, Şubat 1966, İst., Tifdruk Mat., s. 18.

⁹ Kuran, a.g.e., s. 26.

• Modernleşme kavramı 1960'ların başında ABD'de yoğun olarak kullanılmaya başlanır. Pek çok yolla başlatılabilecek süreçleri tanımlamak için kullanılmakla beraber yine de en muhtemel olan teknoloji ve değerlerdeki değişimlerle başlatılmasıdır.(Gordon Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay. Ank., 1999, s. 508-509.

yapılan kaynakların yüzlerce yıl birbirine rakip alanlarda yer tutan mevzilerden olmasıdır. Modernleşmenin geleceksel yaşama mesafeli durması da olumsuz yönde etki eden faktörler olarak ifade edilebilir.

Eşref Edib bir milletin modernleşmesinin nasıl olacağı konusunda şu fikirleri serdedir: “(Gustav Lebon’dan bir söz aktarır) ‘Bir kavmin müesseselerinin ve kanunlarının tâdiliyle ruhu tâdil ve ıslah edileceğine inanmak en büyük hatadır.’ Acaba mütehakkimâne bir eda ile Garbın müessesât ve kanunlarını memlekete sokmak isteyen bu Tanzimatçı paşalar, bu ilmî hakikatten gafil miydiler? Biz zannetmiyoruz ki bu zevât bir kavmin ruhunun emirnamelerle, hatt-ı hümayunlarla tebeddül edeceğine kani bulunmuş olsunlar; çünkü hariçten getirdikleri bütün kavânin ve teşkilâtın memlekette aksi tesir husûlünden başka bir netice vermediğini bizzat görmüşlerdir... Bu adamlar arkalarını ecnebilere bilhassa Fransızlara dayamışlar, adeta onların bir icra vasıtası gibi memleketin kanun ve müesseselerini altüst edip duruyorlar... İşte 1867’de Girit Hristiyanlarının ayaklanması üzerine oraya şöyle bir lâyiha gönderilmişti: Her nevi devlet hizmetlerinde Hristiyanlar kullanılmalı, mektepler tanzim ve tevsi’ edilerek Müslüman ve Hristiyan çocuklar karıştırılmalı, Fransızların medenî kanunu olan Kodvisil terceme edilerek muhtelit mahkemelerde o kanuna tevfikân rü’yet edilmeli, İslâm -Hristiyan bilcümle tebaanın işleri - din ve mezhepten başka- mevât ve hususatta yekdiğerine mezc edilmeli... İşte o sıralarda idi ki Fransa hükümeti ıslahat ve Tanzimat meselesine açıktan açığa ve doğrudan müdahaleyi muvafık görmüş ve ahvâl-i dâhiliyeye müteallik Babîâlî’ye 16 bendden mürekkep bir notayı Kanunusâni 1867’de vermiştir. Fransa hükümeti burada hiçbir nikâba lüzum görmeden açıktan açığa istediklerini der-

meyan ediyordu: Hıristiyanların muhtelif memuriyetlere kabulünü, Hıristiyanların da kabul edilecekleri tâli mektepler tesisini, Hıristiyanların şehâdetlerinin kat'i ve umumî surette kabulünü, ecnebilerin tasarruf ve haklarından serbestçe müstefid olmalarını, evkâf usulünün ıslahını ve kâffe-i emlâk ve arazinin mülke tahvilini, vesair dâhili işlere ve müteallık birçok ıslahat ve tebeddülâtın icrasını istiyor, bilhassa maarif ve terbiye meselesine her şeyden ziyade ehemmiyet veriyordu. Çünkü tedris ve terbiyede bir inkılâb husule gelmedikçe memleketin garplılaşmasına imkân yoktu. Millî terbiye ve tedrisatta İslâm hâkim oldukça ittihâd-ı anâsır (Hıristiyanların birliği) kabil değildi... Fransızların notası sonucunda Fransızca tedrisat yapacak olan, öğrencilerinin yarısı gayr-i müslim, yarısı Müslüman olan Sultanî Mektebi 1 Eylül 1868'de açıldı.”¹⁰

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde hiç kimse Batı'yı taklit etmek gibi bir düşünceyi açıkça ifade etmese de, modernleşme taklit midir sorusu akla gelebilir, kaynağı ve referansları düşünüldüğünde taklit olarak algılamak mümkündür.¹¹

Modernleşme, bugün bile tarihi tecrübeye rağmen üzerinde ittifak sağlanan bir konu değil; o gün de idarecilerden veya ilim dünyasından düşünce birliği beklemek boşa ümitlenmek olurdu. Bugün de modernleşmemiz gerektiğini savunanlar olduğu gibi, kendi modernleşmemizi kurgulamamız gerektiğini ifade edenlerin yanında, modernleşmeyi gereksiz olarak görenleri de unutmamak lâzım. Modern dünyada olup bitenler karşısında İslâm

¹⁰ Eşref Edib, "Avrupalılar Osmanlı Devletinin Temellerini Nasıl Çöktürdüler" Sebilürreşad, C.IV, İst., 1948, Kardeşler Bas., S.88, s.206-208.

¹¹ Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, Ötüken Neşr., İst., 1997, s. 101.

dünyası, XIX. yüzyılda modern dünyadaki gelişmeleri ne teslimiyetçi bir tavırla kabul etmiş, ne de kapılarını tamamen kapatarak sosyo-kültürel yapısı gereği kendi kültür dokusuna dayalı bir formül geliştirerek kendi yapısına uygun çalışmaları modernliğini üretmiştir.¹² Burada vurgulanmak istenen Osmanlının kendi modernleşmesini üretmesiyse, bu referans olarak mümkün değildir. Zira modernleşme sürecinin ürünü olarak akılcılık,¹³ pozitivizm,¹⁴ milliyetçilik son olarak da zamanımızda küreselleşme temelde dinî referanslarla uzlaşan değil, çatışan bir konumdaydı.

Modernite kendi değerler dünyasını getirirken diğer bütün değerlerle derin bir hesaplaşmaya girer. Dönüştürdüklerini kendine benzetmeye çalışır, dönüştürmediklerini ise inkâr eder. Müslüman tefekkürü moderniteye duyduğu aşağılık kompleksi sebebiyle geleceksel olanın alanını geçmişle sınırlar ve dinî olanı buraya dahil etmek ister.¹⁵ Modernleşme konusunda Fuat Köprülü 2 Mart 1329/1913 tarihli Tasvir-i Efkâr gazetesinde şöyle yazar:

“Bir memleketin icâbâtı, An’anâtı nazar-i itibare alınmayarak yapılan yenilikler, eski mevcutları büsbütün

¹² Ali Bardakoğlu, “Modern Hayat ve Din”, Diyanet Aylık Dergi, Mart 2007, S. 195, s. 3.

¹³ Batı Aydınlanma düşüncesi akli her türden otoriteye karşı koymanın bir aracı olarak görmüştür. (Kenan Gürsoy, “Aydın Kimliği Üzerine”, Diyanet Aylık Dergi, Mart 2009, S. 219, s.18.)

¹⁴ Pozitivizmin üç evresi var: İnsanlığın gerçekliği ön yargılarla izah ettiği Teolojik Evre. İkincisi: İnsanlığın gerçekliği makul olarak yorumlamaya çalıştığı ancak tasavvurlarının hakikati karşılayamadığı Metafizik Evre. Sonuncusu: Dogmatik varsayımların gerçek bilgilerle yer değiştirdiği Pozitif Evre. Pozitivizme göre dinin adı “İnsanlık dinidir, insanlık yegâne gerçektir; insan Tanrı yerine ikame edilmeye çalışılır. (Adnan Aslan, Pozitivist Din Anlayışının Çıkmazları, Diyanet Aylık Dergi, Temmuz 2007, S.,199, s. 10.)

¹⁵ Mehmet Erdoğan, “Din Gelenek ve Modernite”, Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2008, S. , s. 30.

ihlâlden başka bir işe yaramaz.” Aynı gün Samet Ağaoğlu da “Tanzimatçılığın İflâsı” adlı yazıda Tanzimat’ta yapılanların adem-i muvaffakiyete mahkum olduğunu yazıyordu.¹⁶ Yapılanlar kimseyi memnun etmiyordu; Tanzimat’ın savunucusu devlet adamları da hükümet mekanizmasında esaslı değişiklikler yapamadılar, mevcut müesseselere dokunamadılar. Mütereddî ve plansız, tezatlarla dolu bazı sathî ıslahatı başarabildiler. Aynen ibkâ ettikleri Şer’iye mahkemelerinin yanına nizamî mahkemeler açtılar. Bir taraftan fıkıh anlamına müstenîd bir mecelle vücuda getirirken bir cihetten, Avrupa kanunları esaslarına uygun, askerliğe, cezaya ve ticarete ait kanunlar tanzim ettiler.¹⁷

XIX. yüzyıldaki modernleşme çabaları genel hatlarıyla üç yönde gelişmekteydi;

Anayasal hükümetin oluşması, yönetime ağırlığını koyan entelektüel bürokrat kesimin ortaya çıkması, kadınların eğitilmesi.¹⁸ Tanzimat’ın amacını Fransız sefirlerinden Angelhard kısaca şöyle özetler:

“Tanzimat’tan maksad-ı umûmî, İslâm hey’et-i ictimaiyyesini asırlarca zamandan beri manen ve siyaseten ayrı yaşamış olduğu Hristiyan hey’et-i ictimaiyyesine yaklaştırmaktır. ¹⁹

Osmanlı’da Batılılaşma Avrupa karşısında geriye düşmenin sonucu olarak görülse de kendi iç dinamiklerinin harekete geçirdiği ve tabandan tavana bir gelişme veya aksiyon değil, “Tepeden inmedir”²⁰, bu ıslahatlarla o

¹⁶ Safa, a.g.e., s. 42.

¹⁷ Maarif, Tanzimat I, Maarif Matbaası, İst., 1940, s. 446.

¹⁸ Taşkiran, a.g.t., s. 7.

¹⁹ Edib, a.g.m., s. 73.

²⁰ “Osmanlı devleti merkezîyetçi bir devlettir, bu coğrafyanın bir emridir. Bu coğrafyada ya merkezîyetçi bir devlet olursunuz ya da varlığını tartışmalı hale getirirsiniz. Merkezîyetçilik ise, etkin bir kamu yönetimini ve kaynakların etkin kullanımını imkânsız hale getirir.

güne kadar halkın dînî inancı üzerinde etkin olan ulemanın rolü Batıcı lâik aydınların eline geçmiştir; onlar da dînî, ilerlemenin önünde bir engel görerek işe başlamışlardır.”²¹ Islahat bizim istediğimiz kendimize özgü bir pratik değildir, tam tersine kimliğimizi değiştirmeyi esas alan bir yabancılaşma olayıdır.²² Tahsin Görgün modernleşmeyi şöyle bir örnekle anlatır: Bir vücut düşünün ki, beyin bazı aksaklıklar gösteren tabiî kalbini değiştiriyor. Bu değiştirmenin neticesinde yeni “kalp” ile diğer organlar arasında bir dizi uyumsuzluklar ortaya çıkıyor, bunun üzerine beyin, uyumsuzluk kaynağının diğer organlarda olduğunu düşünerek, bu organların büyük kısmını, kalbe uygun bir şekilde değiştiriyor. Ancak bütün bu değişiklikler, kalp ile diğer organlar arasında olması gereken uyumu sağlayamadığı gibi, kalp vücudun asıl bünyesini oluşturan diğer hücrelerle gerekli alakayı da kuramıyor, yeni organlara ayak uyduramayan hücrelerin değişmesi ve dönüşmesi gerektiğini düşünen beyin, hücrelerin hepsinin kalbe ve diğer organlara uymamasını onların anladığı dilin, kalbin ve diğer organların kullandığı dil olmadığına bağlayarak, bu dilin değişmesini sağlama gayretine girişiyor. Bu gayret esnasında beyin de kendi kendini, kalp ve diğer yeni organların dilini gerektirdiği yönde değiştiriyor. Hücreler bildikleri dilden daha başka bir dil öğrenmeye zorlanıyor, yeni dili öğrenenler, bu dilin sunî kalbe ve

Hantal ve işlevsiz bir bürokrasi yaratır, çürümeyi ve yozlaşmayı kaçınılmaz kılar.” (Mümtaz’er Türköne, Türk Modernleşmesi, Lotus Yay.,Ank., 2006, s. 18.)

²¹ Hüseyin Subhi Erdem, “Modernite Karşısında Osmanlı”, Yeni Türkiye, Yıl:6 S.33, 701 Osmanlı III, Mayıs-Haziran 2000, Düşünce ve Bilim Yay., Ank. s. 163.

²² Kadir Canatan, Bir Değişim süreci Olarak Modernleşme, İnsan Yay., İst., 1995, s.9.

vücuda ithal edilen sunî parçalara tekabül etmesi dolayısıyla tabii çevreye yabancılaştıkları için, gerçeklikle alâkasını koparıyorlar. Diğer taraftan sunî parçalar da sabit olmadıkları, yani bizzat organizma tarafından beslenmediklerinden, yeni gelen organların ihtiyaçlarını karşılamak için sürekli yeniliyorlar. Bunu neticesinde yeni tabii bir dil ortaya çıkmadığı gibi, yeni dili öğrenenler eski dili de unutmuş olarak, birbirleriyle iletişim imkânını yitiriyorlar. Sunî parçalar arasındaki ilişki, dilsiz bir şekilde sürerken, diğer hücrelerin büyük kısmı, kendi kodlarını eksik de olsa kullanmaya devam ediyorlar ancak kelimeler tek anlamlı olmaktan çıktığı için, her kafadan bir ses, her sestem birçok anlam çıkmaya başlıyor. Kodun (dil referansları) değiştiğini önceleri fark etmeyen hücreler, yeni kodu eskisi gibi algılayıp anlamaya devam ediyorlar. Ancak zaman içinde bazı şeylerin değişmiş olduğunu fark edince, önce kendilerini beyin ve diğer organların tesiri dışında tutmaya çalışıyorlar; bunun çözüm olmadığını fark ettikten sonra ise; kendileri beyin de dahil olmak üzere, kalp, ciğerler vb. diğer organları oluşturmaya başlıyorlar.²³

Batı'dan değer olarak aldıklarımızın bünyemize ne kadar gerekli ve ne kadar faydalı olduğu çoğu kez hiç düşünülmemiştir; Modernleşme çabalarımızın sonucunda Batı'dan esen rüzgârlara her zaman kapımız açık olmuştur. Bu yüzden Batı ve İslâm Kültürünün değerlerinin teorik-pratik açıdan tahlile ihtiyacı vardır.

Yenilikçilerin Modernleşme Anlayışı

Tanzimat'ta mevzubahis olan değişim alanlarının tamamı devlet tarafından oluşturulan alanlardı.²⁴ Tanzimat'la başlayan, Cumhuriyetle devam eden Batılılaşma

²³ Görgün, a.g.m, s.37, 38.

²⁴ Taşkiran, a.g., s. 8.

sürecinde -Cumhuriyet sonrası dönem de dahil olmak üzere- devlet erkini kullanan bürokratik kesim, çalışmalarını genellikle taban desteği olmadan sürdürme gayreti içinde olmuştur. Temelde yeniliklere karşı çıkacak bir kesim mutlaka olabilirdi ancak, toplumun geneli dışlanarak, o toplumun iyiliği adına yapılacak çalışmaların ve sarf edilecek gayretlerin sonuca ulaşması mümkün değildir. Böyle bir süreçte, çoğunluğu teşkil eden kesim, gericilikle itham edildi ve dışlandılar.

Modernleşme askerî hayattan ekonomik hayata, siyasetten tarih ve sanata, hemen hemen bütün alanlarda etkisini her an hissetmek zorunda kaldığımız bir olgudur. Yüzümüzü Batı'ya döndüğümüz günden bu yana çeşitli kavramlarla ifade edilen bu durumun temelde değişmeyen esprisi, kurtuluşumuzun Batı'yı taklit etmekle, Batı'dan yararlanmakla, Batı'ya açılmakla mümkün olabileceği düşüncesidir. Oysa madalyonun diğer tarafını çevirince kalkınmak, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmak gibi masumane bir görüntü yerine, Avrupalılaşmak, Batılılaşmak gibi tarihî bir dünya görüşünün tezahürlerini görmemek mümkün değil.²⁵ Batı'dan ne alacağımızı, nasıl alacağımızı neden alacağımızı bilmeden yazılan örneklerden birisini aktarmak istiyoruz.

Ahmet Ağaoğlu Batı ve medeniyet kavramları ile ilgili zamanında yaşanan karamsarlığı “Üç Medeniyet” adlı kitabında şöyle anlatır: “Zaten medeniyet bölünmez olduğundan, onu tam almak istemeyenler ona çarpıyor, çöküyorlar. Yüzyıldan beri çabalayıp müspet sonuca varamadığımızın hep sebebi budur... Her şeyden önce samimi olmalıyız; Batı medeniyetinin bütünlük ve galebesini kabul ve itiraf ediyor muyuz? Ediyorsak, o galebeyi yalnız

²⁵ Kuran, a.g.e.,arka kapak.

ilim ve fenne ve hatta bazı siyasî ve ictimâî teşkilâta bağlamamalıyız. Batı hayatı tamamıyla bizim hayatımızın bütününe galebe çalmıştır; dolayısıyla kurtulmak, yaşamak ve varlığımızı devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın bütünüyle -yalnız elbiselerimiz değil- kafamız kalbimiz, görüş tarzımız, zihniyetimiz ile de ona uymalıyız; bunun dışında kurtuluş yoktur.”²⁶ Osmanlı aydını Batı’yı hep değerler üzerinden anlamaya ve kabul etmeye çalıştı; oysa Batı yöntemler üzerinde durdu ve yenilik adına ne yaptıysa Osmanlı, Batı’yı memnun edemedi, kurtuluş için çabalamar da devleti parçalanmaktan kurtaramamıştır.

Abdullah Cevdet’in²⁷ “Pek Uyanık Bir Uyku” adlı makalesinden kadının durumunu düzeltici tedbirler olarak ifade edilen cümlelerden alınan maddeler nasıl bir zihinsel savrulma yaşadığımızı da göstermektedir: “Padişah tek eşli olacak, cariye kullanmaya hakkı olmayacak, binicilik, yüzme ve güreş kadınlar için dahî teşvik edilecek, kadınlar diledikleri tarz ve biçimde giyinebilecekler, kızlar tahsilleri ve bekârlıkları süresince asla tesettür etmeyecekler, yaşlı ve âlim erkeklerle görüşüp kamu yaşamına katılacaklar ve görücülük kaldırılacaktır.”²⁸

Aradan uzun zaman geçmesine rağmen bugün bile kabullenmekte zorlanılacak tekliflerin, o zamanda sunulması, her şeye rağmen parçalanmaktan kurtarılamayan Osmanlı Devletinin, bu sürece nasıl itildiğini, topraklardan önce zihinlerin parçalandığının, cephede kaybetme sürecinin aslında gönüllerde değerlerin kaybından sonra başladığının oldukça bariz bir ifadesidir.

²⁶ Ahmet Ağaoğlu, Üç Medeniyet, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yay., İst., 1972, s. 13.

²⁷ İctihad Gazetesi, 21 Şubat 1328, No: 55.

²⁸ Danyal Köker, Türkiye’de Kadın Eğitimi ve Siyaset, Yüksek Öğrenim Kurumlarında Kadının Durumu Üzerine Bir İnceleme, Ank. Üniv., Sos.Bil. Enst.,Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1988, s. 62.

Osmanlı toplumunun kadim geleneği ile modernleşme öyle bir kavşakta kesiştiler ki, idare edenler ve toplum her ikisinden de vazgeçme ihtimali olmayan bir yere itilmişti. Artık karşı mevzilerde Batı ve onun temsilcileri değil, toplumun farklı katmanlarında öne çıkanlar yer tutuyordu. Bunlar, modernleşerek devleti geri kalmaktan kurtarma düşüncesinde olanlar ile kendimize, mazimize ve değerlerimize yabancılaşmadan bu badireden kurtulup devletin de böylece parçalanmaktan kurtulacağı düşüncesinde olanlardı. Osmanlının geri kalmasının nedenleri çok çeşitli idi. Fakat en temel nedeni Osmanlının Batı'da olan gelişmelere bigâne kalması, doğrusu bu gelişmeleri izlemek ve ilgilenmek durumunda kalmayışı idi. Düne kadar galip geldiği savaşlarda onur kırıcı mağlubiyetlerin alınması, ağır darbeler altında ezilmek de Osmanlıyı Batı'yı taklit ederse kurtulabileceği gibi bir sonuca itmişti.²⁹ Bu süreçte taklit belki de mecburiyetin sonucuydu, zira hazırlık yapılmadan yakalanılan bir süreçti; Osmanlının Arap ve Acem medeniyeti ile ilişkisini kesip Batılılaşması gerektiğini ancak bunu yapabilecek objektif ve sübjektif şartları oluşturamadığı düşünülüyor ve "Tanzimat'ın böyle bir değişikliği yapabilmesi için, memleket içinde Bacon, Luther, Descartes, Rousseau... gibi mütefekkirlerin yetişmiş olmaları yahut bunların eserlerinin lisanımıza nakil ve tercüme edilerek taammüm etmeleri lâzımdı... Fakat bizzat Tanzimat ricalinin büyük bir ekseriyeti bu fikir cereyanlarını kavramış olmadıkları gibi, memleket içinde bu fikirlerle beslenmiş bir mütefekkir zümre de mevcuttu"³⁰ şeklinde ifade ediliyordu. Kendi değerlerini referans alan ve süreçte ivme kazandıracak bir unsur olarak ele

²⁹ Aydın Sayılı, "Batılılaşma Hareketimizde Bilimin Yeri ve Atatürk", Belleten, C.I, S.2, Mayıs 1985, s. 309.

³⁰ Maarif, a.g.e., s. 445.

alınacağı değil, Batı'da ne varsa alınsın -bünye kabul eder mi etmez mi çok fazla kaygı taşımadan- düşüncesi Batılılaşmanın bir yenilik hareketi değil de, dönüştürme hareketi olarak algılandığını ifade etmektedir.

Modernleşmenin Gerekli Olup Olmadığı

Modernleşmenin kaçınılmaz olup olmadığı tartışmaları süregelse de, modernleşmenin dışında kalabilen bir toplumu gözlemlemek oldukça güçtür. Modern olan güçlü olarak değerlendirildiğinde modernleşme bir dayatmayı da kavram olarak içinde bulundurur. Toplumlar bu süreçte ya modernleşiyorlar ya da modernleşmek zorunda bırakılıyorlar.³¹ Bu Osmanlı açısından bakıldığı zaman, geldiği âlemlerle yöneldiği dünya arasındaki maksatın açıklığı ve kapatma çabalarındaki zorluğun da ifadesidir.

Yenilikçiler, kavramların masum olmadığını, medeniyetin Batı üstünlüğünün objektif bir ifadesi değil, ırkçılığın ve gururun ifadesi olduğunu anlayamadılar. Batı medeniyeti tarihi bu kibrin gölgesinde yazılmıştır. Doğu bu tarihin dışındadır. Kipling'in³² dediği gibi "Doğu doğudur, Batı ise batı; ikisi birleşemezler asla!" Doğu'ya Doğu olmak dışında bir çare kalmamaktadır.³³

Modernleşme yanlısı gönüllü bir kısım idareciler olmuş olsa da, Osmanlı'yı bu değişim sürecine iten kendi içinden kaynaklanan problemler de olmuştur. Bulgaristan'ın kurulması, Doğu Rumeli ile birleşmesi, Makedonya'da sonu gelmez karışıklıklar, Rum çetelerinin faaliyetleri, Girit ayaklanması, Sisam adasındaki kaynaşmalar,

³¹ Canatan, a.g.e., s. 39.

³² Joseph Rudyard Kipling, (1865-1936) Bombay doğumlu İngiliz şair ve kısa hikaye yazarı, romancıdır. 1865-1936 yılları arasında yaşamış, 1907'de Nobel Edebiyat ödülünü almıştır. www.egs.edu, www.ykykultur.com.tr

³³ Türköne, a.g.e., s. 25.

Ermenilerin bağımsız vatan rüyaları, Asya'da Kürt ve Avrupa'da tek dayanağı olan Arnavutların anarşi içine düşmeleri, Arap milliyetçiliğinin artık dinî olmaktan çıkıp siyasî bir nitelik kazanması, bütün bunlar geniş memleketlerde bulunan ve 15 milyon nüfusu olan, fakat ne ırk, ne din, ne dil, ne iktisadî hayat, ne de kültür birliği içinde olan Osmanlı devletinin hakikaten çöküşünü ifade ediyordu. Bununla beraber eskinin bir daha geri gelmeyecek şekilde kaybolduğu ve "istenmeksizin" kabul edilen yeninin işe yaramadığının sabit olduğu bir imparatorluğun, tedricî bir şekilde çöküşünden ahalisi arasında kimse şikayetçi değilmiş gibi görünüyordu. Hıristiyan ahali tamamıyla millî ülküleri için yaşıyor, kilise ve okulları için çalışmakla kendilerine bir meşgale buluyorlardı. XIX. yüzyılda aydınlarımız modernizmin tekliflerine kendi medeniyetleri adına karşı koyabilecek güçte değildir. Bu sıkıntılara rağmen hatt-ı humayûnlar, ferman ve iradeler Osmanlı'da mahallî siyaset vücuda getirememişti.³⁴

Tanzimat'ın bir ihtiyaç olup olmadığı tartışmaları hem uygulama döneminde, hem yaklaşık yüz yıl sonra hem de günümüzde devam ederken, sonuçları kazandırdıkları/kaybettirdikleri üzerinde de fikir ayrılıkları sürmektedir. Bu konuda örnek olması için aşağıdaki cümleleri aktarıyoruz.

"Tanzimat diye devletin bünyesinde yapılan bütün ameliyeler, ıslahat namı altında memlekete sokulan bütün nizamât ve müesseseler tetkik edilsin, husûle getirilmiş oldukları ictimâî ve siyasî neticeler nazarı itibara alınsın; görülecektir ki maddî manevî tahribattan başka hiçbir salâh eseri görülmemiştir. Tanzimat'tan esas maksat olan Hıristiyan hey'et-i ictimâîyesine yaklaştıkça dev-

³⁴ Yorgo, Osmanlı Tarihi C.V, Çev. B. Sıtkı Baykal, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik Yay. Ank., 1948, s.624.

letin hey'et-i ictimâiyesi bozulmuş, her şey kıymet-i asliyesini kaybederek, umumî sükût baş göstermiş, nekbet ve felâket alabildiğine artıp durmuştur. Zira ıslahat perdesine bürünen tahripçiler, hücumlarını hey'et-i ictimâiyenin en mühim noktasına, devlet ve milletin temelini teşkil eden dinî kavânîn ve müessesâta çevirmişlerdi.”³⁵ Eşref Edip, şu ifadeleri de Ali Fuat Bey'den aktarır: “Devletlerce ıslahat namı adı altında muhtelif devirlerde vukû bulan teklifler ve tazyikler, hep Hristiyanların hukuk ve imtiyazların tevsî-i maksadına müstenid olup ecnebilerin türlü türlü renklerle boyanmış resmî kitaplarında, türlü türlü namlarla intişar etmiş eserlerinde bir Avrupa meselesi şeklinde tasvir eyledikleri ıslahat meselesi, hakikatte Müslümanlık ve Hristiyanlık meselesinden ibarettir.”³⁶ Tanzimat'taki ıslahatın temelinde kültür değişikliği bulmak da mümkündür. 1839-1876 zaman diliminin temeli batı taklitçiliğidir. Osmanlı aydınları Batı'ya hayranlık duyuyorlar, kendileri ile onların aydınlarını kıyaslıyor, onları daha üstün buluyorlardı.³⁷ Islahat devirleri ise yapılaş gayesine göre şöyle tasnif edilir.

Birinci dönem 1255-1283 (1839-1867): Hristiyanlara hukuk temini, İkinci dönem 1283-1292 (1867-1875): Hristiyanların refahı, Üçüncü dönem 1292-1294 (1875-1878), Dördüncü dönem 1294-1312 (1878-1894), Beşinci dönem 1312-1320 (1894-1902), Altıncı dönem 1320-1324 (1902-1906)'ler Hristiyanlar için siyasî mevcudiyet tesisi gaye edinilmiştir.³⁸

Batılılaşmanın hem uygulama safhası hem de sonuçları ile ilgili olarak Arnold Toynbe'nin şu tesbiti önem-

³⁵ Edip, a.g.m., s. 73.

³⁶ Edip, a.g.m., s. 106.

³⁷ Kuran, a.g.e., s. 23.

³⁸ Edip, a.g.m., s. 107.

li ve ufuk açıcıdır: “Türklerin bu eski Batılılaşma hareketleri konusunda tarihin verdiği hüküm ‘her defasında yetersiz ölçülerle yetinildiği ve çok geç kalındığı’ şeklindedir... Bu asgarî dozdaki Batılılaşma politikası başarısız kalmaya mahkumdu ve nitekim başarısızlığa uğradı... Bunun sebebi ise şuydu: Bir uygarlık, bir hayat tarzı onu oluşturan tüm öğeleriyle bir bütündür. Eski Türk ıslahatçıları ise bu gerçekten habersizdiler.”³⁹ Batılılaşmanın neyi kapsadığı da aslında üzerinde durulması gereken bir konu Toynbe’nin anlatımıyla. Bir kere Batılılaşmanın en önemli unsuru “Siyasî Batılılaşma”dır. Bu endüstriyel alanda Batılılaşmadan daha zordur. Zira siyasetin ilgilendirmediği alan yoktur ve siyaseti yöneten aslında ülkenin tüm kurumlarını yönetir. Bu, devlet anlayışımızı, idarî mekanizmamızı Batı’ya uydurmamız Batı’yı örnek almamız demektir. Aslında diğer Batılılaşma teşebbüslerimizden çok önce başlamıştır siyasî batılılaşmamız. Gülhane Hatt-ı Humâyunu 1839 ile Mustafa Reşit Paşa Avrupa’da nüfuzlu devlet adamları ile kurduğu temaslar sonucunda Avrupa’nın üstünlüğünün sırrını, anahtarını “medeniyet” sözcüğü ile özetlemek kanısına varmıştı; bunu da “terbiye-i nâs ve icraat-ı nizâmât” olarak ifade ediyordu. Mustafa Reşit Paşa Osmanlı Devleti’nin vereceği kararın veya seçeceği temel ilkenin Batı uygarlığı çevresine girmek, Batı memleketleri ailesinin bir uzvu haline gelmek, Avrupa görüşünü, hayat felsefesini benimsemek olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁰ Mustafa Reşit Paşa siyasî ve sanayi açısından Batılılaşmayı öncelikle kültürel alandaki gelişmelerin bundan soyutlanamayacağını unutmuş mudur? Bunu net olarak görmek mümkün de-

³⁹ Sayılı, a.g.m., s. 311.

⁴⁰ Enver Ziya Karal, “Gülhane Hatt-ı Humayunu’nda Batının Etkisi, Belleten, Türk Tarih Kurumu Yay., C.XXVIII, 1964, s. 592, 593.

ğil ama toplum hayatı bir bütün olarak yaşar ve toplumla ilgili her gelişme, sadece o gelişmenin olduğu alanı değil, bütün alanları ilgilendirir.

Gerek Tanzimat gerekse Islahat kendi bünyemizin ihtiyacından ve kendi dinamiklerimizin harekete geçirilmesiyle ortaya çıkan bir yenileşme/modernleşme hareketi değil Batı'nın yüzyıllardır arayıp da ancak yakalayabildiği fırsat sonucunda Osmanlıya dayatmasından başka bir şey değildir. Gelişmeye ve yeniliğe ihtiyacımız elbette vardı: Ama bu bizden, bizim için ve bize göre olmalıydı. Batılılaşma aslında halk tarafından da bir ihtiyaç olarak görülmüyordu.

Fatma Aliye Hanım bunu şu ifadelerle dile getirir. “Şimdi bizde Fransızca bilen hanımların bulunduğu bir gerçek. Ancak onların birçoğu, özel öğretmenler aracılığıyla sırf alafranga usulde eğitim görmüş, Fransızca'yı da bilgisini arttırmak için değil, tam alafranga olmak amacıyla öğrenmişlerdir. Bu gibiler dinin hükümlerinden habersiz oldukları gibi millî geleneklerini de terk etmiş halde; tamamıyla alafranga yaşamaktadır.”⁴¹

Eğitime Etkileri

Osmanlı'nın son döneminde medreselerin içe kapanması, toplumsal ve siyasî hayatın çeşitli alanlarında kutsalın yedeklenerek iktidar mücadelelerinin sürdürülmesi, dinî kurumların zayıflığı, yobazlık, Batı'nın yaşadığı gibi dinî ve lâik alan ekseninde anlaşılacak ve çözümlenecek konular değildir. Bu çöken bir imparatorluğun dinî alanda yaşadığı inkıraz ve inhitâtın ortaya çıkan tezahürleridir.⁴²

⁴¹ Fatma Aliye, Osmanlı'da Kadın, Ekim Yay., İst., 2009, s.11.

⁴² Naci Bostancı, “Aydınlar ve Din İlişkisinin Tarihi Seyri Üzerine” Diyanet Aylık Dergi, Mart 2009, S. 219, s. 12.

Modernleşme özellikle tarihî süreçte, geleneksel olanın modern olana bakarak kendini ona uyarlama çabalarının adıdır. Tanzimat'la başladığı kabul edilen modernleşme sürecinde geleneksel kurumlar ve değerler fonksiyonlarını yitirirken, ulema sınıfının bundan etkilenmesi ve değer kaybına uğraması⁴³ ulemanın talebi değil, hem ilmiye sınıfı hem de ve medresenin sürekli geri planda bırakılma çabalarının sonucudur. Osmanlı İslâm tasavvurunun klasik manzarasını değiştiren modernleşme tecrübesi, hayatın muvazenesini de sekteye uğratar, yenilik arzuları hayata hâkim olur; bu süreçte geleneği korumak isteyenlerin sığındıkları en önemli liman dindir; din modernleşmenin önündeki büyük engellerdendir ve bu dönemde dinî eğitimin yapıldığı en önemli kurum da medresedir.

Modernleşme döneminden önce yaygın eğitim kurumu olarak Medreselere değinmek gerekirse: Medreseler Selçuklu ilim ve irfan müessesesi olmasına rağmen tarihi süreçte Selçuklunun devamı olarak değerlendirilebilen Osmanlı Devleti için de önemli bir eğitim kurumudur ve devletin ihtiyaçlarının göz önünde tutulduğu bir anlayışla gelişmesini sürdürmüştür.⁴⁴ Medreseler devletin adli ve idari konularda ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmiş şeyhülislâm, kazasker, müftü, müderris, kadı, imam, vazir, vs. yetiştirmiş bir bakıma devletin resmî politikası ve ideolojisinin temsilcileri olarak halk üzerinde etkili olmuşlardır. Devlet de hiyerarşik önemi haiz bu müesseselere her zaman değer vermiş ve onlara müdahaleden de-

⁴³ M. Ali Kirman, "Aydın Kimliği ve Aydın Sorumluluğu" Diyanet Aylık Dergi, Mart 2009, S. 219, s. 16.

⁴⁴ Kenan Yakuboğlu, Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi, Gökkuş, İst., 2006, s. 97.

vamlı sakinmiştir.⁴⁵

XIV. yüzyılın başından Fatih dönemine kadar büyük şehirlerden Bursa'da 25, Edirne'de 13, İznik'te 4 olmak üzere 42 medresenin kurulmuş olduğunu, aynı dönemde daha küçük şehirlerde ise 40 medresenin bulunduğu bilinmektedir.⁴⁶

Medreseler tekdüze tarif edilemeyecek fonksiyonel bir yapıdır. Medrese bir öğretim kurumu, yaygın din eğitimi kurumu, din adamı yetiştiren bir kurum, üniversite hatta akademik çalışma anlamında eğitim müesseselerini bünyesinde barındıran bir yapılanmadır. Bunlar çok meşhur olan Fatih, Süleymaniye, Darü'l Hadis, Darü'l Hilâfe, Sahn medreseleri olabildiği gibi, taşrada bir vilayet, bir kasaba veya köyde cami müstemilatında da medrese bulmak mümkündür.

Modernleşme döneminde eğitim alanındaki yenileşme çalışmaları daha çok yeni okullarda olmuş, buna karşılık medreseler daha çok içine kapanarak, bazen da değişikliklerden etkilenerek çalışmalarına devam etmişlerdir.

Osmanlı medreseleri Zadeğânlık sınıfı oluşturmasıyla⁴⁷ kapatılmaya doğru giden sürece ivme kazandırmış, ilmî payelerin babadan-oğula geçtiği ve liyakat değil, sadakat esaslı görevlendirmeler ve ötekileştirilen ve ıslahat çalışmalarına peşinen karşı çıkacağı teziyle kendi kaderine terk edilen kurumun kaçınılmaz sonu kapatılmak olmuştur. Medreselerin kendi iç dinamiklerindeki zafiyet dolayısıyla geriye düşme sürecini Gelibolulu Mus-

⁴⁵Ekmeleddin İhsanoğlu, "Sıbyan Mektepleri", Osmanlı Medeniyeti Tarihi I, Edit: Ekmeleddin İhsanoğlu, Zaman Yay., İst., 1999, s. 298.

⁴⁶İhsanoğlu, a.g.e., s. 235.

⁴⁷Mehmet Bulut, "Tevhid-i Tedrisat ve Diyanet Hizmetleri-I" Diyanet Aylık Dergi, Mayıs 2010, s. 47.

tafa Âli Efendi (1541-1599) “ilme rağbetin azalmasına, mevâlizâdelerin zuhûru ve kısa zamanda yükselmelerine, iltimasla ilmiye yoluna girilmesine, kadılık ve müderrisliğin rüşvetle verilmesine ve alimlerle cahillerin tefrik edilmemesiyle telif eserlerin azalmasına”, Kâtip Çelebi (1609-1657) “medrese tedrisatından aklî ve ri'yâzî ilimlerin çıkarılmasına”⁴⁸, Koçi Bey (ö. 1650) ise 1631’de IV. Murat’a sunduğu Risale’de “cahil ile alim arasında fark gözetilmeden müderrisliklerin para ve hatır gönül yolu ile lâyük olmayanlara verilmesi, başka deyişle mülâzemet yolunun bozulması, mülâzemetlerin çok verilerek sayıca fazla fakat yeteneksiz müderrisliklerin türemesine yol açılması, müderris tayininde para, hatır, gönül, kıdem, ya, soyun, öne çıkarılmasına”⁴⁹ bağlamaktadır. Koçi bey Risale’de şöyle devam eder; “Şeriatın devamı ilimle, ilmin devamı ulema ile dir. Padişahın yüce ataları zamanında ilme ilim adamına saygı ve ikram hiçbir devlette yoktu. Bunun meyvesi olarak nice güzel eserler ortaya çıkmıştır. İntizâm-ı hâl-i ulema, mühimmât-ı din ve devlettir (ulemanın durumunun düzenli olması din ve devletin en önemli işlerindedir). Bu sırada ise durumları çok bozuk, karışık ve perişandır. Eskiden bilginlerin en bilgilisi, en faziletlisi, en dindarı ve yaşlısı Şeyhülislâm tayin edilir ve daha sonra görevden alınmazdı. Onlar da çekinmeden gerçeği söyler, padişahlara güzel öğütler verirlerdi... Eskiden ilim öğrenip Dânişmend olmak isteyen önce ulemadan birine gider, ondan mahreç dersi okur, yeteneği görülünce bir başka müderrise gider, bu şekilde Hariçte, Dâhilde, Sahn’da uzun süre öğrencilik yapar, sırası gelince mülâzım olurdu... Giderek işe hatır karıştı, her şeye

⁴⁸ İhsanoğlu, a.g.e., s. 248.

⁴⁹ Yahya Akyüz, “Türk Eğitiminde Başlıca Düzenleme Çalışmaları,XIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 2002, s. 856, 857.

göz yumuldu hak etmeyenlere birçok mevkiler verildi, eski kanun bozuldu. Mülâzemetler satılmaya başlandı. Eskiden ulema Allah'tan korkar ve her söylediklerine uyarlardı. Ben İstanbul'a geldiğimde bir müderris bir yoldan geçse herkes büyük saygı ile ayağa kalkardı. Dışarıda gösterişsiz giyinirlerdi. Makam ve mevki peşinde değillerdi. Hak gözünde saygınlıkları büyüktü. O zamanlar âlim ile cahil bir tutulmazdı. Medreseler ilmî incelikleri ortaya koyanlar içindir. Mülâzemetler satılmazsa, hakkı olanlara verilirse, sayıları çok tutulmazsa, âlim ile cahil bir görülmezse, ilim yolu kısa zamanda düzelir. Ancak aldırış etmemekle âlem elden gider... Gerekli ıslahat yapılır, her iş ehline verilir, haksızlık zulüm, rüşvet kaldırılırsa, Padişahın bu hizmeti, dedelerinin hayırlı işlerinden de üstün ve binlerce cami ve mescid yapmaktan daha evlâdır.”⁵⁰ Verilen bu üç örnek medreselerin kapanma sürecine dahili katkı olarak değerlendirilebilir, ancak bu v.b. sebepler olmasaydı da medreseler kapatılır mıydı sorusuna cevap olabilir düşüncesiyle bir cümle aktarmak istiyoruz. “Medreselerin kapatılması, Türk inkılâbını koruyan, muhafazakâr ve aleyhtar yeni unsurların yetişmesine mani olan mühim bir hadisedir” denilmektedir.⁵¹ Medreselerin daha Tanzimat döneminde işlevsel olmadığını ve artık tarihten silinmesi gerektiğine inananlar da vardı.⁵²

Medreselerle ilgili toplu bir değerlendirme yapmak gerekirse; XVII. yüzyıldan itibaren merkezî otorite zayıflamaya başlamış, siyasî istikrar bozulmaya meyletmiş, derviş ve kahramanlık ruhunu diri tutan fetihler ve zaferler yerini hezimete bırakmaya başlamış, yok olmuş; Avrupa bu dönemde Osmanlı'nın ilk önce fark edemediği,

⁵⁰ A.y.

⁵¹ Refik Ahmet, “On Yıllık Mazimizizin Bilançosu”, Vakıf Gazetesi, 29 B.Teşri 1933, No:5679, İlavesi, s. 26.

⁵² “Maarif”, Tanzimat I, Maarif Matbaası, İst., 1940, s. 458.

sonra da fark etmek istemediği gelişmeleri, Rönesans'ı yaşamış, bütün bu olumsuz gelişmeler iktisadî ve sosyal çözülmeyi de beraberinde getirmiştir. Sonucunda bundan ilim adamları da medrese de olumsuz etkilenmiştir. İlimi teşvik eden ve ilim arayan anlayış gitmiş, yerine idare kendi, ilim adamları da maişet derdine düşmüştür.

Tanzimat'ta eğitimle ilgili sürece devam edecek olursak, devlet kendi teşkilâtlandığı yeni mektepler yoluyla imparatorluğun idarî teşkilâtında hizmet verecek memurları yetiştirmeyi birinci plânda hedeflemekteydi. Bu amaçla kurulan ve klasik dönemde devletin resmî politikasını halka yayma vazifesini icra eden medreselerin yerine geçmeye başlayan yeni mekteplerin fonksiyonları, özde medreselerden daha farklı bir mahiyette değildi.⁵³ II. Mahmut döneminde başlayan ve Tanzimat dönemi sonlarına kadar devam eden Osmanlı eğitim reformu veya eğitimde ıslahat çalışmalarının ana karakterini, geleneksel eğitimi elinde bulunduran medrese ve ulemanın tekeline kırmak oluşturuyordu. Bunun için önemli iki yol izlediler; birincisi medrese ve Sıbyan mektepleri dışında yeni eğitim kurumları açtılar, Tanzimat'ın ihtiyaç duyduğu memurlar bu okullardan yetiştirildi. İkincisi ise Sıbyan mekteplerinin ıslah çalışmalarıydı. Devlet böylece ulemanın elindeki iki alanı kontrol altına almış olacaktı. Medreselere karşı takınılan tavır Sıbyan mekteplerine karşı takınılmadı, çünkü uzun süren ıslah çalışmalarına rağmen başarılı sonuç alınamaması sebebiyle rüştiyelerin alt yapısını oluşturan bu okulların, o dönemde yerine yenilerinin açılması imkânsızdı. İbtidâiler -ki bunlar numune mektepler olarak adlandırıldı- açılınca Sıbyan mektepleri de geriye düşmüş oldu.

⁵³ İhsanoğlu, a.g.e., s. 300.

Sıbyan mektepleri ile ilgili çalışmaların başarısızlıkla sonuçlanmasının sebebi de aslında Tanzimatçıların diğer alanlarda yaptıkları değişikliklerin rahatça uygulamaya konulması ve mutaassıp çevreden gelebilecek tepkilerin hesap edilmemesinden kaynaklanmaktaydı. Her defasında yayımlanan nizamnâmelerdeki hedeflere varmada uğranılan başarısızlığa rağmen “usûl-ü cedîd”le eğitim yapacak Rüştiyelere öğrenci, Sıbyan mekteplerinden yetişeceği için bu çalışmalara ısrarla devam edildi.

Gayr-i müslim cemaatlerin bütün imtiyazlarını, bilhassa Islahat fermanı ile her devirden fazla tanıyan Tanzimat, bu cemaatlerin maarif sahasında ilerlemelerini adeta kolaylaştırdı.⁵⁴

Osmanlı coğrafyası, özellikle Anadolu, tarihin hiçbir döneminde doymuş, refaha ermiş bir toplum barındırmadı. Belki de Osmanlının yönünü hep Batı'ya çevirerek Doğu'yu kaderine terk etmesi de bundandır. Bu coğrafyada rahat etmenin asgarî iki şartı vardır: Güçlü devlet ve güçlü ordu.⁵⁵ Tanzimatçıların, ıslahatçıların ya da yenilik taraftarlarının, yenileşme hareketini Mühendishane-i Bahr-i Humayûn'dan başlatmaları⁵⁶ toplumsal tepkinin hafifletilmesi kadar, tarihî zihin altyapısından gelen bu düşünce de olabilir. Bu topraklar zayıflığı hiçbir zaman kabul etmemiştir. Osmanlı, enerjisini tarihi boyunca orduyu ve savaşları finanse etmek için çabalamış, çoğu zaman eğitim ikinci plâna itilmiş, son döneme gelinceye kadar eğitim ve öğretim vakıfların desteği ile yürü-

⁵⁴ Maarif, a.g.e., s. 446.

⁵⁵ Türköne, a.g.e., s. 17.

⁵⁶ Mühendishane-i Bahr-i Humâyûn'dan önce 1734'de askeri okul Hendeshane açılır, ancak kısa süre sonra kapanır. (Yahya Akyüz, “Türk Eğitiminde Başlıca Düzenleme Çalışmaları, XIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 2002, s. 857.)

tülmüştür.

Osmanlılarda eğitim ve öğretim alanındaki ilk ıslahat girişiminin, II. Mahmut tarafından ilân edilen 1824 tarihli fermanla başladığı kabul edilir.⁵⁷ Bu aslında medresenin işe yaramadığının ve sistemin artık yeni bir eğitim kurumuyla birlikte yeni bir insan tipine de ihtiyaç duyduğunun ilk ilânıydı. Şartların zorlamasıyla ortaya çıkan bu durum aslında Cumhuriyete kadar devam edecek bir ikilemin de önünü açıyordu. Osmanlı Devleti ne eskiyi (medreseyi) kapatıp yoluna devam edebiliyor ne de yeninin (mektebin) neler getireceğini kestirip tek başına yeniyiyle yoluna devam etme cesareti gösterebiliyordu. Buna rağmen de yeni okullar açılmaya başlanmış; 1793'te Mühendishâne-i Bahr-i Humâyûn, 1827'de Tıbbiye, 1834'de Mekteb-i Harbiye açıldı. Bu yeni sisteme göre açılan okullarda müfredat ve öğretmen ihtiyacı da Batı'dan karşılanmıştı.⁵⁸

Sıbyan mekteplerine gelince, bu mekteplerin amacı din öğretmektir. İlmin Kur'an ve Hadislerde methedilmesi, ilme hizmetin ulviyetinden bahsedilmesi hayır sahiplerini bu yolda gayrete sevk etmiş ve ilk fırsatta camilerin yaynında, imkân olmazsa müstakil yerlerde Sıbyan mektepleri açılması cihetine gidilmiştir. Sıbyan Mektepleri Osmanlı eğitim sistemi içerisinde ilköğretim okulu olarak değerlendirilebilir. "Mektep", "Küttâb," yoksul çocuklar için açılmışsa "Küttâb-ı Sebîl" veya "Mekteb-i Sebîl" denilirdi. Yazı öğretilen yer anlamında isimlendirme yapılması muhtemelen burada yazı öğretilmesi ve temel İslâm bilgileri öğretilmesinden kaynaklanmaktadır. Tanzi-

⁵⁷ Necdet Sakaoglu, Osmanlıdan Günümüze Eğitim Tarihi, İst., 2003, s.59.

⁵⁸Süleyman Hayri Bolay ve Komisyon, Türk Eğitim Sistemi Alternatif Perspektif, T.D.V., Ank.,1996, s. 19.

mat'tan önce Sıbyan mektebi de olsa pek az miktarda kız ve erkek birlikte okuyorlardı. Sıbyan mekteplerinin kız-erkek karma eğitim verenleri olduğu gibi kız çocukları için hocalık yapan kadının evinde açılmış olanlar da vardı. Kadın hocalar hafız, Subha-i Sıbyan, Tuhfe-i Vehbi gibi o devirlerde klasikleşmiş kitapları okuyanlardan teşkil ediyordu. Erkek hocaların ise Arapça Sarf, Nahiv, Edebiyat, Mantık, Mubahase, Tedris Usulü, Kelam ve Riyaziyat derslerini okumuş olmaları şart koşuluyordu. Bu mekteplerde asıl olan hocanın medrese tahsili görmüş olmasıdır. Bu hoca, caminin ya imamı ya da müezziniydi. Bu okulların imkânları çok iyi değildi; 1. sınıfında kum üzerine parmakları ile yazı ve rakam yazmak iki harfli rakamlarla hesap ve iki kelime ile elif cüzü okumak öğretiliyordu.

Okula başlama yaşı konusunda resmî bir emir bulunmamakla beraber, genellikle 5-6 yaşlarındaki kız ve erkek çocukların devam ettikleri okullardır. 1824'de II. Mahmut döneminde "Talim-i Sıbyan Fermanı" ile çocukların ergenlik çağına gelmeden önce Sıbyan mekteplerine gitmeleri şart koşulmuş, çocukların Sıbyan mekteplerinden önce işe verilmemeleri, esnafın da bu çocukları çırak olarak almamaları belirtilmiştir. Bu ferman İstanbul dışındaki mektepler için geçerli değildir. Sıbyan mektebine talebe "Amin Alayları ya da Bed'i Besmele Merasimi" denilen bir törenle başlardı.* Sıbyan mekteplerinde bugünkü birleştirilmiş sınıflardakine benzer bir eğitim anlayışından bahsedilir. Çok önemli bir husus da hayat boyunca lazım olacak bazı el becerilerinin de kazanılmış olmasıdır. 1838 deki ıslahat çalışmaları sonucunda Sıbyan mekteplerinde de hem program hem sınıf açısından bir

*Bed-i Besmele denilmesinin sebebi ise; Şeyhü'l İslâm'ın merasimin ardından çocukların muvaffakiyeti için dua etmesidir.

düzenleme yapıldı. İstanbul'da Cumhuriyete kadar 1300 civarında Sıbyan mektebi varken bu sayı 1924'e gelindiğinde sadece 364 tü. 1847 de eğitim alanında Usûl-u Cedîde'ye geçilmesi hazırlıkları üzerine 1862 den sonra bazı Sıbyan mektepleri "İbtidâi" olarak adlandırıldı. Sıbyan mektepleri klasik yöntemle de eğitim yapan, İbtidâi Mektepler ise modern usulle eğitim yapan okullar olarak kabul edilebilir. 1882'de Sıbyan mekteplerinden sorumlu Mekâtib-i Sıbyaniyye Dairesi, Mekâtib-i İbtidâiyye Dairesi'ne dönüştürüldü. 1856'ya gelinceye kadar Sıbyan Mekteplerinde kız-erkek birlikte eğitim görürlerken, bu tarihten sonra 6 yaşına geldiği hâlde Sıbyan Mektebinde okuyan kız öğrencilerin İnas mekteplerine sevki istenmiştir. Böylece kızların ileride İnas Rüşdiyelerine gitmelerinin önü açılmış oluyordu.

Sıbyan mektepleri ile ilgili yayımlanan ilk ferman-da kendisini Müslüman kabul eden herkesin dini kuralları öğrenmesinin gerekliliğinden bahsedilir. Geçimi temin ederken çocukların dinlerini öğrenmeden çırac olarak usta yanına verdiklerinden bahisle çocukların önce Kur'an'ı tecvidle okumayı öğrenmelerini, ilmihal bilgilerini talim etmelerini daha sonra çırac olarak verilmelerinden bahseder, buna uymayanların cezalandırılacağı anlatılır, ancak eğitim alanında bir yenilik getirmemektedir.⁵⁹

II. Mahmut döneminde Sıbyan mektepleri ile ilgili ikinci çalışma ise Meclîs-i Umûr-u Nâfia tarafından ıslahat raporu hazırlanmasıydı. Rapor önce idarî meclislerde tartışılır; üzerinde düzenlemeler yapılır ve padişahın izniyle uygulamaya konulur. Bu çalışmanın eğitim ve öğretim alanına getirdiği yenilik, Sıbyan mekteplerinin üzerinde sınıf-1 sâni açılması ve açılacak yeni sınıfların Rüş-

⁵⁹ Aziz Berker, Türkiye'de İlköğretim, Ank., 1945, s. 3.

tiyeye öğrenci yetiştirecek olmasıdır. Bunlar daha sonra İbtidâî adıyla eğitim tarihimize geçen okullar olacaklardır. Bu sınıflarda genellikle Ahlâk Risaleleri Tuhfe-i Vehbi, Birgivi, Sübha-i Sıbyan okunacaktı; ancak bu çalışmadan da diğerleri gibi sonuç alındığı söylenemez.

Sıbyan mektepleri ile ilgili bu dönemde üçüncü çalışma Abdülmecid zamanında yapılmıştır. 13 Ocak 1845 de okunan Hatt-ı Humâyun ile padişah cehaletle yeterince mücadele etmek için gerekli reformların yapılmadığından bahisle devleti idare edenleri suçluyordu. Sonucunda Meclis-i Vâlây-i Ahkâm-ı Adliye 1 Mart 1845 kararı ile eğitim konularını görüşmek amacıyla Meclis-i Muvakkat'ın kurulmasını kararlaştırdı. Meclis geçiciydi ve Sıbyan mektepleri ile ilgili bir lâyiha hazırladı, görevini Meclis-i Maarif-i Umûmiye'ye devrederek görevini tamamladı. Yeni meclis 8 Nisan 1847 de Sıbyan mekteplerinde öğretmenlik yapacaklarla ilgili bir talimatta temel eğitimle ilgili hususlara vurgu yapar. Altı yaşındaki çocuklara okul mecburidir; okula çocuklarını göndermeyenler takip edilecek ve cezalandırılacak, bundan sadece çocuğunun akâid-i diniyyesini öğretmesi şartıyla, işlerinde çocuğunun yardımına ihtiyaç duyanlar istisna ediliyordu. 1847 Talimatı ile ilk kez kız ve erkek çocuklar imkân olan yerlerde ayrı okullarda eğitim görmeye başladılar. Ortaöğretim imkanı da aslında bu dönemde sağlanır. Erkek Rüşdiyelerin açılıp yaygınlaştırılmasından sonra gene bu dönemde Kız Rüştiyeleri açılmaya başlanır.⁶⁰

Sıbyan mekteplerine de bir program dikte ediyordu. Programla Elifba dersinde harfler grup grup öğretilecek, sonra “supara” denilen Kur'an cüzleri Amme'den başlanarak ve Ahlâk Risaleleri okunması emrediliyordu.

⁶⁰ Muammer Demirel, “Türk Eğitiminin Modernleşmesinde Rüştiye Mektepleri”, Türkler C.XV, Ank., 2002, s. 54.

Yazı dersi, İlmihal dersi, Türkçe Tecvid dersi ve Hafızlık dersi verilmesi isteniyordu. Okuma yazma becerisi kazanılması için, Arabistan'da kullanılan taş levha gibi bir düz satır da ilk defa yazı tahtası olarak kullanılacaktı. Bu talimat da Sıbyan mekteplerinin ihtiyaç duydukları gelirler konusuna çözüm getirmiyordu. Öğretmenler hem maaşlarını hem de ihtiyaç duyulan malzeme temini için 1-12 kuruş arası yardım isteyeceklerdi.⁶¹

Sıbyan mekteplerinde eğitim ve öğretimin sisteme oturtulması konusunda en önemli talimatnâmelerden biri de 1847 de yayımlanandır. Okullarda Türkçe okuma yazma etkinlikleri yer almakta, derslerin nasıl işleneceği izah edilmekte, okulların öğretim süresi ve devam durumu disiplin konuları, öğrencilerde aranan özellikler ve okul personelinin gelir durumu vb. hususlar talimatnâmede yer almaktaydı. Okulların çoğaltılması da tavsiye ediliyordu, ama imkânlardan bahsedilmiyordu. Bir de bu okulda kimler öğretmenlik yapacak belli değildi. Bu talimatnâmede birkaç husus dışında öncekiler gibi uygulanamadı. Çünkü bu talimatı uygulayacak eğitim sistemi ortada yoktu.⁶²

İlköğretimde zorunlu eğitim dönemi 1838 yılında yayımlanmış Meclis-i Umûr-u Nâfia lâyihasında da vurgulanmış ve bu dönem için başlangıç yaşı 4-5 olarak tespit edilmiştir.

Maarif Nezaretinin 1857 de kurulmasıyla Sıbyan mekteplerinin durumu yeniden ele alındı. 1862 de yeni bir düzenlemeye girişildi. Bu girişim Meclis-i Maarif-i Muhtelid, Maarif Nezareti ve Meclis-i Ahkâm-ı Adliye ara-

⁶¹ Kerim Sarıçelik, Konya'da Modern Eğitim Kurumları, Çizgi Yay., Konya, 2010, s. 10, 11.

⁶² Cahit Yalçın Bilim, Tanzimat Devri'nde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839-1876), Eskişehir Anadolu Ü., Yay., 1984, s.37.

sında uzun süren görüşmeler sonucunda Nisan 1863'de yayımlandı. Öncelikle İstanbul'da 12 okul tespit edilecek, sonra bunların çevresinde her okula iki okul daha eklenecek ve böylelikle 36 okulda yeni usulle tedrisat yapılacaktır. Okullara birer taş levha taş kalem ve divit parasız dağıtılacaktır. Öğretmenlere haftalık yüz kuruş maaş bağlanacaktır. Aslında bunlar bir yenilik olarak görülse de 1846 ve 1847 de uygulamaya konulmak istenen talimatnâmelerin pratikte realize edilmesinden başka bir şey değildi.⁶³

Bu gayretler neticesinde kısmî de olsa İstanbul'da Rüştüye öğrenci hazırlayan Sıbyan mekteplerinin sayısı artmış, düzenlemeler belli ölçüde de olsa hedefine ulaşmış sayılırdı.⁶⁴

1868'de kurulan Mekâtib-i Sıbyan-ı Müslime komisyonu 1868 ıslahat çalışmalarına on maddelik bir lâyiha ile katıldı. Bu çalışmanın en önemli maddesi, Mâlumât-ı Nâfia Risâlesi Tâlimi, Türki Muhtasar Coğrafya Tâlimi, Âmâl-i Erbaa ve İmlâ derslerinin Sıbyan mektepleri programına dâhil edilmesiydi. Tabi sadece dersleri programa koymak yetmezdi; bu dersleri okutacak öğretmenler de sınava tabi tutuldu. Ancak sınavda başarılı olan olmayınca bu kez öğretmenleri yetiştirecek bir okula ihtiyaç vardı; böylece iki yıl süreli Dar'ül Muallimîn-i Sıbyan 1858 de açıldı.⁶⁵

Bütün bu özetlenmeye çalışılan ıslah çalışmaları, genellikle hazırlıksız, plânsız, maddî imkânların düşünülmediği sonuçsuz gayretlerden başka bir şey değildir. Her dönemde hem fiziki imkânlar hem de öğretmenlerin

⁶³ Bayram Kodaman, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi, Türk Tarih Kurumu Yay., Ank., 1988, s. 62.

⁶⁴ Bilim ,a.g.e., s. 13.

⁶⁵ Cemil Öztürk, Türkiye'de Dünden Bugüne Öğretmen Yetiştiren Kurumlar, Ank., T. Tarih Kurumu Yay, 1996, s. 12-13.

niteliği eğitimle ilgili yapılacak çalışmalarda göz ardı edilmemelidir.

1 Eylül 1869 tarihli Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi Sıbyan mektepleri ile ilgili önemli bir talimatnamedir. En önemli özelliği ise diğer Nizamnamelerin önce İstanbul'da yürürlüğe konulup, başarısız olunca da diğer bölgelerde herhangi bir gelişme sağlanmamış olmasıyla yeni bir çalışmaya ihtiyaç duyulmasına rağmen, bunda bütün bölgelerde uygulanmak üzere nizamnamenin düzenlenmiş olmasıdır.⁶⁶ Osmanlı döneminde kadınlar, sadece sıbyan mekteplerinden yararlanabilmekte, daha fazla bir eğitime ihtiyaç duyulmamaktaydı. İdareci ve aydın kesimden kimselerin kızları, ailelerinin desteği ile özel dersler alabilmekteydi.⁶⁷ Daha önceki nizamnamelerde özel olarak yer bulamayan kadınların, bu nizamnameye kadar nasıl eğitim aldığı konusu ise Osman Ergin tarafından şöyle özetlenir: “ Bunlar Frenklerin otodidakt yani kendi kendine tahsil etmiş adam şeklinde yetişiyor ve bu tahsil yerlerinin başında camiler, tekkeler ve hükümet daireleri, kütüphaneler, vezir ve zenginlerin konakları, âlim ve mütefekkirlerin evleri gelir.”⁶⁸

Nizamnamenin maddeleri şöyle özetlenebilir:

1. İhtiyaca göre her mahalle ve köyde, gerekirse iki mahalle ve iki köyde bir Sıbyan Mektebi açılacak, ahalisi karışık mahalle ve köylerde biri İslâm, diğeri gayr-i müslim iki okul açılacaktır. (Madde: 3)

2. Sıbyan mekteplerinin her türlü gideri ait olduğu toplum tarafından temin edilecektir. (Madde: 4)

⁶⁶ Reşat Özalp, Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923), İst., 1982, s. 165.

⁶⁷ Şefika Kurnaz, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadınların Eğitimi. <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler> 10.02.2012.

⁶⁸ Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, C.II, Osmanbey Mat., İst., 1942, s. 315-316.

3. Öğretmenlerin seçimi ve atanması bu Nizamnameye göre yapılacaktır. (Madde: 5)

4. Sıbyan mekteplerinin öğretim süresi dört yıldır ve dersler iki grup olarak okutulacaktır. Birinci grup: Usûl-ü Cedîde vechile Elifba, Kur'an, Tecvid, Ahlâka Müteallik Resâil, İlm-i Hâl, Yazı Tâlimi, Muhtasar Fenn-i Hesap. Gayr-i müslim Sıbyan mekteplerinde din kuralları kendi ruhanî reisleri marifetiyle okutulacaktır. İkinci grup dersler ise: Muhtasar Tarih-i Osmanî, Muhtasar Coğrafya, malumât-ı nâfiây-ı câmi Risale'dir. Bu dersler gayr-i Müslimlerin kendi lisanlarında okutulacaktır. Kur'an ezberlemek isteyen öğrenciler bir süre daha okulda kalabilecekleridir. (Madde:6)

5. Derslerin değiştirilmesi için mahallin maarif meclisi Maarif Nezaretinden izin alması, bu izin Meclis-i Kebir tarafından onaylaması gerekmektedir. (Madde: 7)

6. Dini Bayramlar ile padişahın tahta çıkış günlerinin yıldönümü hariç okullar açık olacak, sabah ve öğleden sonra dersler devam edecektir. Tahsil çağındaki çocukların okula devam etmesi zorunludur. Kızlar için 6-10, erkekler için 7-11 zorunlu eğitim çağıdır. (Madde: 8-9)

7. Okula devam edecek çocuklar İhtiyar Meclisleri tarafından tespit edilecek, liste mühürlenerek öğretmene teslim edilecektir. Okula gelmeyen öğrenciler muhtara bildirilecek, muhtar İhtiyar Meclisi huzurunda veliyi uyaracaktır. Veli üç kez uyarıldığı halde çocuğu okula gelmezse durumuna göre 5 ile 100 kuruş arası ceza kesilecektir. (Madde: 10-11) Okul çağına geldiği halde hasta olanlar, çalışmak zorunda olanlar, yarım saat mesafede okul olmayanlar, öğrenci fazlalığından kayıt yaptıramayanlar, evlerinde özel ders alanlar bu mecburiyetten muaf tutulmuşlardır.

8. Sıbyan mektebini tamamlayanlar imtihansız Rüştüye gidebilecektir. (Madde: 14)

9. Mahallede iki Sıbyan mektebi varsa mahzuru yoksa birisi kızlara birisi erkeklere ait olacaktır. Bu mümkün değilse ayrı ayrı oturmak kaydıyla kız-erkek aynı sınıfta okuyabilecekleridir. (Madde: 15)

10. Sıbyan mektebi öğretmenleri mümkün olduğu ölçüde bayanlardan olacak, olmazsa dikiş öğretmenleri bayan, diğerleri yaşlı ahlâk sahibi erkeklerden olabilecek. (Madde: 16)

11. Kız Sıbyan mektepleri için geçerli olan kurallar erkek mektepleri için de geçerlidir. (Madde: 17)

12. Okullarda öğrenciler tembellik ve uygunsuz hareketleri sebebiyle dövülmeyecektir. (Madde: 130)

13. Her yıl İhtiyar Meclisi huzurunda iki imtihan yapılacak, ilk imtihan bir üst sınıfa geçmek için yapılacak, diğeri ise mezuniyet için yapılacak ve başarılı olanlar Rüştüye devam edecektir.

14. Sıbyan mektebi öğretmenleri Darü'l Muallimîn-i Sıbyan mezunu olacak ya da imtihanla şهادetname almış olanlardan olacak; bu da ancak belgelendirmeleri suretiyle kabul edilecek. (Madde: 180)⁶⁹

Özetlersek bu nizamname ile genel bir düzenleme amaçlanmış, Sıbyan mektebine devam mecburiyeti getirilmiş, dîni dersler yanında Tarih, Coğrafya, Hesap gibi derslerde müfredatta yer almış, merkezî bir sistem kurulması amaçlanmıştır.⁷⁰

Bu nizamnamenin de diğerleri gibi amacına ulaştığını söylemek oldukça güçtür. Ülke geneline yaygınlaştırılacak Sıbyan mektepleri ile ilgili ne okul, ne öğretmen, ne

⁶⁹ Özalp, a.g.e., s. 165-197.

⁷⁰ Kodaman,a.g.e., s. 63.

de okuldaki materyal temini açısından devlet hiçbir yükümlülük altına girmemekte, okul giderleri tamamen mahalle halkına bırakılmaktadır. Oysa yüzlerce yıl eğitim programlarının hazırlanma aşamasında yer almamış bir halkın, bu seferberliğe bir anda katılmasını beklemek oldukça saf dillilik olur.

Bu mekteplerde Darü'lmuallimîn mezunlarının öğretmenlik yapması öngörülmektedir; ancak İstanbul'da bulunan tek Darü'lmuallimîn senede otuz mezun vermektedir. Bu teşebbüs aslında, Darü'l muallimîn mezunlarının istihdama yetmeyeceğini bile bile medrese mezunlarını hem saf dışı etmek hem de onları bu ıslahat programlarına dahil etmemeyi amaçlamaktadır.

Bu dönemin eğitimle ve diğer alanlarla ilgili en önemli yenilikleri, ilk kez ilköğretimin zorunlu hale getirilmesi, ilk olarak Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi ve ilk gazete Takvîm-i Vekâyî'nin bu dönemde çıkmasıdır.

Osmanlıda yenilik çalışmaları eğitimden başlamıştır. Yenilik de resmî zaman olarak Tanzimat'la başlar. Çünkü eğitim devleti felâkete giden yoldan kurtaracak çare olarak görülmüştür. İlköğretimi yaygınlaştırmak, rüştiye sayısını çoğaltmak, Osmanlı uluslarını kaynaştırmak, bir yandan da Batı'nın eğitim sistemindeki kurumları alarak oradaki gibi bu sahada uzman adam yetiştirmek hedeflenmiştir.⁷¹ Ancak zaman zaman Batı'da ne varsa aynısını almak veya taklit etmek sosyal bünyede rahatsızlıklara sebep olmuştur.

Sonuç

Eğitim, milletlerin ilerlemesini sağladığı gibi plânlama ve uygulamada yapılan hatalar dolayısıyla geri kal-

⁷¹ Songül Keçeci Kurt, Osmanlı'da Kadın Eğitimi, Hazine Yay., İst., 2011, s. 86.

masına da sebep olabilir. Sistem, uygulandığı toplumu ayakta tutan temel dinamiklere ve kültürel öğelere yer verdiği, çağın gerekleriyle uzlaşabildiği ölçüde başarılı olabilir. Toplumun maddî ve manevî dayanaklarını göz ardı eden ve çağdaş gelişmelerin gerisine düşen eğitim, muhatap kitleye fayda yerine zarar verir.

Eğitim, bilimin konusu olduğu kadar siyasetin ve ekonominin de ilgi alanı olmuş, hatta zaman zaman bilimden çok, siyasetin ve ekonomik çevrelerin eğitim üzerinde daha fazla etken olduğu görülmüş, eğitim planlamalarının bilimsel verilerle örtüşmediği tecrübeler de yaşanmıştır. Osmanlı ıslahat çalışmalarında bahsedilen kısır döngülerin yaşanmasının temel sebeplerinden birisi de, yerel ihtiyaçların değil, bazen siyasetin, bazen Batılılaşma düşüncesinin dayatması, bazen da geri kalışın sebebinin tamamen Batı'dan uzak kalmak olduğu varsayılarak düzenlemelerin yapılmış olmasıdır.

Küreselleştikten bahsettiğimiz bir dünyada dış etkenlerden uzak, kendi içine kapanık bir eğitim planlaması nasıl bizi dünyadan koparırsa, bizi biz yapan, maddî, manevî, kültürel değerlerimizin göz ardı edildiği düzenlemeler de nesiller arası kopukluğa, anlaşmazlıklara ve çatışmalara sebep olur. Üzülerek belirtelim ki toplum olarak zaman zaman bu tecrübeleri yaşadık. Belki de bugün hâlâ belli bir sisteme sahip olamayan ve 3-5 yılda bir radikal değişikliklerin yapıldığı eğitim sistemimize, kısmen de olsa XVIII. asırda başlayan hazırlıksız eğitim planlamalarının, ihtiyaçtan kaynaklanmayan düzenlemelerin etkisi olduğu söylenebilir.

Osmanlı özelinde sonuca bakıldığı zaman “modernleşerek kurtulalım” düşüncesiyle geçirilen yaklaşık yüz elli yılsonunda koca bir imparatorluktan modernleştiğini düşündüğümüz Cumhuriyete geldiği görülecektir.

Modernleşme çöküş sürecini yavaşlatacağı ya da durduracağı yerde ivme kazandırmış ve Batı'nın öteki düşüncesinin realite de yansması da böylece görülmüştür.

Modernleşme Osmanlı açısından kendi ihtiyaçlarından doğan, kaynağı kendisi olan ve sosyal hadiselerin gelişimi açısından değerlendirildiğinde taban desteği bulan bir düşünce değildir. Dönem olarak düşünürsek gerek Tanzimat gerekse Islahat kendi bünyemizin ihtiyaçından ve kendi dinamiklerimizin harekete geçirilmesiyle ortaya çıkan bir yenileşme/modernleşme hareketi değil Batı'nın yüzyıllardır arayıp da ancak yakalayabildiği fırsat sonucunda Osmanlıya dayatmasından başka bir şey değildir. Gelişmeye ve yeniliğe ihtiyacımız elbette vardı; ama bu, bizim için, bize göre ve bizden olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- AĞAOĞLU, Ahmet, Üç Medeniyet, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yay., İst., 1972.
- AHMET, Refik, "On Yıllık Mazimizin Bilançosu", Vakit Gazetesi, 29 B.Teşri 1933, No:5679, İlavesi.
- AKYÜZ, Yahya, "Türk Eğitiminde Başlıca Düzenleme Çalışmaları, XIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 2002.
- ALİYE, Fatma, Osmanlı'da Kadın, Ekim Yay., İst., 2009.
- ASLAN, Aslan, Pozitivist Din Anlayışının Çıkmazları, Diyanet Aylık Dergi, Temmuz 2007, S.,199.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Modern Hayat ve Din", Diyanet Aylık Dergi, Mart 2007, S. 5.
- BERKER, Aziz, Türkiye'de İlköğretim, Ank., 1945.
- BOLAY, Süleyman Hayri ve Komisyon, Türk Eğitim Sistem

- i Alternatif Perspektif, T.D.V., Ank.,1996.
- BOSTANCI, Naci, “Aydınlar ve Din İlişkisinin Tarihi Seyri Üzerine” Diyanet Aylık Dergi, Mart 2009, S. 219.
- BULUT, Mehmet, “Tevhid-i Tedrisat ve Diyanet Hizmetleri-I” Diyanet Aylık Dergi, Mayıs 2010.
- CANATAN, Kadir, Bir Değişim süreci Olarak Modernleşme, İnsan Yay., İst., 1995.
- DEMİREL, Muammer, “Türk Eğitiminin Modernleşmesinde Rüştüye Mektepleri”, Türkler C.XV, Ank., 2002.
- EDİB, Eşref , ”Avrupalılar Osmanlı Devletinin Temellerini Nasıl Çöktürdüler” Sebilürreşad, C. II,IV, Kardeşler Basımevi, İst., 1948.
- ERDEM, Hüseyin Subhi, “Modernite Karşısında Osmanlı”, Yeni Türkiye, Yıl:6 S.33.
- ERDOĞAN, Mehmet,”Din Gelenek ve Modernite”, Diyanet Aylık Dergi, Şubat 2008, S. 30.
- ERGİN, Osman, Türkiye Maarif Tarihi, C. II, Osmanbey Mat., İst., 1942.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Bir Problem Olarak Modernite” II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, İSAM, 1997.
- GÜRSOY, Kenan, “Aydın Kimliği Üzerine”, Diyanet Aylık Dergi, Mart 2009, S. 219.
- İCTİHAD GAZETESİ, 21 Şubat 1328 İctihad Gazetesi, No: 55.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, “Sıbyan Mektepleri”, Osmanlı Medeniyeti Tarihi I, Edit: Ekmeleddin İhsanoğlu, Zaman Yay., İst., 1999.
- İNALÇIK, Halil, “Türkiye Niçin Geri kaldı?”, Tarih Mecmuası, C.I, S., 1 Şubat 1966, İst., Tifdruk Mat.
- KARAL, Enver Ziya, “Gülhane Hatt-ı Humayunu’nda Ba-

- tının Etkisi”, Belleten, T.T.K. Yay.C.XXVIII.
- KİRMAN, M. Ali, ”Aydın Kimliği ve Aydın Sorumluluğu”
Diyaret Aylık Dergi, Mart 2009, S. 219.
- KODAMAN, Bayram, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi,
Türk tarih Kurumu Yayınevi, 1988.
- KÖKER Danyal, Türkiye’de Kadın Eğitimi ve Siyaset,
Yüksek Öğrenim Kurumlarında Kadının Durumu
Üzerine Bir İnceleme, Ank. Ü., Sos.Bil.
Enst.,Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1988.
- KURAN, Ercüment, Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Me-
seleler, Der. Mümtaz’er Türköne, T.D.V. Yay. Ank.,
1997.
- KURNAZ, Şefika, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadınların
Eğitimi. <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler> 10.02.2012
- KURT KEÇECİ, Songül, Osmanlı’da Kadın Eğitimi, Hazine
Yay., İst., 2011.
- MAARİF, Maarif Mat., Tanzimat I, İst., 1940.
- MARSHALL, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman
Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay.
Ank. 1999.
- ÖZALP, Reşat, Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923),
İst., 1982.
- ÖZTÜRK, Cemil, Türkiye’de Dünden Bugüne Öğretmen
Yetiştiren Kurumlar, Ank., Türk Tarih Kurumu
Yay, 1996.
- SAFA, Peyami, Türk İnkılâbına Bakışlar, Ötüken Neşri-
yat, İst., 1997.
- SAKAOĞLU, Necdet, Osmanlıdan Günümüze Eğitim Ta-
rihi, İst., 2003.
- SARIÇELİK, Kerim, Konya’da Modern Eğitim Kurumları,
Çizgi Yay., Konya, 2010.

- SAYILI, Aydın, "Batılılaşma Hareketimizde Bilimin Yeri ve Atatürk", Belleten, C.I, S.2, Mayıs 1985.
- TAŞKIRAN, Ülkü, Tanzimat Düşüncesinde Kadın Anlayışı, Atatürk Üniv., Sos. Bil. Enst., Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2003.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, ÖNDER, Tuncay, "Baticılık", Şerif Mardin Türk Modernleşmesi, Makaleler , İletişim Yay., İst., 2011.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, Türk Modernleşmesi, Lotus Yay.,Ank., 2006
- YALÇIN, Cahit Bilim, Tanzimat Devri'nde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839-1876), Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yay., 1984.
- YORGO, Osmanlı Tarihi C.V, Çev. Bekir Sıtkı Baykal, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik Yay., Ank., 1948.
- YAKUBOĞLU, Kenan, Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi, Gökkubbe, İst., 2006.

20. YÜZYIL BİLİM FELSEFELERİNDE GÖRÜLEN PARADİGMAL (AÇIKLAMSAL) ESNEMELER

Yrd. Doç.Dr. Necati DEMİR*

ÖZET

Rönesans'ta ortaya çıkıp 17. ve 18. yüzyıl Aydınlanması içinde sistemleşerek 19. yüzyıl içinde kökleşen modern bilimde evrensel ve değişmez, sabit yasalara ulaşılacağı savunulurken bu öngörülerin aksine yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde değişik bilim dallarında ortaya çıkan açıklam¹sal (paradigm) değişiklikler sonucu bilim felsefelerinde, genel anlamda bir esneme görüldü.

Anahtar Kelimeler: İzafiyet Teorisi (Görecelik kavramı, Kuantum Mekaniği, açıklama.

ABSTRACT

From the Renaissance to come out and 17 and 18 to the system is in the 19th-century Enlightenment within a century of modern science, universal and unchanging, fixed laws, contrary to the beliefs that defended achieved in the first quarter of the twentieth century that arise in different branches of science paradigmatic as a result of changes in philosophies of science, in general, is a stretch, softening was observed.

Keywords: Theory of relativity, Quantum Mechanics, paradigm.

1. Bilim ve Paradigma (Açıklama)

Bu çalışmamıza, en çok kullandığımız iki kavram olan 'bilim' ve 'paradigma'yı nasıl anladığımızı, bunlara hangi anlamları yüklediğimizi ortaya koyarak başlamamız gerekmektedir.

Genel bir belirleme yapmak gerekirse, bilim kav-

* KSÜ. İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Bu kavramı, paradigma teriminin Türkçe karşılığı olarak önerip kullandım.

ramı öncelikle salt olgu ve olayların araştırılması çabalarının özü olarak anlaşılabilirdiği gibi, bu çabaların ortaya koyduğu ürün anlamına da gelir. Birtakım belirgin özellikleri olduğu söylenen bilimsel bilginin öncelikle sıradan bilgi gibi bulanık değil, açık olduğu söylenir, çünkü tek ve parçalı olan basit bilgiler, genel ve zorunlu olana (yasal olana) indirgenmiştir. Bilimsel bilginin nakle değil akla dayandığı, ilham yoluyla elde edilen ve rüyada görülen bilgilere itibar etmeyip ancak aklın kabul ettiği bir nedenin, bilimsel bilgiyi bir yasa haline getirdiği ve kişisel olmadığı için herkesçe kabul edilmesi gerektiği söylenir. Bilimin deney, gözlem ve araştırmaya dayandığı, insanların tercihlerinde farklılık, bilimsel açıklamalarda ise birlik olduğu belirtilir. Bilimsel doğrular araştırılıp denetlenilebildiği, anlamının deneyimlerle ortaya çıktığı ve kanıtlanabildiği savunulur. Bilimin hem incelendiği, hem kanıtlandığı hem de öğretilip, aktarılmasının mümkün olduğu ileri sürülür.”²

Bilimin niteliklerinden biri de onun progressif yani, artımcı-birikimci olmasıdır. Artma ve birikme de hali hazırda sonuçtan kuşku duymakla başlar. Elimizdeki veriyi en doğru hakikat olarak değerlendirdiğimizde, bilimin artımcı, özelliği işlevsiz kalır. Bilimsel alanlarda yeni icat ve keşiflerin yapılabilmesi için araştırmacıların zihinsel yapıyı tekin hale getirmesine, onların bulunduğu ortam ve kültürel çevrenin etkisinden kurtulma cesaretini göstermesine bağlıdır. Diğer bir deyişle yeni şeyler ortaya koyabilmek temel bilimsel anlayışlardan çıkmanın sonucudur. Aslında ‘bilim, yerleşmiş, oturmuş, kesinleşmiş bir sistemdir’, diye bir yargıya vardığımızda onu katılaştırıp dondurmuş oluruz. Hangi bilim dalında olursa olsun

² Ziya Gökalp, *Felsefe Derstleri*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku-Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi, Konya, s. 68.

bir kısım açıklanmayan ya da eksik açıklanan sorunlar olacaktır. Bilimsel bilgiyi diğer bilgi türlerinden itibarlı kılan şey, sistematik bir tabana oturması ve onun sürekli artımcı, birikimci olmasının yanında ulaşılan sonuçların da gözden geçirilebilmesidir.

Bilimin en önemli niteliği olan artımcı/birikimci yanı, bilim alanında evrene ve doğa olaylarına farklı bakış açıları getirerek, olay ve olguların tekçi açıklama yerine farklı yaklaşım biçimlerinin ortaya çıkmasına izin vermesidir. Dünyanın düz ve yuvarlak olduğu temeli üzerine oluşturulan Batlamyus (M.S. ikinci yüzyılın birinci yarısı)'un yermerkezli astronomi sistemi Aristoteles (MÖ. 384-322) fiziğine dayanan Eucleides (İÖ. 315-255)'in 'düzlem geometrisi' sayesinde 17. asra kadar yürürlüğünü sürdürdü. 19. asra gelince, Newton fiziğine dayanan modern bilim anlayışının 'düzlem geometrisiyle evreni - uzay ve yer altı da dahil olunca- açıklamakta yetersizliği keşfedilerek Öklit -dışı - Riemann (1826-1866) ve Lobatchewski (1792-1856) - geometri anlayışları ortaya çıktı. Bilimin birikimci/artımcı (progressive) yanı 19. yüzyılın sanlarında bu kez bu işlevini fizik alanında gösterdi. Katıhal fiziğine dayanan Newton'cu mekanist açıklam'ın, gerek radyoaktivite gerekse elektromanyetizm alanında yetersizliği öne çıkınca, bir yanda Einsteine'in Görecelik, diğer yandan da Planc'ın Kuantum kuramıyla bu boşluk doldurulmaya çalışıldı. Bilimin progressive yanının bundan sonra da mevcut açıklamanın yetersiz kaldığı durumlarda yeni bilimsel bakış açıları ve kuramları ortaya koyması için bir engelin olduğu söylenemez.

Açıklam'a, sözkonusu teknik anlamını vererek onu bilim felsefesine armağan eden kişi ünlü bilim felsefecisi

Thomas Kuhn (1922-1996)'dur.³ Ona göre 'açıklam', "yerleşik kullanımıyla kabul görmüş olan bir model ya da örnektir... Açıklamalar, bilim topluluğunun son derece önemli olduğuna karar verdiği bazı can alıcı sorunları çözümlenmekte rakiplerinden daha başarılı oldukları için sonraki üstün konumlarına ulaşabilmişlerdir... Açıklamanın başarısı, -ister Aristoteles'in hareketi incelemesi, ister Ptoleme'nin gezegenlerin yerini hesaplaması, ya da Lavoisier (1743-1794)'in teraziye kullanması, Maxwell (1831-1879)'in elektromanyetik alanını matematiğe indirgemesi olsun- başlangıçta sadece seçilmiş ve henüz tamamlanmamış örneklerden elde edilmesi umulan asıl başarının bir habercisi niteliğindedir. Mevcut bilim de, bu umudun gerçeğe dönüştürülmesinden ibarettir."⁴

Özel anlamıyla ise açıklama, bilim adamlarının dünyaya bakışını, evreni ve varlığı yorumlayışını belirleyen düşünsel program çerçevesi ya da bilim adamlarına "fenomenleri açıklama olanağı veren model, kavramsal çerçeve ya da ideal kuram. Yönlendirdiği bilim dalında araştırmanın kurallarını ve standartlarını koyan, bu alanda çalışan bilim adamlarının problem çözme çabasını koordine eden ve yöneten kuram, kuramsal çerçeve"⁵ dir. Ona göre, bilimsel düşünce ve faaliyet kavramsal çerçeveler tarafından belirlenip açıklamalara göre gerçekleşir. Yani bilimsel bir açıklama varlığı, evreni, olgu ve olayları açıklamada hangi bilimsel paradigma çerçevesi içinde açıklayacaksa bu açıklamanın ortaya koyduğu sebeplerle sonuçların tutarlılık göstermesi gerekir.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ank., 1996, s. 414.

⁴ Thomas. S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İst. 1982, s. 54-55.

⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 414.

Bilimi bir ürün olarak kabul eden mantıkçı pozitivist olarak bilinen Hans Reichenbach (1891-1953), ve Roudolph Carnap (1891-1970)'ın aksine bilim adamları topluluğunun bir etkinliği olarak inceleyen T. S. Khun'un ve S. Toulmin (1922-2009)'dir. T. S. Khun, bunu yaparken başvurduğu kavram paradigmadır. Khun'un yaklaşımında paradigma, belirli bir gerçekliğin ortak terimlerle algılanışı ve anlaşılmasını sağlayan kavramsal çerçeve anlamına gelir. ⁶

Khun'a göre, herhangi bir alanda birtakım çalışmalar olur. İlkesiz ve düzensiz olan bu etkinlikler, paradigma sayesinde bir düzenlilik ve tutarlılık kazanır. Bir bilim adamları heyetinin paradigmasında, hem temel soruların hem de cevapların çerçevesi bellidir. Geçerli olan çalışmanın ölçütleri de konmuştur. Paradigma, o çerçevede etkinlikte bulunan bilim adamları için gerçekliğin belirli ilkelerine göre algılanışını, kavranışını ve kavramlaştırılışını sağlayan bir çerçeve, bir şablon durumundadır. Onun doğru olup olmadığı üzerinde durulmaz.⁷ Yine Kuhn'a göre, "bir kuramdan diğerine geçiş, paradigmat geçiştir. Başka bir deyişle bir paradigmadan diğerine devrim yoluyla geçilir. Bu geçiş, yeni paradigmanın eski sorulara daha iyi cevap vermesinden değil, eski paradigmanın alışılmışın dışındaki soruları karşılamada yetersizliğe düştüğü için olur. (Alışılmış sorulara cevap verdiği için zaten paradigma olarak varlığını sürdürmektedir.) Karşıt örnekler ya da kural-dışlıklar mevcut paradigmayı 'kendini yenileyemeyecek duruma düşürdüğünde yeni paradigma devreye girerek eskisinin yerini alır.⁸ Örneğin fizikte Aristocu fizik anlayışının yerine Galilei (1564-1642)

⁶ Selattin Elibol, *Liseler İçin Felsefe*, Semin Eğitim Kültür Yayınları, Ank. 1993, s. 54-55.

⁷ Elibol, A.g.e., s. 55.

⁸ Elibol, A.g.e., s. 55.

fiziğinin, Newton (1642-1727)'cu mekânist açıklamanın yanında Einstein (1879-1955)'cı görecelik açıklamasının yer alışı gibi.

Kuhn'a göre, açıklamalar arasında bilimin gelişimi birikimsel bir süreç işlemez. Bilimsel ilerleme ya da gelişmeden değil ancak bilimsel değişmeden söz edilebilir. İlerleme ya da gelişme ancak normal bilim sürecinde, yani bir paradigma içinde olur. Bir paradigmadan diğerine geçişi ifade edecek kavram, 'devrim' terimidir.⁹ Kuhn'un görüşü, geleneksel bilim anlayışının felsefi yorumuna hiç benzemez. Çünkü batı düşünce tarihinin ve demokratik toplumlarının en köklü değerlerinden, hatta önyargılarından biri olan 'ilerleme' düşüncesini ve bu düşüncenin temelinde yatan emprist bilim geleneğinin başlıca varsayımlarını hedef aldığını görüyoruz."¹⁰ Bize öğretilen modern bilim felsefesinin eğilimi, "bilimin tarihini doğrusal ya da birikime dayalı göstermek yönünde ısrar eden bir eğilimdir. Öyle bir eğilim ki, geriye dönüp kendi araştırmalarına bakan bilim adamlarını bile etkileyebiliyor."¹¹ Bu eğilime göre, insan ürünü olan kültür birimlerinden yalnız bilimsel çalışmalarda sürekli ilerleme görülebilir,

⁹ Kuhn'un bir paradigma (açıklam) dan öbürüne ancak devrim yoluyla geçileceği görüşü bilim tarihinin olgularıyla doğrulanması mümkündür. Çünkü Orta Çağ bilim açıklamasının, yerini alan modern bilim açıklamasının gelişmesi için bir dayanak ve basamak olma yerine aksine asırlarca ilerleme ve yaygınlaşmasına engel olduğu görülür. Kopernik'in güneş merkezli astronomi sistemi, Batlamyus'un bin yıllık yer merkezli astronomi sisteminin yerini aldı. Galilei, Aristoteles'in fizik anlayışını, Harvey de Galenos'un tıp anlayışını ortadan kaldırdı. Bilimsel devrimler elbette ki, bir anda kesin bir dönüşüm biçiminde gerçekleşmeyip uzun bir zaman sürecini gerektirmektedir. Bilimsel açıklamalarda yaşanan devrimlerin sosyal devrimler gibi kısa sürede gerçekleşmesi kolay değildir. Çünkü her bilim anlayışı tek bilim açıklaması olduğunu kabullendirdikten sonra kendi doğasına uygun bir teknolojiyi beraberinde ürettiği, dolayısıyla bu teknolojik araçlara alışma ve terk etmenin uzun zamanı gerektireceği doğaldır.

¹⁰ T. S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çevirmenin sunuşu, s. 7.

¹¹ Kuhn, , A.g.e., s. 137.

bir önceki bilimsel bir gelişme, bir sonrakine dayanak teşkil edebilir Yani, evrim yalnızca bilimsel çalışmalarda yaşanır. Felsefede, sanatta düzenli bir ilerlemeden söz edilemez.

“Geçmişin bir sentezi olan ilerleme düşüncesi, aslında bir değer yargısıdır¹² ve geleceğe dönük bir gücü olmasını, bir bilgi türü olarak bilimsel yöntemin sürekli ve yaygın başarısına borçludur. Yani, ilerleme bilimsel düşünceye bağlı olduğu ölçüde bu düşüncenin nasıl bir yapısı olduğu sorusunun yanıtlanması gerekir ki, bu felsefi bir sorundur. Ve yalnızca bilimin pratik, teknolojik sonuçlarına başvurarak açıklanamaz. Bilimsel buluşların mantıksal yapısı nedir? Bilinenden bilinmeyene doğru ilerlerken ne tür kurallara ve kavramsal araçlara gerek vardır? Bu araçlarla üretilen bilginin daima ileriye, daha doğru olana gittiğini nereden bilebiliriz? Birbirine zıt bilimsel açıklamalarla karşılaştığımız zaman, hangisinin daha geçerli olduğunu belirlemek için ne gibi ölçütlere sahibiz? ... Kısacası, zihinsel ve pratik bir tutum olarak bilimsel akılcılığın ve onun bir ürünü olan bilimsel ilerlemenin eleştirisini veya çözümlemesini yapan bir kişi, bilimin hem felsefesini hem de tarihini yapmak zorundadır. Macar asıllı bilim felsefecisi Imre Lakatos (1922-1974), (Kant’ın “sezgisiz kavramlar boş, kavramsız sezgiler kördür,”¹³ ilkesinden hareketle,) ‘Bilim felsefesi olmadan yapılan bilim tarihi kör, bilim tarihi olmadan yapılan bilim felsefesi boş bir çabadır,’¹⁴ der. “Dünyaya nasıl bakılması gerektiği konusunda bir takım önerme ve tezler...

¹² Bilimin değer yargısı olmaz, bilim olguların önyargısız açıklanması alanıdır, bir değerler alanı değildir.

Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, 1944, New Haven and London, Twenty-first Printing, 1970, s. 56.

¹⁴ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çevirmenin sunuşu, s. 8.

Aldığımız eğitim ve deneyimler sonucu kazandığımız bakış açısı... Farkına varmadan taktığımız psikolojik bir gözlük...”¹⁵

Kuhn’u izleyen Stephan Toulmin ise, Bilimsel kuramları, Darwin (1809-1882)’ci terminoloji ile açıklamaya çalışır. Ona göre, hayat mücadelesinde nasıl güçlü türler yaşamaya devam ediyorsa bilimde de yeni sorunları çözmeye gücü gösteren kuramlar kabul görür, yaşamaya devam eder. Bu gücü gösteremeyen kuramlar ise, aynen elenen türler gibi kaybolurlar, zamanla terk edilirler.¹⁶

Mantıkçı Pozitivistlerin ortaya koyduğu Doğrulamacı açıklama deneyiyle doğrulanamayan olguları anlamsız saymaktadır. Buna karşı yanlıslamacı açıklama geliştiren K. Popper (1902-1994) da “bilimsel bir kuram, olabilecek her şeyi açıklayan bir kuram değildir; tersine, böyle bir kuram olması olanaklı pek çok şeyi ‘olmazlar’ ve onun içinde olmazladığı bir şey olursa, kendisi olmazlanmış olur... Bilimle bilim olmayanın arasındaki sınırı çizmenin ayrıcalığı yanlıslanabilirliktir,”¹⁷ diyerek ‘Bütün kuğular beyazdır’ önermesinin doğrulanabilirliği ‘Bütün kuğular beyaz değildir’ önermesinin doğrulanabilmesinden daha zor olduğuna vurgu yapar.

“İngiliz bilgini, A. S. Edington (1882-1944) ilmî bilginin gösterdiğinin dışında hakikât kabul etmeyen safdil bilim adamını, gözleri iki inç kare olan bir ağla denize açılan bir balıkçıya benzetir. Balıkçı ağın yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların var olduğuna inanmaz. Kendi yöntemleriyle yakalayamadığı hakikatleri yok sayan bilim

¹⁵ <http://derinlerdebirukala.com/?p=331>. 30.09.2012.

¹⁶ Selahattin Elibol Elibol, *Liseler İçin Felsefe*, SEK Yay., Ank., 1993, s. 56.

¹⁷ Brian Magee, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İst. 1990, s. 40.

adamının durumu balıkçınınkinden pek farklı değildir.”¹⁸ Ama eğer balıkçı, ağını attıktan sonra ağına yakalanmayan küçük balıkları da görebilse, bu savından vazgeçecektir. Bilim bunu kabul etmez, bu bilime aykırıdır, türünden direnmeler o olgunun ortadan kalkmasına değil mevcut açıklamda çatlağın büyümesine yol açacaktır. Modern bilim açıklama, nesneyi ve olguları tek boyutuyla değil birçok boyutuyla kavramağa çalışan holistik yaklaşıma da kapı aralarsa, en azından kendi geleceği ve sürekliliğini pekiştirebilir.

Modern denilen bilim açıklama, eğer, bilimsel çalışmaların ve ürünlerin tümü olarak alınıp, diğer bilimsel açıklamalar yok sayıldığında, tek bilim paradigması, hatta açıklama da değil, -çünkü, açıklama, birkaç farklı açıklamanın aynı anda varlıklarını sürdürdüğü durumlarda söz konusu olur- tek ve evrensel bilim olduğu görüşünü savunursa sınırlarını ve gücünü aşmış olur. Dolayısıyla Kuhn'un da belirttiği gibi ancak aynı bir açıklamsal süreç içinde sürekli ilerlemenin olduğu rahatça söylenebilir. İşte modern bilim paradigması da kendini açıklama olarak değil de rakipsiz ve evrensel bilim anlayışı olarak mekânist, pozitivist ve emprist (gerekirci, olgucu ve deneyci) çerçevesini çizmiş ve bilim yalnız ve yalnız bu kulvar içinde yapılabilir, başka bir kulvar izlemek modern bilime aykırıdır, anlayışını yerleştirmeye kalkışırsa bu bir sınır aşma olur. Oysa ki Feyerabend 'Anarşik Bilgi Kuramı' dediği görüşünde, bilimin her zaman karşı görüşlere ihtiyacı olduğu, karşıt görüş çoğalmasının bilginin ilerlemesi için elzem olduğu kanısındadır.¹⁹

Capra, yeni fiziğin, Kartezyen fiziğin aksine, orga-

¹⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir, 1987, s. 218.

¹⁹ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çevirmenin sunuşu, s. 20.

nik bütüncül ve ekolojik terimlerle nitelendirilebilir, olduğundan söz eder. Yine ona göre, evren artık birbirinden atomlarıyla ayrılmış çok sayıdaki nesnenin bir araya geldiği ve bir makine şeklinde değil de, “parçaları birbiri ile özden ilişkili olan ve ancak kozmik bir sürecin kalıpları şeklinde anlaşılabilen bölünmez, dinamik, bir bütün olarak tasvir edilmelidir.”²⁰

Olgucu-maddeci bilimi eleştirel bir biçimde irdelerken ters yandan bir uç yaklaşıma da eğilim göstermemek gerekir. Newton Mekaniği'nin insan zihninin nesnel dünyaya ilişkin aydınlanmasında ve günümüz tekniğinin bu aşamaya gelmesinde önemli bir paya sahip olduğu göz ardı edilemez. Eleştirmek, küçük düşürmek anlamına gelmemelidir. Diğer yandan ‘bilim her şeydir’ demek de, insanlığın tüm bilgi ve marifet dünyasını pozitif bilimin dar sınırlarıyla kuşatmaktan başka bir şey değildir. Bu, her şeyden önce bilimin özüne aykırı bir yaklaşımdır.

Eskiyen ve yeni bilim açıklamalarını iyi kavramak gerekiyor. İngiliz Brian Magee (1930-) eski açıklamaların²¹ artık ömrünün tükenmek üzere olduğunu, değil semavi dinlerin doğu dinlerinin bile asrileşmeyi gerçekleştireceği kanısındadır. Pozitivist ve mekânist bilim açıklama, insan zihninin gelişmesiyle birlikte insanların dinden uzaklaşacakları ön kabulünden yola çıkar. Eğer, bir bilimsel açıklama evrendeki tüm şeyleri ve olguları açıklayabiliyorsa alternatif bilim açıklamalarına gereksinim duyulmaz ama nesnelere ve olgulara açıklamada eksikliği, yetersizliği ortaya çıktığı andan itibaren yeni açıklamalar kendini hemen gösterir. Örneğin mekânist biyolojik tıbbi mode-

²⁰ Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İnsan yayınları, İst., 1992, s. 82.

²¹ Auguste Comte'un insan zihninin gelişim sürecini ‘teoloji, metafizik ve pozitif bilim’ diye açıklaması.

lin açıklayamadığı bir hastalık tanısı ve tedavisi ortaya çıkarıldığı zaman ‘modern tıp bunu kabul etmez, bu bilimsel verilere aykırıdır, tıp sorunları için yegâne bilimsel açıklama mevcut kartezyen-mekânist tıbbi anlayıştır, bunun dışındaki çabalar bilim dışı yöntemlerdir’, gibi iddiaların ileri sürülmesi, yeni bilim açıklamalarından -kültür bilimlerinden- ya habersiz olmanın ya da kartezyen-mekânist bilim açıklamasının değişmezliğini dayatmaya çalışan bilim dışı zihniyeti benimsenmesinin sonucudur. Modern bilim, eleştiri ve kritik yöntemle bu aşamaya geldi ve skolastik yöntemle başkaldırı onuru da var tarih sahnesinde. Whitehead (1861-1947), “kurucularını unutmakta tereddüt geçiren bilim mahvolmuş demektir, diye yazarken bilimsel topluluğun bu tarihsiz ruhunu çok iyi yakalamıştı... Diğer profesyonel girişimlerde olduğu gibi, kahramana ihtiyaç vardır ve ünlü isimlere sahip çıkarılır. Bereket bilim adamları kahramanların kendilerini unutmak yerine, gerektiği zaman onların eserlerini unutmayı bilmişler ama gerektiğinde de yeniden düzeltmişlerdir.”²² Tarihlerdeki büyüklerini aşamayan ulusların büyüklüğü sürekliliğini yitirir. Çünkü toplumsal alan değişken bir alan olup ebedi hakikatlerin olmadığı görüşü ağır basar. Üstelik değişken alanlarda mevcudu korumak bile geriye düşmek anlamına gelir.

2.Olgucu-atomcu Modern Bilim Olgusunun Tarihsel Süreci

Aristoteles (MÖ.384-322)’den beri ilk ve Orta Çağ boyunca etkisini sürdüren Aristotelesçi bilim geleneği, ancak ‘genel’in bilimi yapılabileceğini ileri süren tümdengelimci yöntemle ‘niteliklerin yine niteliksel’ olarak ifade edilebileceğini, güneş ve diğer gezegenlerin hareketsiz, sabit ve düz tepsi biçiminde olan yerin etrafında

²² Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 137.

döndüğünü ileri sürüyordu. Bu şekildeki bir tabiat tablosu, insanın temele oturtulduğu Hıristiyan dünya görüşüyle de uyum içindeydi. Ancak Rönesans döneminde dünyanın küresel bir yapıda olduğu görüşü hür düşünceli kimselerde ve bilimsel çevrelerde anlam bulmaya başlayınca Kilise Kurumu bundan oldukça rahatsız oldu. Fakat yeni icat edilen teleskoplar ve yapılan bilimsel hesaplamalar yeni bilimsel görüşü doğrulamaktaydı. Bir yandan Kilise bu çabaları baskıcı otoritesiyle bastırmaya çalışırken diğer yandan da modern bilimin öncüleri büyük risklere karşın düşüncelerini bir yolunu bulup kamuya ulaştırdılar.

Batı Avrupa ülkelerinde 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren modern bilimin öncüleri görülmeye başlandı. Modern bilimin temelleri 17. yüzyılda Descartes (1596-1650) ve Galilei (1564-1642) tarafından atıldı, 18. yüzyılda da Newton tarafından matematiksel kesinliğe ulaştırıldı. Kepler (1571-1630), gezegenlerin hareketlerine ilişkin yapmış olduğu incelemeler sonucunda yörüngelerin dairesel değil de elips şeklinde olduğunu ortaya koymuştu. Buradan hareket eden Kepler, “yörüngelerin daire şeklinde değil de elips biçiminde oluşunu, doğanın temelindeki matematik oranların a priori olarak kavranmasından değil, bu sonuçlara gözlem ve hesaplama varmıştı”²³. “Kepler gezegenlerin hareketlerine ilişkin deneysel yasaları, astronomik çizelgeleri incelemek suretiyle çıkarmış, Galileo ise düşen cisimler yasasını keşfetmek için inanılmaz deneyler yapmıştı. Newton (1642-1727) bu iki keşfi, taşlardan gezegenlere kadar güneş sistemindeki bütün nesnelere yöneten genel hareket yasalarını formüleştirmek suretiyle birleştirdi.”²⁴ Fritjof Capra’ya göre, Newton, başına

²³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İst., 1974, s. 241

²⁴ Capra, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, s. 64-65

elma düşüren güçle gezegenleri güneşe çeken gücün aynı olduğunu keşfetti ki, bu serbest düşme formülüyle açıklanan 'genel çekim yasası'dır.

Modern bilim anlayışının iki temel açıklaması vardır: Bunlardan biri, Kartezyen anlayış yani, Descartes'ın hakikâtin kesin bilgisine apaçık sezgisel tümdengelim'den başka bir yol görmediği analitik yöntemdir. Diğeri de Newton'cu mekânist görüştür. Descartes'ın analitik yöntemi, her şeyin ve hayatın tüm olgularının unsurlarına ayrılabilirliğini ve kesin bir bilgi olarak ortaya konulacağını iddia edince, birbirine indirgenemeyecek iki tözden meydana gelen insan da ikiye ayrılmış oluyordu. Bu anlayış en belirgin olarak tıp biliminde kendisini gösterip doktorların, hastalığın tetkik, tanı ve tedavi işlemlerinde insanın bütünsel bir varlık olduğu gerçeğini devre dışı bırakmalarına neden oldu. Hastalığın ya biyolojik yönüne ya da psikolojik yönüne eğilim başladı, madde ve ruhun birbirine etki edebilecekleri dikkate alınmadı. Descartes bütün doğa görüşünü iki bağımsız ve birbirinden kopuk dünya arasında yaptığı şu temel ayırım üzerine oturttu; zihin ya da res cogitans (düşünen şey) madde ya da res matter (yer kaplayan şey). Ona göre, bunların her ikisinin de ortak referans noktalarını temsil eden Tanrı idi. Hatta Tanrı'nın varlığı, Descartes için bilimsel felsefenin temelini oluşturuyordu. Ancak, ona göre maddi dünya bir makeden başka bir şey olmadığı için hiçbir amaçlılık, hayat ya da ruhsallık yoktu. Doğa, mekanik yasalara göre işliyordu. Dolayısıyla dünyadaki her şey aksamının düzenlenişine bakılarak açıklanabilirdi. İşte onu takip eden dönemde doğanın bu betimlemesi bilimdeki egemen açıklama oldu."²⁵

Kopernik (1473-1543), Galilei ve Descartes'tan

²⁵ Capra, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, s. 61.

sonra bilim anlayışına iki temel yaklaşım girdi: İlki, yer-merkezli astronomik sistemin yerine güneş merkezli astronomik sistemin yerleşmesi, ikincisi de “Descartes’ın tabiatı ve tabiattaki olayları determine (gerekirci) nedenlerle açıklanması anlayışı. Descartes fiziğinin iki öndeyisi vardır: Birincisi, evren Tanrı’nın yarattığı değişmez yasalara uygun olarak hareket eder. İkincisi insan zihni bu yasaların yapısını keşfetme yeteneğine doğuştan sahiptir.”²⁶ “Tanrı bu kanunları tabiatta o şekilde kurmuş, onların kavramlarını öyle ruhlarımıza işlemiştir ki, onlar üzerinde biraz düşündükten sonra bu kanunların dünyada var olan veya husule gelen her şeyde aynen görüleceğinden şüphe edemeyiz.”²⁷ Descartes -Tanrı’nın başlangıçta öyle yaratmasından dolayı- fiziksel evrenin tabii olduğu üç temel doğa yasası bulunduğunu belirtir: Her şey, başka bir şey onu değiştirmedeği sürece, bulunduğu durumda kalır... İkinci kanun: Harekette olan her cisim, doğru çizgi doğrultusunda hareketine doğru, meyleder... Üçüncü yasa da: Harekette olan bir cisim, kendinden daha kuvvetli birine rastlarsa, hareketinden bir şey kaybetmez, ama hareket ettirebileceği kendinden daha zayıf bir cisme rastlarsa ona verdiği kadar kendi hareketinden kaybeder”²⁸.

Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar* adlı yapıtında, “ancak düşüncemizin doğru ve kuşku götürmez bir bilgisini edinebildiği şeylerle uğraşmak gerektiği”²⁹ni belirterek “hakikatin doğru yolunu arayanların aritmetikle geometrinin ispatlarına eşit bir kuşkusuzluk elde edile-

²⁶ John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, Çev., Heyet, Sarmal Yayınevi, İst., 1996, s. 77.

²⁷ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev., Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İst., 1967, s. 44-45.

²⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, MEB, İst., 1967, s. 102-103-105.

²⁹ Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, MEB Yayınları, İst., 1945, s.6.

meyen şeyle uğraşmamak gerektiği”³⁰ni ileri sürmektedir. Descartes’ın bu görüşü kendisini izleyenlerce modern bilim geleneği adıyla bilimsel bilginin matematiksel bir kesinliğe haiz olduğunu ve değişmesinin de mümkün olmadığı bir inanç haline getirilmiştir. “Bilimsel bilginin kesinliğine olan inanç Kartezyen (Descartes’çı) felsefenin ve ondan türeyen dünya görüşünün temelinde yatmaktadır ve başlangıçtan itibaren Descartes’ı yanıltan da bu nokta olmuştur. Yirminci yüzyıl fiziği bize bilim alanlarında hiçbir mutlak doğru olmadığını; tüm bu kavram ve kuramlarımızın sınırlı ve ihtimali olduğunu ortaya koymuştur.”³¹ Descartes’ı fizik alanında yanıltan olgu, Diderot (1713-1784)’yu da Matematik alanında yanıltmıştır.

Modern bilim anlayışında gerçek devrimi yapan Isaac Newton oldu. “O, Mekanist doğa anlayışının tam bir matematiksel formülasyonunu gerçekleştirdi ve böylelikle Copernikus, Kepler, Bacon (1561-1626), Galilei ve Descartes’ın çalışmalarının muazzam bir sentezini yapmayı başardı... Katı cisimlerin hareketini tanımlamak için bu gün diferansiyel³² hesap olarak bilinen ve Galilei ile Descartes’ın matematiksel tekniklerini aşan yepyeni bir yöntem ortaya koydu.”³³

Newton’un *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) kitabı tüm zamanların en önemli bilimsel eseridir. Bu kitapta Newton, klasik mekaniğin, fiziğin teorisinin temellerini atmıştır. Newton’un bu kitapta geliştirdiği fiziği kullanarak neredeyse bugün yararlandığımız bütün teknolo-

³⁰ Descartes, A.g.e., s. 10.

³¹ F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s. 58.

³² Differentiel calculus: farklılık hesabı, differential equation: eşitlik denklemi.

³³ Capra, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, s. 64

jiyi inşa ettik. Bizi Ay'a götüren roketler ve hesaplar bile bu kitapta geliştirilen fizik sayesinde yapılmıştı.³⁴

Sonunda modern bilim anlayışı Kilise Kurumunun baskın etkisinden kurtulup amacına ulaştı.

3.20. Yüzyıl Bilim Felsefelerindeki Esnemeler

XIX. Yüzyılda, tabiat bilimlerindeki akıl almaz ilerlemenin yanında Kant (1724-1804) 'ın 'metafizik, *bilim olarak mümkün değildir*', yargısını ortaya koymasından sonra, çoğu filozoflar ve düşünürler arasında felsefeye karşı itici ve küçümseyici bir tutum sergilenmeye başlanıyor. 18 ve 19. yüzyılın çoğu düşünürleri, tabiat bilimlerindeki hızlı ilerlemenin sonucunda, insanın her tür probleminin bilimsel yoldan çözümleneceği ve bilimin dışında başka alanlara –din, sanat ve felsefe- ihtiyaç kalmayacağı kuruntusuna kapılıyor. Ancak, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru olgucu ve yeni-olgucu bilim açıklamaları, olgucu-deneysel bilimin artık tek ve yegâne bilim anlayışı olduğunu ilan edeceği bir sırada, her bilim dalı içinde olgusal ve yöntemsel bağlamda bunalımlar yaşanıyor. Nietzsche (1844-1900), bilimdeki bu krizleri ve bilime dayalı felsefe yapmaya soyunan filozofları şöyle yorumluyordu; "Onlardan her birisi kesinlik arıyor. Hepsi, evrenin hareketini bir defalığına durdurup onun ne olduğunu ortaya koymak istiyorlardı. Tabiat bilimci, deney yapmak için taşı, toprağı, suyu belli bir kapta durduruyor ve deney süresince onu kapta tutabiliyordu. Fakat o, deney yapmak için, gezegenleri, ayı, güneşi, dünyayı hareketinden alıkoyabilir miydi? İnsanı, toplumu, kitleleri, kalabalıkları dev laboratuarda taş, toprak ve su gibi inceleyebilir miydi? İşte bilimcilerin (scientists) yanılgısı buradaydı. Bu bağlamda Rus Kraliçesi II. Katarina

³⁴ <http://allah.web.tr/wp-content/uploads/2011/03/D%C3%A2hi-ve-Dindar-Isaac-Newton.pdf>.01.03.2012.

Diderot'ya yazdığı mektupların birinde “Sayın Bay Diderot, parlak zekanızın ürünleri, bana büyük bir haz verdi. Ama o yüce ilkelerinizle çok güzel kitaplar yazılabilirse de, etkili bir iş yapılamaz. Reform tasarılarınızda, ikimizin durumları arasındaki farkı unutuyorsunuz. Siz, uysal, kaygan ve ne hayal gücünüze ne de kaleminize karşı koymayan ve her şeyi kabullenen kağıdın üzerinde çalışıyorsunuz. Oysa ben, zavallı imparatoriçe, inanılmayacak ölçüde kolayca irkilen ve ne gibi bir tepki göstereceği kestirilemeyen insan teni üzerinde çalışıyorum.”³⁵ Cassirer de, bilimsel düşüncenin gelişmesinde antropolojik unsurun, fiziğin ideal yapısı içinde tümüyle ortadan kayboluncaya kadar, arka plana mecbur edildiğini belirtiyordu. Bu yüzden insana ve topluma ilişkin konular için, farklı yöntemler ve araçlar ile farklı dünya görüşleri ve perspektiflere ihtiyaç vardı. Organik bütünlük içinde, insana ait olan tüm alanların her birinin, bir diğeri için tamlayanı konumunda olduğu bilinciyle, tıpkı müzik aletlerinin tellerinden çıkan çeşitli, farklı ve zıt seslerin tümünün iştirakiyle elde edilebilen bir ahenkli melodi oluşturma tarzı, insan bilimleri yöntembilimi için bütünleştirici ve yararlı olacaktır.³⁶

3.1. Matematik Alanındaki Esnemeler

Günümüz felsefe akımları içinde Matematik felsefesindeki tartışmalar ve dalgalanmalar da önemli bir yer tutar. Matematik felsefesi, matematiğin temelleri ve matematiksel bilginin doğasını araştırmayı ve irdelemeyi kendisine konu ve sorun alanı olarak seçmiştir. Matematiğin kesinliği, a priori (deneyden gelmeyen) doğası; sayı-

³⁵ Aktaran: Attila Tokatlı, *Tarih Boyunca Politika*, S. 170, Hür Yayın. http://www.halksahnesi.org/inceleme/rus_aydinlanmasi_3/rus_aydinlanmasi_3.htm.29.09.2012.

³⁶ Necati Demir, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2004, s. 164.

lar, kümeler, geometrik şekiller gibi matematiğin temel nesnelere varlığı ve doğası ile ilgili felsefi sorunları, kanıtlama kavramını ve matematiksel bilgi ile ilgili aşağıdaki soruları ele alıyor ve tartışıyor: Matematiksel bilginin dayandığı temeller nelerdir? Matematik yaratılmış mıdır, keşfedilmiş midir?³⁷ Matematiğin aksiyomlarının kaynağı nedir? Aksiyomlar kendiliğinden apaçık a priori doğruluklar mıdır, yoksa deneysel genellemeler midir? Farklı geometriler (Eukleidesçi ve Eukleidesçi-olmayan) farklı uzayları (veya dünyaları) mı betimler.³⁸

Cassirer, Denis Diderot'un 1754'de *Tabiatın Yorumu Üzerine Düşünceler* (Pensee sur L'interpretation de la Nature) adıyla bir vecizeler serisi yayımlayarak bilim sahasında artık matematiğin üstünlüğüne itiraz edilemeyeceğini ve matematiğin bundan öte başka bir yüksekliğe çıkamayacak kadar *Herkul'un Sütunları* gibi mükemmellik arzettiğini bu yüzden bundan böyle matematiğin ilerlemeden sabit olarak kalacağını³⁹ savunduğunu belirtir. Bu, bilim felsefesi adına talihsiz bir beyandır. Modern bilim felsefesi bilimin vasıflarından birinin de artırıcı, birikimci (progressive) niteliği olduğunu belirtir. Progressive'in ilerleme, gelişme, ileriye doğru değişme anlamlarına geldiği dikkate alınırsa Diderot'un iddialarının bilimsel zihniyetten uzak, matematik hakkında kişisel kanısını oluşturan düşünceler olarak gözüküyor.

³⁷ Pratik ve yarar açısından bakıldığında bu soruların pek değer verilmese de bilginin edinilmesi, kavramların oluşması, bilgilerle yeni bilgi ve kavramların türetilmesi, bilişsel süreçlerin değerlendirilmesi ve tüm bunların bir bileşkesi olan eğitim sürecinin toplumsal ve kültürel işlevleri açısından belirgin bir önem taşımaktadır. Matematiğin keşfedilebileceğini 'mutlakçılar', icat edilebileceğini de, 'göreciler' savunur. Bkz:<http://www.ogretmenlerforumu.com/matematik-ogretmenleri/matematigin-felsefesi-iii-t10831.0.html.8/4/2010>.

³⁸www.yeditepe.edu.tr/7tepe/egitim/lisans/fen_edebyat/felsefe/felsefe_ders_tanim.Nisan 2006.

³⁹ Cassirer, *An Essay On Man*, s. 16-17.

Didero'nun görüşlerinin aksine matematik biliminde esnemeler oldu ve farklı geometri anlayışları ortaya çıktı. Matematiğin artık zirveye çıktığı, kemâle erdiği ve daha ileriye doğru bir gitmesinin mümkün olamayacağı düşüncesi Öklit-dışı geometri anlayışlarının ortaya çıkmasından -Labotchevski (1793-1850) ve Riemann (1826-1866)- neredeyse en azından yarım asır öncedir.

19. yüzyılın üçüncü çeyreğinden sonra gerçekleşen temel bilimsel açıklamada ortaya çıkan Euclides-dışı geometri anlayışları modern bilim açıklamasında esnemelere neden oldu. Bu esneme bilimin neredeyse tüm alanlarında hissedildi. Cassirer'e göre, Galileo, matematik sahasında insanın ihtimali bilginin en üst doruğuna ulaştığını ileri sürer ve bu bilgi, ilahi idrakin ortaya koyduğu bilgiden aşağı değildir. "Descartes, işe evrensel bir şüphe ile başlarsa da 'sonsuz fikri'nin evrensel şüphenin ortadan kaldırılması için yegane alet olduğu ortaya çıkar. Leibniz bu metafizik delili, ilmî bir delille birleştirir. O, matematik düşüncenin yeni bir aletini -sonsuz küçükler hesapları- keşfeder. Dünyanın ve insan zihninin matematiksel kuramında en son ve kesin adımı atmayı göze alan kişi Spinoza (1632-1677)'dir. O, ihtirasların ve duyguların açıklaması ve ahlaki dünyanın matematiksel bir kuramı olan yeni bir ahlak inşa eder. O ancak bu kuram ile amacımıza, yani sadece insanı merkez kabul eden bir sistemin hata ve peşin hükümlerinden azade olan bir antropolojik felsefenin amacına ulaşabileceğine kanidir. Bu onyedinci yüzyılın tüm büyük metafizik sistemlerinin farklı şekillerde ele aldığı ana konu ya da genel tema insan meselesinin akli çözümüdür. Matematiksel akıl, insan ve evren arasındaki bağıdır, o bizim insandan aleme serbest bir şekilde birinden diğerine geçmemize izin verir. Matematiksel akıl, kainat ve ahlaki nizamın doğru anla-

şılması için bir anahtardır.”⁴⁰

Matematikteki en büyük esneme “Euklidesçi-olmayan geometriyle G. Cantor (1845-1918)⁴¹’un (1845-1918) ‘kümeler kuramı’ olmuştur.”⁴² “Yüzyılımızda matematikte ortaya çıkan ve genel mantık kültürü içinde bilinmesi gereken paradoksların ünlülerinden birini de Bertrand Russel göstermiştir. Bu paradoks, kendisini eleman olarak içine almayan cümlelerin cümlesinde ortaya çıkar. . . . Bir cümle, ya kendisini eleman olarak almayan bir cümledir; ya da üçüncü halin imkânsızlığı prensibine göre bunun tersidir.”⁴³ Yine, sağduyu’nun yanılması sonucunda doğruyu, yalnızca Öklit geometrisi ilkelince tanımlayıp ‘bir düzey’in iki yüzü vardır’ ifadesinin mutlak doğru olduğu sonucu iki bin yıldan uzun süre kabul edilmiştir. Ancak August Ferdinand Möbius (1790-1868)’un yaprağı denemesiyle bunun kesin doğru olmadığı ortaya çıkarılmıştır. Biz yüzeyi bir doğru parçası olarak alırsak, bir yüzeyin iki yüzü vardır’ önermesini, eğer yüzeyi dışbükey bir eğri parçası olarak alırsak, bu kez bir yüzeyin tek yüzü vardır’ önermesini doğru kabul etmek durumundayız, demektir. “İlk defa modern matematikçiler, düzeyin iki şekilde ele alınması gerektiğini gösterdiler; bütün olarak ele alınan düzeyi, onun kısımları olan düzey parçalarından ayırdılar. O zaman buradaki paradoks şu şekilde çözülmüş olur: Düzeyin parçalarının gerçi daima iki yüzü vardır, fakat bir bütün olarak yüzeyin ancak bir yüzü olabilir. Sağduyu, düzeyin bütünü düzeyin parçaları ile karıştırıp, düzeyin iki yüzü probleminde şaşkın-

⁴⁰ Cassirer, *An Essay On Man*, s. 16.

⁴¹ Alman matematikçisi ve modern matematiğin babası olarak görülen Georg Cantor.

⁴² J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İst. 1997, s. 38

⁴³ von Freytag Löringhoff, *Mantık*, Çev. Takiyettin Mengüçoğlu, İ. Ü. E. F. Yayınları, 1973, s. 8.

lığa düşüyor. Buradaki hatayı ilk defa matematikçi Mobius farkedip, düzey kavramında yukarıdaki ayırmayı yapmakla paradoksu ortadan kaldırmıştır. İlmi düşüncede tanımın oynadığı rol ve pratik hayattaki kavramlarla ilimdeki teorik kavramlar arasındaki ilişki bu örnekte açık olarak görülmektedir.”⁴⁴ Fakat matematikte bu kez de ‘bütün’ ve ‘parça’ paradoksu meydana gelmiş olacaktır. ‘Bütün’ ‘parça’lardan oluşuyorsa, ‘bütün’ün sözkonusu edilmesine ne gerek vardır. Eğer ‘parça’lar tek başına incelenmeye değer bir şey değilse, niçin sözkonusu edilmektedir? Matematikteki bu tür değişmeler ve onarımlar matematikle iç içe giren bir mantığın kurulmasıyla ilgilenen matematik mantıkçıları hayli uğraştırmıştır.

“Rasyonalizmi tekrar açan değişmez belitler (aksiyom, mütearife) üzerine kapanmış, kapalı bir akıl psikolojisini izale eden ve Öklit-dışı geometri anlayışını kuran diyalektik faaliyetini meydana çıkarmalıyız,”⁴⁵ Bachelard (1884-1964)⁴⁶, atomcu ve mekanist anlayıştaki çözülmenin XIX. yüzyılda Geometri ve XX. yüzyılda da diğer bilim dallarında yaşandığına dikkat çekiyor.

Eukleides (MÖ: 300)’in en önemli postülası 5. Postüla⁴⁷’dir. Buna, ‘paralel postülası’ da denir. Eukleides

⁴⁴ Löringhoff, *Mantık*, s. 8.

⁴⁵ Gaston Bachelard, *Yeni İlmi Zihniyet*, Çev. H. Z. Ülken, Dün Yarın Tercüme Külliyyat, İst. 1935, s. 23

⁴⁶ Edebiyat ve felsefe doktoru olan Fransız yazarı ve düşünürü.

⁴⁷ Günümüzde bazı düşünür ve yazarlar postula yerine dilde Türkçecilik kaygısıyla ‘koyut’ sözcüğünü kullanmaktadırlar. Postulate: ispatına gerek duyulmayan apaçık yargı anlamına geldiğinden, ispatlanması için ileri sürülen anlamına gelen vaz, vazı’ı, koyan, vazı’ı imza: imza koyan vs. Koyut sözcüğü, Osmanlıca’da vaz’ın karşılığı olur. Osmanlıca’da postulate kavramı için akla kendiliğinden gelen, delile gerek duyulmayan, açık anlamında kazıye-i bedihi (apaçık önerme ya da kazıye-i müselleme (doğruluğu kabul/ teslim edilmiş önerme) terimleri kullanılır. Dolayısıyla postulate’in karşılığı bedihi terimi olabilir. Bkz. Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın

ve kendini izleyen geometriciler, postülayı bizim şimdi anladığımız -çözümüne gerek duyulmayacak kadar yalın teorem- anlamında görmedikleri için çözmeye uğraşmışlar ama başaramadıklarından postülayı değiştirmek zorunluluğunu hissetmişlerdir. Bu da Öklit-dışı geometrilerin doğmasına yol açmıştır.

Capra'ya göre, Newton, Bacon'dan gelen deneysel tümevarımla (indüksiyon) Descartes'dan gelen rasyonel tümdengelim (dedüksiyon) yöntemini başarıyla⁴⁸ birleştirmiştir ki, bu onun yöntembiliminin temelini oluşturur. Ancak onun bu başarılı sistemi, döneminin bilimsel anlayışı, yani kartezyen bilim açıklama nezdinde itibar görmesine rağmen günümüzün yeni bilim açıklama için hiç de bilimsel olmayan, mutlak Eukleides geometrisi temel alınarak ortaya konulan mutlak zaman ve mekan anlayışını benimsediği için sisteminin güvenilirliğine duyulan saygının kaybına neden olur. Dolayısıyla Newton'un dönemi için çok başarılı olduğu sayılan mekanist bilim açıklamasının geometrik mekan açısından yetersizliği ortaya çıkınca, yeni geometrik bilim anlayışına ihtiyaç duyuldu. Asrımızda artık tek geometri anlayışının yerine farklı geometrik sistem ve açıklamalar oluşmuştur.

Yeryüzü için Eukleides (MÖ: 300), yeraltı için de Labotchevski (1793-1850) ve uzay için Riemann (1826-1866) geometrileri olguları açıklayabilmektedir. Çünkü Eukleides geometrisinde bir doğruya dışındaki bir noktadan yalnız bir paralel çizilebilir ve üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir. Labotchevski geometrisine göre ise, bir doğruya dışındaki bir noktadan -farklı düzlemlerde

Kitabevi, Ank., 1988, s. 96-1371.

⁴⁸ Capra, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, s. 65-67.

olmak şartıyla- sonsuz paralel çizilebilir ve üçgenin iç açıları toplamı 180 dereceden küçüktür. Riemann da, Labotchevski gibi Eukleides geometrisinin bazı postülatlarını ortadan kaldıran bir geometri kurdu. Onun geometrisine göre, bir doğruya dışındaki bir noktadan hiçbir paralel çizilemez ve üçgenin açılarının toplamı 180 dereceden büyüktür.⁴⁹ Öklit dışı geometrilerin her ikisi de uzayı üçten fazla boyutlu olarak nitelendirir. Öklit'in uzayı; üç boyutlu, homojen ve düzlem biçimindedir. Öklit-dışı geometrilerin uzayı ise; ya küresel, ya da kürenin bir parçası gibidir. Riemann'a göre, uzay sınırsız (illimite), fakat sonu olan (non infini) bir uzaydır... Günlük işlerimizde Eukleides Geometrisi pek uygun düşmektedir. Ancak, elektron proton ve elektromanyetizm vs. hesapları söz konusu edildiğinde Eukleides Geometrisinin yetersiz kaldığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Cassirer, matematik biliminde artık relativite (görecelik) kuramının doğrultusunda değişiklik yapılması gerektiğini belirterek, "Çünkü Öklit geometrisi artık, şimdiye kadar görüldüğü gibi, fizik kuramları için gerçek bir temel değildir. Daha ziyade öyle görünüyor ki, ileride Öklit-dışı mekan yalnızca 'reel' mekan olarak kalacak ve Öklit mekanı ise sadece soyut bir imkan olarak görünecektir."⁵¹ Bilim dalları arasında geçerlilik oranı en yüksek alan olması nedeniyle en itibarlı bir yere sahip olan Matematik biliminde bile bu tür esnemelerin yaşanması matematikçileri ve aksiyomatikçileri -herhangi bir alanda fikir sisteminin dayandığı ön dayanaklar- yaptıkları işi daha titiz oluşturma gereğine yöneltti. Sonuç olarak her şeyde matematiğin kesinliğini aramamak gerekir, mate-

⁴⁹ H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 143-144; Nezahat Kulen, *Mantık*, Kulen Basımevi, İst., 1972, s. 128.

⁵⁰ Nezahat Kulen, *Mantık*, Kulen Basımevi, İst., 1972, s. 128-129.

⁵¹ H. Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, s. 108

matiksel kesinlik sadece maddesi olmayan varlıklar söz konusu olduğunda istenmelidir. Dolayısıyla matematiğin yöntemi, doğabiliminin yöntemi değildir. Çünkü doğanın tümü, muhtemelen, madde içerir.⁵²

3.2.Fizik Alanında Esnemeler

Orta Çağ'ın dinsel evren tasarımı yermerkezli bir astronomi sisteminin savunduğu gökbilim tasarımının yanlışlığı Kopernik, Galilei ve Kepler tarafından ortaya konulunca, modern bilimin doğa tasarımından daha insani olduğu belirtilen organik doğa tasarımı da onunla birlikte insanların zihinlerinden ve gönüllerinden yürürlüğe kalkmış oldu. "Organizmadan makineleşmeye doğru evrilen doğa tasarımında gerçekleşen çarpıcı değişim, insanların doğal çevre hakkındaki tutumları üzerinde derin etkiler yaptı. Orta Çağların organik dünya görüşü, ekolojik davranışa yol açan bir değer sistemini kapsıyordu. Carolyn Menchant (1936-1980) durumu şöyle dile getirmektedir: Canlı bir organizma ve besleyip büyüten konumundaki yeryüzü imgesi –eskiden- insanların eylemlerini sınırlayan kültürel bir kısıtlama olarak iş görmüştü. Bir insan nasıl sevdiği ve bağlandığı annesini katletmez, altın çıkarmak için bağırsaklarını deşmez ya da onun bedenini kötürüm etmezse... Canlı ve duygulu olduğu tasavvur edilen yeryüzüne karşı da tahrip edici eylemler icra etmek insanın ahlaki davranışının bir ihlali olarak görülürdü"⁵³.

Yirminci yüzyılın başlarında bilimsel çalışmalar oldukça hız kazanınca, Descartes'tan gelen 'tabiatı bilmek; onu olabildiğince bölmeye bağlıdır', anlayışından hareketle, her alanda 'bilmek' Ö. Naci Soykan'ın ifadesiyle 'böl-

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İst., 2010, s. 152.

⁵³ Capra, *Bati Düşüncesinin Dönüm Noktası*, s. 61-62.

mektir'e kadar götürüldü. Bu bağlamda, tabii bilim konularının incelenmesinde kullanılan yöntem ve teknikler, insanı bilmek için de kullanılmaya başladı. Tabiata egemenlik sağlanırken bir şey unutuldu, o da insanın anlamı, özü, yani insanın mahiyetiydi. İnsanın mahiyetini salt maddi töze indirgemenin onun anlamını içereceği kanısında değilim. O, salt doğal bir tözden oluşmuş varlık değil, ruhsal yanıyla da o bir doğal varlıktır. Tabiata hâkim olmak ve insanı yüceltmek adına çıkan olgucu-atomcu mekanist hareket, insanın, kendisi için olanların arasında unutulmasına neden oldu. İnsanın neredeyse kendine ait olan her şeyi -tarihi, kültürel ve fiziksel tipolojisi, ekonomisi, iskânı, eğitimi, sporu, konforu, eğlencesi, seyahati, iletişimi- inceleme alanı içine alınırken, onun kendisi kaybedildi. Nesneyi, parçalayarak unsurlarına ayırıp açıklayabiliriz ama insanı, parçalamak ve unsurlarına ayırmak suretiyle, bizim anlamak istediğimiz bütüncül varlık olmaktan da uzaklaştırmış oluruz. Tabiata hâkim olmak düşüncesi, insan tabiatının göz ardı edilmesine neden oldu. İnsanın anlam ve içeriği temel kulvarından uzaklaştırıldı. *İnsana ait olması gerekenler özenle korunurken, insanda olması gerekenler görmezden gelinmeye*, hukuk alanında insan haysiyet ve şerefine yönelik saldırılar göz ardı edilirken, özel mülkün korunması adına en ağır cezaların verilmesi anlayışı benimsendi. Neredeyse, her alanda eşya insanın önüne geçti.

İnsanın -değerler alanından uzaklaştırılması sonucu- içine düştüğü umutsuz ve güvensiz durumunu, çağdaş Alman ahlâk düşünürü Hans Küng (1928-....) şöyle özetlemektedir: “Bilim dünyada çok hızlı gelişti ama bilimin yanlış kullanımına mani olacak hikmet duygusundan yoksun kalındı. Teknoloji olabildiğince gelişti, fakat devasa teknolojinin hesap dışı risklerini kontrol ve izale

edecek manevi enerji üretilmedi. Endüstri gelişti, ama onun beraberinde getireceği çevre kirliliğinin insan sağlığını tehdit edecek boyutlara ulaşacağı düşünülmedi. Demokrasi neredeyse her ülkede kuruldu ama çeşitli güç odaklarının ve güçlü kimselerin iktidar hırslarına dur! diyecek moral değerler üretilmedi.⁵⁴”

Newton’cu evren sahnesi, tüm fiziksel olayların üzerinde vuku bulduğu Öklitçi geometrinin üç boyutlu boşluktaki bağımsız mutlak mekânıydı. Newton’un kendi ifadesiyle ‘Daima benzer ve hareketsiz duran, kendi dışındaki herhangi bir şeye bakılmaksızın kendi doğası içinde mutlak olan mekân’. Yine ‘Mutlak, hakiki ve matematiksel zaman’ diye yazıyordu. Mutlak mekân ve zaman içinde hareket eden Newton’cu dünyanın öğeleri maddi parçacıklardı; tüm maddenin kendilerinden yapıldığı küçük, katı ve yok edilemez nesnelere, atomlardı. Newtoncu madde modeli atomistikti ama modern atom fikrinden önemli ölçüde farklıydı. Newton maddeyi homojen olarak gösterdi; o iki tip madde arasındaki farklılığı, atomların farklı ağırlık ve yoğunluklarına dayanarak değil, daha az ya da daha çok yoğun atom yığınlarına dayanarak açıkladı.⁵⁵ Oysa yirminci yüzyıl fiziği atomun parçalanmasıyla Newton’cu nesne tanımından farklı bir nesne tanımı yapıyordu. Parçalanmış atomun, öğeleri olan elektron, nötron ve protonlar, eni boyu derinliği olan ve uzayda yer kaplayan cisimler olarak değil, yalnızca enerji olarak algılanıyordu.

Her olayın bir sebebi var mıdır? ... Her olayın bir sebebinin olduğunu yalanlamaya girişmiş en yakın, bilim

⁵⁴ Hans Küng, *Evrensel Bir Ahlâka Doğru*, çev.: Nevzat Y. Aşıkoğlu-Cemal Tosun, Gün Yay., Ankara, 1995, s. 99.

⁵⁵ Capra, *Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası*, s. 67.

Kuantum Mekaniği'dir.⁵⁶ Belirsizlik, kuantum teorisinin birleşimindeki temel konularından biridir. O, doğrudan, *önceden bilinemezliğin* önemine, kapı açar. Her olayın bir sebebi var mıdır? Pek az kimse bundan şüphelenecektir. Kuantum etkeni, bir sebebi olmayan etkilerin izin vermesiyle görünüşte (nedensel) zinciri kırıyor. Zaten yirmilerde, tartışma, atomların önceden bilinemeyen yüzünün arkasındaki anlamı üzerinde alevlendi. Elektron ve öteki parçacıkların, bir sebep olmaksızın - mantıksız ya da nedensiz, rasgele tamamen patlamasına izin veren doğa, yapı olarak kaprisli midir? Ya da bu parçacıklar mikroskopik güçlerin görünmeyen okyanusundaki öteye beriye çarpan tıplar gibi midirler?⁵⁷

Danimarkalı fizikçi Niels Bohr (1885-1962)'ün başkanlığı altındaki pek çok fizikçi, atomik belirsizliğin gerçekten doğaya göre asli olduğunu kabul ettiler: çalışan saatin kuralları bilardo topu gibi benzer nesnelere uygulanabilirler, ama atomlara gelince kurallar ruletin kuralları gibidirler. Muhalefetin sesi, ayrılmış olsa da, Einstein'inkiydi. 'Tanrının zar atmadığını' öne sürdü. Pek çok düzenli sistemler de, hava ya da market stoğu gibi, önceden bilinemezdir. Fakat bu, sadece bizim bilgisizliğimiz yüzündendir. Biz birbiriyle ilgili bütün güçlerin tam bir bilgisine sahip olmuş olsaydık, (kısaca, ilke olarak) her dönüş ve kıvrımı önceden tahmin edebilecektik⁵⁸.

Bohr-Einstein tartışması tamamen bir ayrıntı da değildir. O bilimin çok dakik teorisinin bütün kavramsal yapısıyla ilişkilidir. Konunun merkezinde çıplak bir sorun yatar: atom bir şey midir veya gözlemin geniş alanını açıklamak için faydalı bir imgelemin hemen hemen soyut

⁵⁶ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, Çev. Murat Temelli, im yayım tasarımı, İst., 1995, s. 88.

⁵⁷ Davies, A.g.e., s. 204.

⁵⁸ Davies, A.g.e., s. 204.

bir yapısı mıdır? Eğer atom gerçekten bağımsız bir varlık gibi var olursa, o zaman kısaca bir mekana ve tanımlanır bir harekete sahip olacaktı. Fakat kuantum teorisi bundan şüphelenir. O, sizin birine ya da ötekine sahip olabileceğinizi, ama ikisine birden asla sahip olamayacağınızı söyler.⁵⁹

Bu, teorinin kurucularından biri olan Heisenberg'in meşhur belirsizlik ilkesidir. İlke bir atomun ya da elektronun veya her neyse, tuttuğu yeri, bir ve aynı zamanda nasıl hareket ettiğini bilemeyeceğinizi söyler. Sadece onu bilemeyeceğinizi değil, ama olan belirli bir yer ve hareketle, bir atomun tamamen kavranılmasının da anlamsız olduğunu söyler. Bir atomun nerede olduğunu sorabilir ve akla yakın bir cevap alabilirsiniz. Ya da onun nasıl hareket ettiğini sorabilir ve yine akla yakın bir cevap alabilirsiniz. Fakat nerededir ve ne kadar hızlı hareket ediyor, türünde bir soruya cevap yoktur. Konum ve hareket (tam anlamıyla momentum), mikroskobik bir parçacık için, gerçekliğin karşılıklı olarak birbirine aykırı iki görünüşüne biçim verir. Fakat bir yer kaplamıyorsa ya da anlamlı bir hareketi yoksa atomun bir şey olduğunu söylememiz, ne kadar doğru olur?⁶⁰

Quantum Kuramı açısından ışığın mahiyeti irdelendiğinde karşımıza şaşırtıcı bir belirsizlik çıktığından söz eden Richard Feynman, "önceleri ışığın yağmur gibi, tüfekten atılan mermiler gibi, bir parçacıklar, tanecikler sağanağına benzer şekilde davrandığı varsayılıyordu. Daha ileri araştırmalar sonucu bunun doğru olmadığı, ışığın gerçekte dalga gibi, örneğin sudaki dalgalar gibi davrandığı ortaya çıktı. Sonra, 20. yüzyılda yeni araştırmalar, ışığın birçok yönden gerçekten parçacıklar gibi davrandığı

⁵⁹ Davies, A.g.e.,s. 204-205.

⁶⁰ Davies, , A.g.e., s. 205.

izlenimini uyandırdı. Foto-elektrik etkilerle bu parçacıklar -şimdi onlara foton deniliyor- sayılabiliyordu Elektronlar, ilk keşfedildiklerinde tamamen parçacıklar gibi, mermiler gibi davranıyorlardı. Daha sonraki deneyler; örneğin elektron saçınım (diffraction) deneyleri, elektronların dalga gibi davrandıklarını ortaya koydu. Zaman geçtikçe elektronların nasıl davrandıkları konusunda dalga mı parçacık mı diye giderek artan bir şaşkınlık baş gösterdi. Eldeki veriler ikisine de benzediklerine işaret ediyordu. Gittikçe artan bu kargaşa 1925 veya 1926'da kuantum mekaniği için doğru denklemlerin bulunmasıyla çözüme kavuştu. Elektronların ve ışığın nasıl davrandıklarını artık biliyoruz. Nasıl mı davranıyorlar? Parçacık gibi davrandıklarını söylersem yanlış izlenime yol açmış olurum. Dalga gibi davranırlar desem, yine aynı şey. Onlar kendilerine özgü, benzeri olmayan bir şekilde hareket ederler. Teknik olarak buna 'kuantum mekaniksel bir davranış biçimi' diyebiliriz. Bu daha önce gördüğümüz şeylerle edindiğimiz deneyimler eksiksiz değildir."⁶¹

Atomlar üzerinde çalışan Niels Bohr'a göre, atomun belirsiz ve bulutumsu dünyası, sadece gözlem yapıldığı zaman somut gerçekliği güçlendirir. Bir gözlemin yokluğunda, atom bir hayalettir. Onu aradığınız zaman, o yalnızca maddeleşir ve aranılan şeye karar verebilirsiniz. Onun yerini arayın, bir bölgede atomu bulursunuz. Devrimini arayın, hızlı bir atom bulursunuz. Fakat her ikisine birden sahip olamazsınız.⁶²

Doğa yasaları zorunlu mudur? Ya da şeylerin nitelikleri bizatihi (özü gereği) kendilerine mi aittir? Eğer doğa yasaları yasallıkları kendiliğinden oluşmuşsa ve şeylerin

⁶¹ Richard Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, Çev., Nermin Arık, Tübitak Popüler Bilim Kitapları Serisi, Ank., 1997, s. 149-150.

⁶² Davies, *Tanın ve Yeni Fizik*, s. 205-206.

nitelikleri de bizatihi kendilerine ait ise zorunludurlar. Değilse bu zorunluluğun ne nesnel ne de rasyonel bir gerekçesi olmaması gerekir. Ateş'in yakıcılığı, suyun boğuculuğu, bıçağın kesiciliği kesin midir yoksa görelidir? Mantıksal kural gereği genel önermeye tek zıt örneğin ortaya çıkması durumunda tümeli tikel duruma düşürür. Kesmeyen bir bıçak, boğmayan bir su ve yakmayan bir ateş bulunması durumunda niteliklerinin genelliği tikel hale geliverir. Kesinlik ya da zorunluluk, tanım gereği istisna kabul etmeyeceğine göre cevabın olumlu olması oldukça güçtür.

Mübahat Küyel'e göre, XIX. Yüzyıl filozoflarının çoğu evreni Newtoncu mekanist açıklam yaklaşımıyla görmeye çalışıyorlardı. Newtoncu fizik anlayışında, realitenin kendisi bir takım maddesel (atomlar) noktaların durumları haline geliyordu. Bu görüş mekanist-atomcu bir anlayıştır. Zaten Newton fiziğinin en belirgin iki özelliğinden biri mekanist olması diğeri de fizik ilkelerinin mutlak (absolutist) olduğunu savunmasıdır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu fizik tablosunun değişmesi, maddeci gerekirciliğin (determinizm) fizik alanında ortadan kalktığı değil de, eskiden hakkında genel kabullere aykırı soru bile sorulamaz, tereddüt ve kuşkuya düşülemez denilen fiziksel alanlarda yeni soru sorulabilir durumların ortaya çıkması, yani doğa bilim yönteminin sınırlarının daralması anlamını anırtıyor. Yeni fizik, maddenin en küçük parçası olan atomun basit olmayıp, bölünebildiği ve karmaşık bir yapı gösterdiğini ortaya koyuyor. Maddenin bilimsel olarak formüle edilmesi çok güçleşiyor. Parçacıkların yeri hakkındaki belirsizlik ve kesinsizliğin evrenin yapısından ileri geldiği sonucuna ulaşıyor. Bu belirsizlik ve kesinsizlik evrenin yapısında ortaya çıkınca, Pierre-Simon Laplace (1749-1827)'in zorunlu gerekirciliğinin

yerine esnek bir gerekirciliğin geçmesi zorunlu hale gelip göreceli açıklam işin içine giriyor. Kant'ın bile gündemde tuttuğu zamanın ve mekanın mutlak olduğu görüşünün göreceli, yani, harekete bağlı olduğu sonucu ortaya çıkıyor.⁶³

Ondokuzuncu asrın ikinci yarısından itibaren Kartezyen açıklam ve mekanist anlayışta çözümler yaşanmaya başlıyor. Çünkü atomun parçalanması, “radioaktivitenin bir madde kaybı olduğu”⁶⁴nun belirlenmesi, Quant fiziği'nde yapılan çalışmalardan sonra fizik bilminde ilke ve yasaları birbirinden farklı işleyen makro ve mikro fizik ayrımlarına gidilmesi, zaman ve mekânın mutlak olmayıp görelî kavramlar olduğunun ortaya konulması ve gök cisimlerinin hareketlerinin gözlenmesi işinde gözlem ve matematiksel hesap sonuçlarının birbiriyle örtüşmeyişi, ve Öklit-dışı geometrilerin ortaya çıkışının sonunda doğabilim ve bilim felsefelerinde önemli açıklamsal esnemeler yaşanması sonucunu doğurdu. H. Ziya'ya göre, “bu asrın başından beri bilimsel felsefe sahasında en mühim mes'ele yeni bilimin terakkisinden mülhem olan realistler ve pozitivistlerle Kant'ın aprioriste felsefesini yeni şartlara uydurmak ve gençleştirmek isteyen yeni Kantçılar (neo-kantianer) arasındaki mücadeledir, denebilir.”⁶⁵

Bochenski'ye göre, “XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başı, felsefede derin bir bunalımın izini taşır. Bu bunalımın belirtileri, modern düşüncenin en başta gelen öğretileri olan maddeci mekanikçiliğe ve öznelciliğe karşıt hareketlerin ortaya çıkışıdır... Yine ona göre,

⁶³ Mübahat Türker Küyel, *20. Yüzyıl Felsefesi Ders Notları*, 1976, A.Ü.D.T.C Fakültesi Felsefe Bölümü.

⁶⁴ H. Tuğrul Sargın, *Küçük Felsefe Tarihi*, Bozüyük Basımevi, Bozüyük, 1962 s. 50

⁶⁵ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 103.

Bochenski'ye göre, batı dünyasının ruhsal yaşamında derin etkiler bırakan açıklam kırılmalarını üç grupta toplamak mümkün gözüküyor. Bunlardan ilki, analitik düşüncenin inanılmaz yükselişi diğer yanda da fizikle matematiğin geçirdiği bunalımı kapsar. İkincisi, XIX. Asırda gelişmeye başlayan matematik mantıçılık ve fenomenoloji iki ayrı yöntem olarak gelişmesini sürdürür. Üçüncüsü de İrrasyonelelikle yeni realistlerin aynı anda varlıklarını sürdürebilmesidir.⁶⁶

20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren 'atomun parçalanamayacağı' ve 'kütlenin korunumu' prensibine dayandırılan modern bilim anlayışı bu iki ilkenin de yıkılması, yani atomun parçalanıp nötron, elektron ve protonlarına ayrıştırılması, "radioaktivitenin bir madde kaybı olduğu"⁶⁷ gerçeğinin açıklanmasından sonra kesinlik, zorunluluk ve evrensellik iddiasından vazgeçmek zorunda kaldı. "Bir zamanlar bir filozof, 'bilimin varolabilmesi için benzer koşulların benzer sonuçlara yol açması gereklidir', demişti. İyi ama yol açmıyorlar. Her seferinde aynı koşullarla durumu belirliyorsunuz, ancak benzer koşulların her zaman benzer sonuçlar vermemesine karşın bilim varlığını sürdürüyor. Ne olacağını önceden tam olarak bilmemek bizi mutsuz yapıyor. İnsanın bilmesinin zorunlu olduğu çok tehlikeli ve ciddi durumlar olabilir; ama yine de bunları önceden bilemiyorsunuz. O zaman bilim ne denli ilerlese de insanın geleceği önceden kestiremeyeceği bir şeye bağımlı olacaktır. Gelecek önceden bilinmez."⁶⁸

Elektromagnetizm, tabiat hadiselerinin nihai teori-

⁶⁶ Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 33.

⁶⁷ H. Tuğrul Sargın, *Küçük Felsefe Tarihi*, Bozyük Basımevi, Bozyük, 1962 s. 50

⁶⁸ Richard Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, Tubitak 3. Baskı, 1995, Ank. s. 172-173

si olarak Newton'cu mekaniği tahtından indirmek suretiyle onun dünya makinesi tasarımını aşan ve yalnız ondokuzuncu yüzyıla değil, tüm bilimsel düşünceye de egemen olan yeni bir düşünce eğilimi doğurdu.⁶⁹

Capra, yeni fiziğin Kartezyen fiziğin aksine, organik bütüncül ve ekolojik terimlerle nitelendirilebilir, olduğundan söz eder. Yine ona göre, evren artık birbirinden atomlarıyla ayrılmış çok sayıdaki nesnenin bir araya geldiği ve bir makine şeklinde değil de, “parçaları birbiri ile özden ilişkili olan ve ancak kozmik bir sürecin kalıpları şeklinde anlaşılabilen bölünmez, dinamik, bir bütün olarak tasvir edilmelidir.”⁷⁰

Kuant Mekanikliği⁷¹'nden sonra gerekirci (determinist) ilke, artık eskisi gibi inatla savunulamıyor. “Yirminci yüzyıl fiziğinde meydana gelen diğer en büyük gelişme de atomların deneysel olarak araştırılmasının bir sonucuydu. Yüzyılın dönümünde fizikçiler, klasik fiziğin terimleriyle açıklanamayan, aralarında X ışınları ve radioaktivite'nin de olduğu, atomların yapısıyla ilgili pek çok olayı keşfettiklerini”⁷² belirten Capra, atom ve atomaltı'nın keşifleriyle bilim adamlarının mekanist dünya görüşlerinde beklenmedik karamsarlıklar oluştuğunu, hatta yeni bir düşünce tarzının doğduğunu, bilim adamları “Her seferinde atom deneyi esnasında doğaya bir soru

⁶⁹ Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s. 73.

⁷⁰ Capra, A.g.e., s. 82.

⁷¹ Max Planck'ın doğurduğu, Luis de Brogli tarafından bebek haline getirildiği belirtilen yeni fizik anlayışı. Klasik fizik maddeyi makroskobik olarak inceler. Bu mekaniğe Newton mekaniği denir ve fizikteki devrimlerin en önemlilerinden biridir. Ancak 20.yüz yılın başlarında, Newton'dan iki asır sonra, klasik fizik bazı olayları açıklayamadığından yeni arayışlar doğmuş ve sonuçta kuantum mekaniğinin gebeliği başlamıştır. <http://www.kuantumbeyin.com/index.php/meکانik-ilkeleri.html>.29.9.2012.

⁷² Capra, A.g.e., s. 80.

yönelmişler ve doğa buna bir paradoxla cevap vermişti”⁷³ diyor. Yine Capra, bilim adamları uzun uğraşlar sonucunda evrene doğru sorular sormayı ve çelişkilerden kaçınmayı öğrenmeye başladıklarını belirterek Heisenberg’in “onlar bir yolunu bulup quantum teorisinin ruhuna nüfuz ettiler. Max Planc’ın ortaya koyduğu Quantum Teorisi etrafında yüzyılın ilk otuz yılı içinde kümelenen Max Planc, Albert Einstein, Niels Bohr, Luis de Broglie, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg ve Paul Dirac’ın da bulunduğu uluslararası bir fizikçiler topluluğunca yüzyılın ilk otuz yılı içerisinde formüleştirildi... Yeni fizik, uzay, zaman, madde, nesne (object) neden ve etki kavramlarında derin değişimleri gerektirmişti,”⁷⁴ şeklindeki açıklamasına değiniyor.

Modern bilim anlayışı fizik bilimlerinde görülen beklenmedik gelişmelerle sarsılmakla kalmıyor, bir darbe de eleştirel deneycilik (ampriokritisizm) adıyla felsefe sahnesine çıkan fizikçi Ernest Mach (1838-1916) ile Richard Avenarius (1843-1896) ve Bogdanov (1873-1928)’dan geliyor. Bu düşünürler felsefeyi metafizikten kurtarma iddiasından yola çıkarlar. Bu düşünürlere göre, maddenin varlığını kabul etmek, doğada nedensellik, zorunluluk gibi mutlak yasaların bulunduğuna inanmak metafiziğe kapı aralamaktır. Bizim dayanacağımız tek şey duyumlardır. Bir ağaç, onun bende oluşturduğu duyumun dışında başka bir şey değildir. Tıpkı çağdaş Berkeleycilik gibi, ‘var olmak algılanmış olmaktır’, sözüyle sistemlerini ifade ederler. Bazı felsefe kitaplarına Mahçılık diye de geçen bu akımın temsilcileri, doğa yasalarının zorunluluğu kavramına da karşı çıkarak doğa yasalarının mutlak’ı değil göreceliyi, zorunluluğu değil, mümkünü

⁷³ Capra, A.g.e., s. 80.

⁷⁴ Capra, A.g.e., s. 81.

ortaya koyduğunu savunurlar.

Görecelik kuramından sonra gerekirci (determinist) ilke, artık eskisi gibi inatla savunulamıyor. Çünkü nedensellik fikri, tümevarımsal bir sonuç değil, sınırlı sayıdaki sonuçlardan hareketle sınırsız sayıda sonuç alınmışçasına a'dan sonra b olayının zorunlulukla geleceğine olan bir inançtır. Asrımızda özellikle mantıkçı pozitivistlerin başını çektiği Russel (1872-1970) ve Viyana Çevresi filozoflarınca temsil edilen 'doğrulamacı' yöntembilim kuramcılarını olgu önermelerinin matematiksel kesinlik ve doğruluğunu elde edebilmek için matematiksel bir dille, yani sembollerle ifade etmek isteyip modern mantığı geliştiriyorlar. Buna karşı başını İngiliz Karl Popper (1902-1994)'in çektiği 'yanlışlamacı' yöntembilim kuramı gelişiyor. 'Doğrulamacı yöntembilimin', 'Bütün kuğular beyazdır' önermesinin 'her yerde her zaman zorunlu olarak bir tane de olsa siyah bir kuğu bulunabilir ihtimalini gözetecek doğrulanma imkanı bulunamayacağı için Popper, bu önermenin ancak 'Bütün kuğular beyaz değildir' ifadesiyle kesin olarak doğrulanacağını belirtiyor. Yine ona göre, yirmi santimlik cetvel, ifadesi nesnel evreninde mümkün ve kesin değildir. Mutlaka bir miktar sapma olacaktır. Kesin bir sonuca ulaşmak için 'Yirmibir ile ondokuz santim arasında bir cetvel' ifadesini kullanmalıyız. Waihinger (1852-1933)'in felsefesinde görüldüğü gibi, 'Als ob ..muş' gibi ifadesi gündeme getiriliyor. Paradoksal bir deyimle söyleyecek olursak; eleştirilmeden kesin sonuçlara ulaşmak isteniliyorsa, kesin yargılardan kaçınmak gerekir.

"Ülkemizde de bilim felsefesi araştırmalarında çok uzun süre pozitivist ve neopozitivist geleneğin ağır bastığını, hatta pozitivist ve neopozitivist bilim felsefesinin neredeyse "tek" ve "biricik" bilim felsefesi olarak sunuldu-

ğunu belirtmek abartma olmayacaktır,”⁷⁵ diyen Doğan Özlem, oysaki en az yüz yıllık bir geleneğe sahip başka bir bilim felsefesi geleneğinin pozitivist ve neopozitivist bilim felsefesi geleneği ile yoğun bir tartışma içinde gelişimini tamamlamaya çalıştığını unutmamak gerektiğini belirtir. Özlem, kendisinin kültür felsefesi ve kültür bilimleri incelemelerinin tanıtımını yapmasının amacının ülkemizdeki bilim felsefesi çalışmalarına egemen olduğunu ileri sürdüğü tek yanlılığı gidermektir, diyor.

Özlem’e göre, ülkemizdeki bilim felsefesi çalışmalarının çoğu, pozitivist ve neopozitivist anlayışın doğal bir sonucu olarak, “bilim” kavramını, “doğabilim” kavramı ile özdeşleştiren, kültür bilimlerinin ‘bilimsellik’ini doğabilim açısından değerlendiren ve bu değerlendirme genellikle olumsuz olduğundan kültür bilimlerini ikincil kılan ve hatta bu bilimleri dışlamağa kadar varabilen çalışmalarıdır.”⁷⁶ Belki de kısmen bu anlayışın sonucu olarak, günümüzde ne yazık ki, bir kısım okur-yazar modern bilim zihniyetinin eleştirilmesine bile katlanamayan bir bilim fundamentalist’i gibi tutum sergilemektedir. Bilim felsefelerindeki açıklayıcı olgucu bilim paradigmasının anlamayı öne çıkaran diğer bilim paradigmasını perdelemesi nedeniyle pek çok aydınının zihni bu bağlamda aydınlandığı söylenemez.

Günümüzde, her bir antropoloji eğilimi kendi içlerinde birer kuramsal gettolar oluşturarak insanı ele almaya çalışıyorlar. Teologlar; Adem ve Havva’nın yaratılış hikayesiyle, Maddeci felsefe; atom, Ruhçu yaklaşım; geist teorisiyle, evrimci felsefeler; evrim kuramıyla birbirlerini dikkate almadan insanı açıklamaya çalışıyorlar. Eğer bu

⁷⁵ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İst. 1986, s. 7.

⁷⁶ Özlem, A.g.e., 7-8.

eğilimler, kendi kurdukları kuramsal gettoların duvarlarını Berlin Duvarı gibi yıkabilseler bu alanda dini, felsefi ve bilimsel verilerin birbiriyle uyumlu öğelerinden belki de gerçeğe en uygun insanbilim kuramı ortaya konulabilir. Max Scheler, 'bu gün biri doğabilimsel, biri felsefi, biri de teolojik olmak üzere birbiriyle hiç ilgisi olmayan üç antropolojimiz var –ama hala insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde ittifak edilen bir düşünceden yoksunuz. İnsanla ilgilenen bilimlerin sayısı sürekli artmış olmasına karşın, bu bilimler- ne kadar değerli olurlarsa olsunlar- insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karartmaktadırlar'⁷⁷, demektedir.

Sonuç

Bilim felsefelerinde farklı açıklamsal yaklaşımların olması bilimsel bilginin belirsiz ve kuralsız olduğu anlamına gelmemelidir. XIX. Yüzyılın sonunda matematiğin gelişmesi de, en az fiziğin yol açtığı bunalımın sonuçları kadar derin ve ağır sonuçlara yol açmıştır. Biyolojik tıbbi modelin halâ çözümlenemediği tıbbi olguların varlığını koruması eleştirileri bu bilimin temellerine de yöneltti.

Bilimsel bilginin diğer bilgi türlerinden daha itibarlı olduğu düşüncesi de nesnel ve kesin bir veri olmasa da bu, olgucu anlayışın bizim aydınların zihinlerinde oluşturduğu kanıdır. Zihinlerin olgucu anlayışa formatlanması devam ediyor. Bilim eğer, teknoloji olarak, yeryüzünde teşahhus edip tecessüm etmeseydi, bilim Russel'in dediği gibi, yalnızca yaşlı ve genç filozofların aralarında yaptıkları gevezelikten başka bir işe yaramazdı. Artık bir kimsenin uçmak için keramete, irtibat kurmak için tele transa ihtiyacı kalmadı, bunlar için, uçakları ve telefonu kullanıyoruz. Modern bilimin doğanın açıklanmasına

⁷⁷ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev., Harun Tepe, Ayraç Yayınevi, Ank., 1998, s. 35.

yapmış olduğu katkılarla asırlarca çoğu gizem ve sır olarak görülen ve tartışılmasına da sıcak bakılmayan konuların ve durumların açığa çıkarılması mümkün olmuştur. Ancak günümüzde bu tutucu yaklaşım şaşkıncu bir biçimde belli çevrelerce tartışılmaması istenilen bilgi türüne aday olarak, -kesin olduğu iddiasıyla- bilimsel bilgi öneriliyor. Newton için, Papa bilimin peygamberi, diyordu. Scientisme, klasik fizikten çok etkilenip, artık bilimin dışında başka bir gerçek ve yol aramanın boş çabalar olduğunu ilan edince, bu düşünceye mensup bilim adamlarınca bilimsel ve nesnel, yani ideolojiden uzak verileri scientizme yönünde kullanarak bilim çevrelerinde din karşıtı ve metafiziği küçümseyen geniş bir kültürel altyapı oluşturuldu. Günümüzde belli çevrelerde bilim mistisizmi ve fetişizmi oluşturulmaya çalışılıyor. Oysa modern bilim ulaştığı düzeye eleştirel zihniyet sayesinde gelebildi. Çünkü bilim adamlarının en olumlu yanı, kendi uyguladıkları yönteme de elde ettiği verilere de kuşkuyla bakıp eleştirebilmeleriydi. Bilimin en belirgin özelliği bilimsel çalışmanın doğasından kaynaklanan yanlışları ortaya koymasındır. Descartes, ‘beni bir kez yanıltan diğer zamanlarda da yanıltır’, diyordu. Bilim, kendini kendi aynasında görebilen bir etkinlik olmasına karşın, günümüzde hem bilimsel yöntem hem de bilimsel veriler scientistlerce –eleştirilemez- bilgi konumuna getirilerek kutsallaştırılmakta ve bilimin kendine has dinamik niteliği devre dışı bırakılmaya çalışılmaktadır.

Mevcut anlayış ve teorilerin dışına çıkmadan yeni bir gelişmenin ortaya çıkma ihtimali çok azdır. Bilimsel keşfin mantığı nedir? Edip Bük teorik, Ziya Özer⁷⁸ pratik

⁷⁸ Zakkum bitkisiyle kanser hastalığını tedavi ettiğine ilişkin açıklama yapan doktor, ülkemizdeki Tıp çevrelerinden destek yerine şiddetli eleştiri gelmesi nedeniyle, çalışmalarının patent hakkını, yerleştiği

alandaki kendilerini gösterdikleri anda ülkemizde bilim kilisesi tarafından hemen afaroz edildiler. Edip Bük, şarlatan değil, bilim kilisesi tarafından heretik (rafız) ilan edilerek şarlatanların kurbanı edilmiş bir bilim adamıdır.

Eksik tümevarım tam tümevarım biçiminde algılanınca tıpkı tam tümevarımın içerdiği söylenen zorunluluk bu kez eksik tümevarım için de savunulur oldu. Olgucu öğretide, tek ve en yüce doğru bilgi ortaya konur. Olguculuk bu yönüyle baskıcı sistemlere zemin de hazırlamış oluyor. Olguculara göre, eğer fizik evrenin temel yasaları ortaya konabilirse, geleceği de önceden bilme imkanımız doğacaktır. Olguculuğa olan bu aşırı güven yüzünden toplumsal alanların da olgucu açıklamaların etkisine girmesiyle, geleceğe ilişkin bilimsel öngörüler ortaya atılmaya başlandı. Malthus'un nüfus ve gıdalarda artış oranının farklılığı nedeniyle insanlığın büyük bir kıtlığı yaşayacağını savunması ve Tarihi Maddecilerin dünyada burjuvazinin kanlı bir devrimle yıkılacağı ve eninde sonunda proleteryanın sınırsız ve sınıfsız bir toplum düzenini tüm dünyada kurulacağına ilişkin ortaya attıkları previsions (bilimsel öndeyi) lar pek tutmadı.

Batı'da olguculuk, belli bir dönem egemen oldu ama bu bağlamda onu eleştiren bilim felsefecileri çıktı, Feyereband ve Popper gibi. Ama bizim ülkeye olguculuğun oldukça geç ve yanlış bir biçimde yerleşmesi nedeniyle, değil onu eleştirecek anlayabilecek düşünürler çıkmayınca, Yirminci asırda bile bizde olguculuğun katı bir biçimde sürmesi kaçınılmaz bir kader oldu. İşin üzücü yanı, ülkemizde totaliter düşünce sahipleri, kendi anlayışlarına olguculuğu özgün değil de sulandırılmış, slogan-

ABD'de bir ilaç sektörüne devrettiği belirtiliyor.

laştırılmış, biçimini payanda olarak görmüşlerdir. Bu durum yalnızca felsefi değil aynı zamanda siyasal alanda da etkisini sürdürdü. Ülkemizde ilk kurulan üniversitelerde batılı düşünürlerden sadece pozitivist görüşlü olanlara hocalık verilmesi bu görüşü kısmen doğruluyor.

Bilimi ve bilimselliği ideolojik dogma tarzında benimseyenlerin bilimsel çabaların uzağında kalmaları, bilimsel yaklaşım adına insanı kaygılandırmaktadır. Konularının doğası gereği insan (manevi) bilimleri, doğa bilimleri gibi nesnel deneysel yöntemlerle açıklamaya imkan vermeyişi nedeniyle nesnel bir nitelik kazanamadığından, onun siyasal ve ideolojik çevrelerce kötüye kullanılması (manipülasyon) önlenilemez bir durum oluşturmaktadır. Felsefe, sanat, din, ahlâk, kültürel antropoloji, hukuk ve tarih konusunda her kesin kendince konuşacağı düşünce ve görüşlerini sunacağı geniş bir alan vardır. Ama fen bilimlerinde uzman olmayanların dışında kimse konuşamaz, konuşsa bile pek dikkate alınmaz.

Olgucu-maddeci bilimi eleştiri süzgecinden geçirirken insafli olup insanlığın zihninin aydınlanmasında ve günümüz tekniğinin bu aşamaya gelmesinde önemli bir paya sahip olduğunu teslim etmek durumundayız. Eleştirmek küçük düşürmek anlamına gelmemelidir. Diğer yandan 'bilim her şeydir' demek de, insanlığın tüm bilgi ve marifet dünyasını pozitif bilimin dar sınırlarıyla kuşatmaktan başka bir şey değildir. Bu yaklaşım her şeyden önce bilimin özüne aykırı bir yaklaşımdır.

KAYNAKÇA

Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayanlar: Ali Utku-Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.

- Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ank., 1996.
- Thomas. S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İst. 1982.
- Selattin Elibol, *Liseler İçin Felsefe*, Semin Eğitim Kültür Yayınları, Ank. 1993
- Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, 1944, New Haven and London, Twenty-first Printing, 1970.
- <http://derinlerdebirukala.com/?p=331>. 30.09.2012.
- Brian Magee, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İst. 1990.
- Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. İzmir, 1987.
- Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İnsan yayınları, İst., 1992.
- Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İst., 1974.
- John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, Çev., Heyet, Sarmal Yayınevi, İst., 1996.
- Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev., Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İst., 1967.
- Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, MEB, İst., 1967.
- Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, MEB Yayınları, İst., 1945.
- <http://allah.web.tr/wp-content/uploads/2011/03/D%C3%A2hi-ve-Dindar-Isaac-Newton.pdf>.01.03.2012.
- Aktaran: Attila Tokatlı, *Tarih Boyunca Politika*, S. 170, Hür Yayın. http://www.halksahnesi.org/inceleme/rus_aydinlanmasi_3/rus_aydinlanmasi_3.htm. 9.09.2012.

- Necati Demir, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2004.
- Bkz:<http://www.ogretmenlerforumu.com/matematik-ogretmenleri/matematigin-felsefesi-iii-t10831.0.html.8/4/2010>.
- www.yeditepe.edu.tr/7tepe/egitim/lisans/fen_edebiyat/felsefe/felsefe_ders_tanim.Nisan 2006.
- J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İst. 1997.
- von Freytag Löringhoff, *Mantık*, Çev. Takiyettin Mengüçoğlu, İ. Ü. E. F. Yayınları, 1973.
- Gaston Bachelard, *Yeni İlmi Zihniyet*, Çev. H. Z. Ülken, Dün Yarın Tercüme Külliyyat, İst. 1935.
- Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ank., 1988.
- H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, AÜİFY, AÜBE, Ank., 1963
- Nezahat Kulen, *Mantık*, Kulen Basımevi, İst., 1972.
- H. Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, Kanaat Kitabevi, İst., 1936.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İst., 2010.
- Hans Küng, *Evrensel Bir Ahlâka Doğru*, çev.: Nevzat Y. Aşıkoğlu-Cemal Tosun, Gün Yay., Ankara, 1995.
- Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, Çev. Murat Temelli, im yayım tasarım, İst., 1995..
- Richard Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, Çev., Nermin Arık, TÜbitak Popüler Bilim Kitapları Serisi, Ank., 1997.
- Mübahat Türker Küyel, *20. Yüzyıl Felsefesi Ders Notları*, 1976, A.Ü.D.T.C Fakültesi Felsefe Bölümü.

H. Tuğrul Sargın, *Küçük Felsefe Tarihi*, Bozüyük Basımevi, Bozüyük, 1962.

<http://www.kuantumbeyin.com/index.php/mekanik-ilkeleri.html>. 29.9.2012.

Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İst. 1986.

Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev., Harun Tepe, Ayraç Yayınevi, Ank., 1998.

**KUR'ÂN'DA YERİLEN KADINLARDAN BİR PORTRE (I) :
ÜMMÜ CEMİL**

Yrd. Doç.Dr. Mustafa KAYHAN*

ÖZET

İslam'a çağrılan Ümmü Cemil, çağrıya ve çağrıcıya karşı çıkmıştır. Bu karşı duruş, davetin yayılması ve daveti kabul edenlerin artmasıyla sertleşmiştir. Davranışlarıyla İslam'ın yayılmasını engellemeye, Hz. Muhammed'e ciddi olarak zarar vermeye ve İslam'a girenlere korku salmaya başlayınca Allah, peygamberini ve İslam davetini kabul edenleri korumak için sürece dahil olmuştur. Böylece kadın, Hz. Peygambere karşı geliştirdiği davranışları yüzünden indirilen Mesed suresiyle Allah tarafından yerilmiştir. Sonrakilerden iman edenlere bir öğüt, inanmayanlara bir ders olsun diye kınama, Kur'an'da ilelebet muhafaza edilmiş ve okunur kılınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mesed Suresi, Ümmü Cemil, Kınanan Davranışlar

ABSTRACT

Ummu Cemil, whom been called to Islam, had objected to Islam and to the messenger who call her to new message. This against position of her had hardened when the message was spread and whom acceptors were increased. When the behaviours of the same woman had started to hinder spread of the new message, and criticallly to damage the messenger and to spread terror (awe) to whom accepted the new message, Allah had been included to the priod to save the his message, and his prophet and whom innocent acceptors the Islam. For this point of view the woman had been damned the surah of Masad from Allah because of the behaviours that she had developed them opposite of the messenger. And then, to be advice for following believers and to beexample for following deniers, this damn had been taken care of and had been made readable for ever in the Quran.

*Gümüşhane Üni. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilimdalı Öğretim Üyesi,
m61kayhan@hotmail.com

Key Words: *Thafseer, the surah of Masad, Ummu Cemil, the damned behaviors*

1. Kur'ân'da Yerilen Kadınlar

Kur'ân'ın inanç konularında net bir söylemi vardır ve ibadetle ilgili hususlarda da aynı üslup benimsenmiştir. Ahlaki mevzularda da benzeri bir üsluba rastlamak mümkündür. Kur'ân, şahısların davranışlarından yola çıkarak kimi zaman hem kişiyi hem de davranışı övmüş; kimi zaman ise sadece olumlu davranıştan söz etmiştir. Olumsuz davranışlar ile sahiplerinin açıklanmasında da Kur'ân'ın belli bir metodu benimsendiği söylenebilir. Yani, sahipleriyle birlikte davranışların olumsuzluğu açıklanmış ve çoğu zaman davranışlar yerilmiştir. Belki bunun tek istisnası, Ebu Leheb ile Ümmü Cemil'dir.

Kimi kadınlar, yaşadıkları yüzyıllara damgalarını vurmuşlar ve dönemlerinde hep başat rol oynamışlardır. Bunun örneği de Firavun'un karısıdır. Kimi kadınlar da yaşadıkları çağ olumsuz davranışlarıyla doldurmuşlar ve sonradan gelenlere kötü bir miras bırakmışlardır. Bunun en belirgin modeli, Ümmü Cemil'dir. Yani, örnekteki gibi önceden iyi olan kadınların yeniçağlardaki iyi mirasçıları ile yine olumsuz tiplemede olduğu gibi, kötü olan kadınların modern zamanlardaki kötü mirasçıları hep var olmuştur.

Kadın sorununun sadece onlardan doğmadığı herkesin malumudur. Dahası kadın sorunu, aynı zamanda sınırlı manada bir erkek sorunudur. "Kadınların sorunlarını, erkeklerden ayrı düşünmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla sorun, bütün insanlığın sorunudur."¹ Bahse konu sorunun, hem kadından hem erkekten neşet eden olumlu veya olumsuz yönleri vardır. Dolayısıyla toplum-

¹Aktaş, Emel, "**Cahiliye'de ve İslam'da Kadının Durumu**", Mehir Dergisi, Yaz 1998, 120.

larda erkeklerin silikleşmesi, kadınları, onların baskılanması ise erkekleri üstün konuma çıkarmış ve mevcut durum, değişik sorunları doğurmuştur.

Kur'ân, kimi nedenlere dayalı olarak yaptıkları davranışlarla övülmeyi hak eden kadınlardan² söz etmiştir. Onların, bizzat kadın olmaları hasebiyle övülmüş oldukları düşünülemez. Aksine onlar, kadın olmalarına rağmen hemcinslerinin cesaret dahi edemediği davranışları yaptıklarından övülmüşlerdir. Kur'ân, onları modern zamanlardaki kadınlara örnek olarak göstermiştir.

Kur'ân, yine benzeri bir amaçla tarihte olumsuz bir yer edinen kötü kadınlardan³ da söz etmiştir. Onlar, hemcinslerinin yapamadığı kötülükleri işlediklerinden yerilmişlerdir. O yüzden en olumsuz kadın tipini anlatması bakımından en ilginç sure⁴ Mesed suresidir.⁵ Böylece Kur'ân, modern çağlardaki kadınlara böylesi kadınlardan uzak durmaları gereken bir model sunmuştur.

Kur'ân'ın kötüleyip yerdiği Hz. Peygambere düşman kişilerin tamamı, davranışlarına uygun niteliklerle anılmıştır. Ümmü Cemil, bunun tek istisnasıdır. O, Mekk'e'nin sosyal ortamlarında Hz. Muhammed'e eziyetini açıktan yapmıştır. Ne kendi ne de diğer aşiretlerden hiç kimse onu küçümsemeye yeltenmemesi için Allah'ın, Hz. Peygamberi desteklenmeyi üstüne almasında bir hikmet vardır.⁶ Mesed suresi, Ümmü Cemil'i çok sert bir dille

²Övülen kadınlar için bkz:et-Tahrîm, 66/11.

³Bkz:ez-Zeyn, M. Bessam Rüşdü, el-**Mucemu'l-Müfehres li Meâni'l-Kur'âni'l-Azîm**, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1.basım, Beyrut 1416/1995, II, 1098-1100.

⁴İcâz için bkz:Tabâne, Bedevî, **Mucemu'l-Belâgati'l-Arabiyye**, Dâru'l-Minare, 3.basım, 1408/1988 Cidde-Riyad, 702-704.

⁵el-Kâsımî, Muhammed C.(1283-1332/1866-1914), **Mehâsinu't-Te'vîl**, Tah:M. Fuad Abdülbaki, İsa el-Babi ve Şerikâhu, 1.basım, Kahire 1376/1957, XVII, 6293.

⁶Habenneke, Abdurrahman Huseyn el-Meydâni, **Meâricu't-Tefekkür**

kınamış ve yermiştir.

2.Mesed Suresi ve Ümmü Cemil

Mesed suresi, Mekke'de inmiştir.⁷ Surede, genel olarak Ümmü Cemil ile Ebu Leheb üzerinden kıyamete kadar onların yolunda yürüyenlerden, onlar gibi tebliğcilerle karşı sergiledikleri davranışlardan ve bunları yapanların kötü akıbetlerinden bahsetmektedir.⁸

Bazı kıraat farklılıkları surenin anlamına katkı veren farklılıklardır.⁹ Surenin metni ve meali şöyledir:¹⁰

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (1) مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (2) سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ
لَهَبٍ (3) أَمْرًا تُهَيَّأُ لَهَا أَمْوَالُهُمْ حَمَالَةَ الْحَطَبِ (4) فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ (5)

"Kahrolsun Ebu Leheb'in elleri, zaten kendisi de kahroldu-kahrolacak! Malı ve kazancı ona hiçbir yarar sağlamayacak. Zamanı gelince tarifsiz alevli bir ateşe atılacak! Karısı da onun ateşine odun hammallığı yapacak, gerdânında takı yerine çelikten bir halat bulunacak."¹¹

ve Dekâiku't-Tedebbür, Dâru'l-Kalem, 1.basım, Dimeşk 2000, I, 382.
⁷es-Sa'lebî, Ebu İshâk Ahmed(ö.427), **el-Keşf ve'l-Beyân**(Tefsiru's-Sa'lebî), Tah.:Ebu Muhammed b. Aşur, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1.basım, Beyrut 1422/2002, X, 323.

⁸Arslan, Ali, **Büyük Kur'an Tefsiri**(Hülâsatü't-Tefâsir), Arslan Yay., İstanbul trs, XVI, 234, 172;el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesud(ö.516), **Meâlimu't-Tenzil**, Tah.:Muhammed Abdullah en-Nemri ve Arkadaşları, Dâru Tayyibe, Riyad 1414, VIII, 582.

⁹ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer(467-538), **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil**, Tah.:Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, 1.basım, Riyad 1418/1998, IV, 297;el-İcî, Abdurrahman b. M. b. Abdullah eş-Şirâzî,(ö.905), **Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, Tah.:Abdülhumeyd el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1424/2004, IV, 541.

¹⁰el-Endülüsi, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf(ö.745), **Tefsiru'l-Bahru'l-Muhîd**, Tah.:Adil A. A.-Ali M. M., M. İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1413/1993, VIII, 526;el-Cezâirî, Ebu Bekir Cabir, **Eyseru't-Tefâsir li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr**, Mektebetü'l-Ulûm, Medine trs, V, 626.

¹¹Bkz:İslamoğlu, Mustafa, **Hayat Kitabı**, Düşün Yay., 2.basım, İstan-

Sure, Fatiha'dan sonra Tekvir'den önce inmiştir.¹² Sure, inanç ve amel sahibi olmadıkça Hz. Peygambere yakın olmanın insana fayda vermediğinin açık delilidir.¹³ Müfessirler, Nuh'un oğluyula karısının ve Lut'un karısının, bunun modellenmiş biçimi olduğunu belirtmişlerdir.

Mesed suresindeki uyum ve ahenk her biçimiyle kendini göstermiştir. Sureyi okurken dudak ve yüzdeki mimiklerle, surenin ifadeleri arasında net bir uyum vardır.¹⁴ Yani suredeki musiki tonuyla, kadının yaptığı işin çıkardığı ses tonu, açık bir uyum sergiler.¹⁵ Duraklarda kalkale yapılarak okunan be'ler, odunların çıkardığı seslere ne de çok benzerler.¹⁶

Mushaf'taki sıralamada veya inişe bağlı sıralamada surenin öncesiyle veya sonrasıyla münasebeti de dikkate alınmıştır.¹⁷ Tertibe göre önceki sure olan Nasr'da, Allah'a itaat edenlere dünyada zafer verilip fetihler nasip olacağı ve ahirette ise bol sevap ve mükafatın verileceği dile geti-

bul 2008, s.1320.

¹²el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b.Muhammed b. Ali en-Nisâbüri (ö.468), **Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân**, Tah.:Kemal B. Zağlul, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1411/1991, s.498-499;es-Suyûtî, Celâluddin Ebu Abdurrahman b. Kemaleddin Ebu Bekr b. Muhammed el-Hudayrî (849-911/1445-1505), **Esbâbu'n-Nüzûl**, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1.basım, Beyrut 1422/2002.

¹³el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâbüri(ö.468), **el-Vasît fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, Tah.:Adil Ahmed Abdulmevcud ve Diğerleri, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1415/1994, IV, 569.

¹⁴Kutup, Seyyid(ö.1966), **Meşâhidu'l-Kiyâmeti fi'l-Kur'ân**, Dâru's-Şurûk, 3.basım, 1413/1993, 65-67;Kutup, Seyyid(1966), **Fi Zilâli'l-Kur'ân**, Dâru's-Şurûk, 32.basım, Kahire 1423/2003, I-VI.

¹⁵el-Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhanüddin İbrahim b. Ömer(Hasen) (809-885/1406-1480), **Namu'd-Dürer fi Tenasübi'l-Âyâti ve's-Süver**, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire trs, XXII, 327.

¹⁶Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1.basım, İstanbul 1991, XI, 167.

¹⁷Derveze, Muhammed İzzet(1305-1404/1887-1984),**et-Tefsiru'l-Hadîs**, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3.basım, Tunus 1429/2008, I, 497.

rilmiştir. Oysa Mesed suresinde Allah'a isyan edenlerin, dünyada helake ve ahirette ise azaba uğratılacakları belirtilmiştir.¹⁸ Bir başka deyişle Allah, önceki surede insanların İslam'a girişinden söz etmişken, bunda davete kulak vermeyenlerin helakinden bahsetmiştir.¹⁹

İnsan, tüm planlarını aklıyla yapmasına karşın surede ellerin zikredilmesi, genelde ellerin her türlü maddi kuvvetleri temsil etmeleri ve kafirlerin düşünceye karşı, kaba kuvvetle karşılık vermelerindedir. Nitekim kafirler, elçilerin karşısına çoğu zaman düşüncelerini önceleyerek çıkmamışlardır.²⁰

Sure, işini gücünü bırakıp daveti bozmak için Hz. Peygamberin ardından giden ve insanların inanmalarını engelleyen bir adam ile karısının dünyada kınanmasından, ahiretteki hüsrana uğramasından söz eder.²¹ Surenin evvelinde "kul" sözünün olmamasına çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bir yandan Ebu Leheb'in daha çok kızmasının engellenmesi hedeflenmiştir. Diğer yandan elçi açısından akrabalık bağına saygı göstermek ve rahmete bağlı kalmak amaçlanmıştır. Hz. Peygamberin onunla diyalogunun tevlit edeceği olumsuzluklar bertaraf edilmiştir.²²

¹⁸ez-Zuhaylî, Vehbe, **et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akide ve's-Şerîa ve'l-Menhec**, Dâru'l-Fikr, 10.basım, Dımeşk 1430/2009, XV, 855;et-Tabresî, eş-Şeyh(548), **Tefsîru Mecmei'l-Beyân**, Müessesetü'l-E'lâ li'l-Matbûât, 1.basım, Beyrut 1415/1995, X, 474.

¹⁹el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâddin es-Seyyid Mahmud(ö.1270), **Rûhu'l-Meânî**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs, XXX, 259;Karaman, Hayreddin ve Arkadaşları, **Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, TDV Yay., Ankara 2008, V, 689

²⁰Toptaş, Mahmut, **Kur'ân-ı Kerim Şifa Tefsiri**, Cantaş Yay., İstanbul 1993-1998, VIII, 407-414.

²¹es-Sâbûnî, Muhammed Ali, **Safvetü't-Tefâsîr**, Dersaadet, İstanbul (trs), III, 617;el-Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî el-Ezherî(ö.1204), **el-Futûhâtü'l-İlâhiyye bi Tevzihi Tefsiri'l-Celâleyn li'd-Dekâiki'l-Hafiyye** (Hâşiyetü Cemel), el-Matbaatü's-Şerifiyyetü'l-Âmire, 1.basım, Mısır 1303, IV, 631.

²²ez-Zuhaylî, XV, 855-860.

Kur'an'da yerilen kadınlardan²³ biri de Ümmü Cemil'dir. Kur'an'da adı, aynıyla geçmez, ancak kocası yerildiği sırada kendisinden de söz edilir. Surede kendisine yöneltilen kınama, Hz. Peygambere karşı sergilediği davranışların, onu ne denli üzdüğünü ve Allah'ı ne denli öfkeliendirdiğini gösteren bir durumdur.²⁴ Neredeyse elçiye düşman olanların dikkat edecekleri bir model olması için sure indirilmiştir.²⁵

Ümmü Cemil, Hz. Peygamberin kapı komşusudur. Bu, onun vahye ve davete de komşu olduğunu ifade eder. Elçiyle arasında komşuluk hukuku olmasına rağmen o, komşusuna düşman olduğu için kınanmıştır.²⁶

Kadın, aynı zamanda Hz. Peygamberin akrabasıdır ve elçiyle arasında akrabalık hukuku da doğmuştur. Ancak o, elçiye düşmanlık yapmış ve akrabalığın gereklerine de hiç uymamıştır.²⁷

Ümmü Cemil, iki kızını iki oğluna almasından ötürü Hz. Peygamberin dünüdür. Vahiy, iki dünün arasının açılmasına sebep olmuş, evlilikler boşanmayla sonuçlanmış ve damatlar, Hz. Muhammed'i aşağılamaya yeltenmişlerdir. Bunların gelişip uç vermesinde ve çok

²³Kur'an, eşleri dört kategoride ele alır. 1.Hz. İbrahim ile Sare, Hacer (iyi-iyi). 2.Ebu Leheb ve Ümmü Cemil (kötü-kötü). 3.Hz. Nuh ve karısı ile Hz. Lut ve karısı (iyi-kötü). 4.Firavun ve karısı Asiye (kötü-iyi). Eşleştirme, hem baştan sona kadar dikey olarak bütün çiftleri hem yatay olarak tarihteki bütün çiftleri içerir. Bkz: İslamoğlu, s.1321.

²⁴Derveze, I, 498. Derveze'nin dile getirdiği görüş, bir müfessir tarafından benimsenmiştir. Bkz: Ateş, XI, 170.

²⁵Abduh, Muhammed b. Hasen Hayrullah et-Türkmânî el-Mısri(1265-?/1849-1905), **Tefsiru Cüzi Amme**, Matbaatü Mısır, 3.basım, Mısır 1341, 174.

²⁶Bkz: Küçük, XVII, 172;Yakut, Mahmud Süleyman, **İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dâru'l-Marifeti'l-Câmia, trs-yrs, X, 5194.

²⁷Bkz: Küçük, XVII, 171.

olumsuz işlere yol açmasında Ümmü Cemil, hep başat rol üstlenmiştir. Dolayısıyla da surede kınanmıştır.²⁸

Kadın, Mekke'de asil ve soylu bir aileye mensuptur ve Hz. Muhammed'le yakınlığı olan biriyle evlidir. O, kocasını elçiye karşı kışkırtmada bir dakika geri durmamıştır. Diğer kadınları da Hz. Peygambere eziyet etmek için organize etmiştir.

Kınanan kadın, Hz. Peygamberin sözüne eklemeler yapmış ve ilave edilmiş yalan yanlış sözleri kafirlere aktarmıştır.²⁹ Böylece o, toplum içinde kendini haklı çıkarmayı ve taraftarlarını artırmayı hedeflemiştir. İnsanlar arasında söz taşıdığından dolayı cehennemde iken neden hala odun taşıdığını anlamak, daha da kolaylaşacaktır.

Kocasının Hz. Peygambere beslediği düşmanlığın, aslında karısından kaynaklandığı iddia edilmiştir. Oadaki düşmanlığın ise Ben-i Haşim ile Ben-i Ümeyye arasındaki rekabetten neşet ettiği dile getirilmiştir. Hz. Peygamberin davetinin başarılı olması durumunda kadının, yönetme gücünü kaybetmekten korktuğu için sürekli olarak kocasını kışkırttığı da ifade edilmiştir.³⁰

Mesed suresinin iniş nedenleri hususunda müfessirler arasında bir uzlaşma yoktur. Eserlerinde tüm nüzul sebeplerini belirtmişler, ancak aralarında ayırma gitmemişlerdir. Böylece mevcut vaziyet, okuyucuda zihin karışıklığına neden olmuş ve aynı zamanda müfessirlerin de konuya dirayetle yaklaşmadıklarını göstermiştir.

²⁸Bkz:Küçük, XVII, 173.

²⁹Küçük, XVII, 174;İbn Ebi Zemenin, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah(324-399), **Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîz**, Tah.:Ebu Abdullah Huseyn b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el-Fârûku'l-Hadise, 1.basım, 1424/2002, V, 171.

³⁰Ateş, XI, 170;Derveze, I, 496-498;Ebu's-Suûd b. Muhammed el-İmâdi(900-982), **İrşâdü Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Tah.:Abdülkerim Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadise, Riyad trs, V, 588.

Bunlar arasında kadının, elçinin yoluna diken attığı rivayeti, ilk sırada yer almıştır. Onun, Hz. Muhammed'in geçtiği yollara dikenli çalılar, bitkileri veya bunların dikenlerini attığı³¹ ve surenin de olaya binaen indiği nakledilmiştir.³² Dikenli bitkiler ve çalılar için kullanılan hasek, sa'dân, uzâh ve şevk bir insanın ayağına battığı ya da ayağını kanattığı zaman en azından bir gün rahatsızlık verecek işkence malzemeleridir.

Ebu Leheb ve Ümmü Cemil, barışa asla yer veremeyen bir savaşa rasule düşman olmuşlardır. Onlarla elçi arasındaki çatışma, her hal ve şartta Hz. Muhammed'i zorda bırakmıştır. Allah, ciddi bir sıkıntıyla karşı karşıya kalan Hz. Peygamberi korumak için onların saldırılarına bizzat karşılık vermiştir.³³ Böylece rasulün önündeki önemli engel, safdışı bırakılmıştır.

Hz. Peygamberin ilk önce amcasını ve onun eşini yeni dine davet etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Elçinin en önce kendisinin Allah'ın elçisi olduğu meselesini onlara açması, onlara mesajı iletmesi ve onlardan kendisini desteklemelerini istemesi makul bir durumdur. Ancak sonuç, rasulün umduğu gibi olmamış ve kendisine olumsuz bir karşılık verilmiştir. Böylece Hz. Muhammed'in psikolojisinde ciddi bir yıkım oluşmuştur.³⁴

Odun taşıyıcısı olarak nitelendirilmesi, kadının Hz. Peygambere karşı olumsuz tutumundan neşet etmiştir. Belki de kadın, baş başa kaldıklarında kocasını elçiye

³¹et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr(224-310/839-923), **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Tah.:Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, 1.basım, Kahire 1422/2001, XXX, 338.

³²Karaman, Hayreddin ve Arkadaşları, **Kur'ân-ı Kerim ve A. Meali**, TDV Yay., Ankara 2010, s.603; Şimşek, M. Sait(1951-?), **Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri**, Beyan Yay., 1.basım, İstanbul 2012, V, 500.

³³Esed, Muhammed (1900-1990), **Kur'ân-ı Kerim Mesajı Meal-Tefsir**, Çev:C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay., 5.baskı, İstanbul 1999, III, 1320.

³⁴Derveze, I, 496;Ateş, XI, 167.

karşı çıkması için provoke etmiştir. Ebu Leheb'in, akrabalıktan dolayı Hz. Peygamberi himaye eden ve ona yardım eden diğer amcalarından³⁵ farklı bir tavır geliştirmesi, esasen, kadının kocasını etkilediğini açıkça göstermektedir. Halbuki Hz. Peygamberi himaye edeceklerine dair bir anlaşmaya varanlar bile, onun getirdiği vahyi kabul etmemişlerdi.³⁶

Allah, davetin soy veya akrabalıkla alakalı olmadığını göstermek için Hz. Peygambere en çok düşmanlık yapan en yakın akrabasını seçmiştir. Zaten ilk tutumlarıyla inanmayacakları az ya da çok belli³⁷ olduğu için bertaraf edilmeleri, gerçekte, diğer kalkışmaların daha filizlenmeden engellenmesini sağlamıştır.

Surenin iniş nedeni olarak kayıtlara geçen bilgiler, aynı zamanda surenin erken dönemde indiğine ilişkin diğer bilgilerle de uyumludur. Bu bilgiler, ikilinin erken dönemde elçiyle zıtladıklarını ve ona olumsuz bir tepki verdiklerini göstermiştir.³⁸ Nüzul sebeplerinde yakın akrabasının uyarılmasından söz edilmiştir. İlgili ayet, Şuarâ'dadır ve o sure, 44. veya 45.sırada inmiştir. Halbuki bu ayetin siyaki, kendisinin çok erken dönemde inmediğini ifade eder ve dolayısıyla kimi müfessirler, ilgili rivayete kuşku ile yaklaşır.³⁹

³⁵Abdülmuttalib'in on çocuğu olmuştur. Abdullah, Ebu Talib ve Zübeyr, ana-baba bir kardeşirler. Bunlar, diğerleriyle baba bir ana ayrı kardeşirler. Ebu Leheb de onlardan biridir. Himayeye bütün amcalar katıldığı halde Ebu Leheb katılmamıştır. Halbuki onlar da vahye ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşıydılar. Bkz:Algül, Hüseyin, **İslâm Tarihi**, Gonca Yay., 1.basım, İstanbul 1986, I, 119.

³⁶Bkz:Ateş, XI, 168.

³⁷el-Cevzi, Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Kuraşi el-Bağdadi(508-597), **Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr**, el-Mektebü'l-İslâmî, 3.basım, Beyrut 1404/1984, IX, 259.

³⁸Bkz:Derzeve, I, 495.

³⁹Derzeve, Muhammed İzzet, **Sîratü'r-Rasûl**, Tas:Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1400, I, 134-135;el-Buhârî,

Peki, neden kınama Allah tarafından yapılmış ve Kur'ân'a yerleştirilmiştir? Çünkü onlar, Allah'ın mesajı sebebiyle Hz. Muhammed'e karşı çıktıklarından cevap vermeyi de Allah'a üzerine almıştır.⁴⁰ Hz. Peygamberden sonra Allah'ın mesajına karşı benzer davranışlarla karşı çıkanlara da bir uyarı olsun diye bu kınama, ilelebed mushafta tutulmuştur.

3.Elçiye Karşı Yapılan Davranışlar

Kur'ân'ın yerdığı kadınlardan Ümmü Cemil'in⁴¹ aşağılanmasına neden olan davranışlara burada değinmek istiyoruz. Çalışma, sureyle ilgili tefsirler ile yorumların, bu örneklerle karşılaştırılmasını sağlayacaktır. Zira kadının, rasule karşı pek çok davranış geliştirmiştir. Ancak Hz. Peygamberden ve daveti kabul edenlerden olumsuz karşılık aldığına ilişkin bir rivayet gelmemiştir. Kınanmış kadın, elçiye karşı düşmanlığın yelpazesini çok geniş tutmuştur. Bu davranışlar şöylece sıralanabilir.

3.1.Zarar Vermek

Ümmü Cemil'in kesin bir dille kınanması, Hz. Peygambere zarar vermek için yollara dikenli çaluları, bitkileri ya da onların dikenleri atmasındandır. Tefsirlerde bu davranışına çok yer verilmiş ve dikkat çekilmiştir. Çünkü onlar, kadının aşağılanmasına sebep olan davranışları

Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi(194-256), **el-Câmiu's-Sahîh**, Mat. Kübrâ, Bulak 1311, I, 15(İman-30);Müslim b. el-Haccâc en-Nisarî (206-261/821-875), **Sahihu Müslim**, Tah.:M. Fuâd. A., Kütübi'l-İlmiyye, 1.baskı, Beyrut 1412/1991, III, 1282(Eymân-1661).

⁴⁰eş-Şa'râvî, Şeyh Muhammed Mütevellî, **Tefsîru Cüz-i Amme**, Dâru'r-Râye, Mısır 1429/2008, 645.

⁴¹Kur'ân'da Nuh ile Lut'un eşleri yerilmiştir. Bu ikilinin kocalarına ihaneti, inanca ve misyonlarına ihanettir. Enfâl suresinin 27. ayeti de nu destekler, aksi bir iddia ise iftira riski taşır. Çocuk, kadının önceki kocasından olabilir. Bkz:İslamoğlu, s.1147.

ortaya çıkarmak istemişlerdir. Bunun bilinmesi, kınanmasının da anlaşılmasına yardım edecektir. "O, Hz. Peygamberin yoluna dikenli çalılar, bitkileri⁴² veya onların dikenlerini⁴³ atmıştır."⁴⁴ Kadının belirtilen davranışı sebebiyle kötülendiği gayet açıktır.⁴⁵ Kadın, peygambere zarar vermek için tüm imkanlarını seferber etmiştir.⁴⁶ Davranış, Hz. Peygamberi hedeflediğinden sahibi de kınanmıştır. Elçiye karşı kadının gerçekleştirdiği hareketler, tarihsel süreçte gerçek davetçileri engellemek için tekrarlanmış ve devrin yenilenmesiyle de davranışlar ye-

⁴²İbn Kesir, İsmail b. Ömer ed-Dimeşki(701-774/1301-1372), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Tah.:Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, 2.basım, Riyad 1420/1999, VIII, 487.

⁴³Tefsirlerde taşınan dikenli çalılar, dikenli bitkiler, onların dikenleri anlatmak için şevk, uzah, sa'dân ve hasek gibi ifadeler kullanılmıştır. Bütün tefsirlerde kelimelere değinilmiştir. Şevk adlı bitki, (شوكة ج شوك) diken manasına gelir(er-Râzî, el-İmam Muhammed b. Ebu Bekir, **Muhtâru's-Sihâh**, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1986, s.148-148). Uzâh ise (عضاهة عضيه عضج عضاه) dikenli her büyük ağaca denilir(er-Râzî, 184). Sa'dân, deve otlaklarında yetişen en değerli deve yiyeceği bitkiye denilir(er-Râzî, s.126). Hasek sert meyveli deve kıllarına ve koyunun yünlerine takılan rutrityegillerden bir bitkidir(Mustafa, İbrahim ve Diğerleri, **el-Mucemu'l-Vasît**, Mektebetü's-Şuruki'd-Düveliyye, 4.basım, Mısır 1425/2004, s.173). Sa'dan, deve otlaklarında lunan güzel bir bitkidir ve meme ucuna benzeyen dikenleri dikenleri vardır(el-Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, **Lubâ't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Mısır trs, IV, 456).

⁴⁴İbn Hatîb, Muhammed Muhammed Abdullatif, **Evezahu't-Tefâsîr**, el-Matbaatü'l-Mısrıyye, 6.baskı, Mısır 1964, 765;es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim(ö.375), **Bahru'l-Ulûm**, Tah.:Ali M. Muavviz ve Ark, D. Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1993, III, 523.

⁴⁵İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî(ö.741), **et-Teshîl fi Ulûmi't-Tenzîl**, Tah.:Muhammed Salim Haşim, Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1415/1995, II, 622-623;İbn Âdil, Ebu Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşki(ö.880), **el-Lubâb fi Ulumi'l-Kitâb**, Tah.:Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed MUavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1419/1998, XX, 555.

⁴⁶İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galip el-Endulusî(ö.546), **el-Muharreru'l-Vecîz**, Tah.:Abdüsselam A. Muhammed, D. Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, yrs 1422/ 2001, V, 535;el-Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Abdürrahim el-Basrî(364-450/974-1058), **en-Nuket ve'l-Uyûn**(Tefsîru'l-Mâverdi), Tah.:es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs, I, 366.

nilenmiştir.⁴⁷

İbn Hatip, kadının odun taşımadığını belirtmiştir.⁴⁸ Hizmetçi çalıştıran ve toplumda tanınan zengin bir kadın olması, elçiye eziyet etmek için gerekli her şeyi kendi yerine yaptıracağı hizmetçisi olması hasebiyle odun taşımamasının, gerçek olmadığı söylenmiştir.⁴⁹ Fakat ayette kadının azaba müstehak olduğunun açıklanması ve odun taşıyıcısı olarak nitelenmesi, iddianın doğru olmadığını kanıttır.

Ümmü Cemil, Hz. Peygamberi engelleyebileceğini düşündüğü materyalleri⁵⁰ taşımayı ve sözel engelleme türlerini gerçekleştirmeyi meslek edinmiştir. Ayetteki odun taşımadan kasıt, Hz. Peygambere amansız düşmanlığı sebebiyle kendisi için dikenli çalılar, bitkileri veya dikenlerini toplaması ve onları gizlice yoluna sermesidir.⁵¹ Yakacak maddelerini kendisi için topladığı ve geceleyin gizlice yola döşediğinden kimse davranışını fark edememiştir. Ancak, Allah onu odun taşıyıcısı olarak anınca "Beni odun taşıırken gördünüz mü?" tepkisini vermiştir.⁵²

⁴⁷Toptaş, VIII, 410;es-Suyûti, Celâluddin Ebu Abdurrahman b. Kemaleddin Ebu Bekr b. Muhammed el-Hudayri (849-911/1445-1505), **ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr**, Tah.:Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 1.basım, Kahire 1424/2003, XV, 733-736.

⁴⁸İbn Ebi Hâtim er-Râzi, Abdurrahman b. İdris(ö.327), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Tah.:Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1.basım Riyad 1417-1997, X, 3473.

⁴⁹Bkz:İbn Hatîb, s.765.

⁵⁰Hatap sözcüğüne üç mana verilmiştir. Bir, ateşe atılan, ateş yakmak için kullanılacak kurumuş bitki, çalı ve ağaç türlerinin tümü; iki, uzâh/her türlü büyük ve dikenli bitki ve ağaçlar ile dikenleri; üç, arapçada dedikodu yapanı ve insanlar arasına düşmanlık sokanı ifade etmek için kullanılan "فلان يمشي بين القوم بالحطب" sözüyle kastedilen dedikodu etmek ve halkın arasına düşmanlık sokmak. Bkz:İbrahim, s.212.

⁵¹es-Seâlibî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf el-Mâlikî(786-875), **el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân**(Tefsîru's-Seâlibî), Tah.:Ali A. Muavviz - Adil A. Abdülmecud, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs, V, 637.

⁵²Böyle bir bilgiye eserlerde yer verilmesine rağmen biz bunu kuşkuyla

Onun Zakkum ve Dari⁵³ gibi cehennem odunlarını taşıyacağı görüşü de vardır.⁵⁴ Allah, kadını dünyada odun taşıyıp onları peygamberin yoluna atarkenki haliyle cehennemde betimlemiştir.⁵⁵ Bunları, içine düştüğü akıl tutulmasıyla elçiyi engellemek ve onu zorluğa düşürmek için yapmıştır. Rasulü engellemesi sebebiyle öteki dünyada azabı hak etmiştir.

3.2.Düşmanlık Beslemek

Ümmü Cemil, düşmanlıkta her hangi bir sınır tanımadığı için kınanmasından daha doğal bir şey olamaz. "Allah'ın hışmını üzerine çeken kadın, Hz. Peygambere düşmanlığı son haddine vardırırmış, ona daha çok nefret duymuş ve adavet beslemiştir."⁵⁶ Düşmanlığı, sadece kendisiyle sınırlı kalmamıştır. Aksine düşmanlığı kendisiyle iletişimde olanlara da bulaştırmıştır. Düşmanlığını sağlamaştırmak için söz taşımış ve boylar arasında asılsız dedikoduları fütursuzca yaymıştır.⁵⁷ Kadın, kocasını Hz. Peygambere düşmanlık yapmak maksadıyla elçiye

karşılıyor. Bkz:Şeyhzâde, VIII, 718;Ebu's-Suûd, V, 588; el-Beydâvî, Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî(ö.691), **Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil**, Tak.:Muhammed Abdurrahman el-Meraşelî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut (trs), V, 345;Şeyhzâde, Muhammed Muslihuddin Mustafa el-Kuci, **Hâşiyetü Muhyeddin Şeyhzâde Alâ Tefsiri'l-Kâdi'l-Beydâvî**, Tash.:Muhammed Abdülkadir Şahin, D. Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, VIII, 717.

⁵³Kur'an'da zakkûm sözcüğü üç yerde (bkz:Sâd, 37/62;ed-Duhân, 44/43;el-Vâkıa, 56/53) ve zariğ sözcüğü bir yerde (bkz:el-Ğâşiyeye, 88/6) kullanılmıştır. Bkz:Şeyhzâde, Hâşiyeye, VIII, 88, 582.

⁵⁴eş-Şenkîti, M. Emin b. M. Muhtâr el-Cenkî(1325-1393/1905-1974), **Ezvâu'l-Beyânfi İzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'an**, Muhammed b. A. b. Ladin, 2.basım, yrs 1400/1980, IX, 603-608.

⁵⁵ez-Zuhayli, XV, 861.

⁵⁶er-Râzi, Fahrüddin(544-604), **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru'l-Fikr, 1.basım, 1401/1981, XXXII, 171;el-Hâzin, IV, 456.

⁵⁷es-Suyuti, XV, 737;el-Cemel, IV, 631.

düşmanlığa zorlamıştır.⁵⁸ Rasule düşmanlık beslemesi sebebiyle giriştiği davranışlar, kötülenmesini gerektirmiş ve Allah tarafından da kınanmıştır.

3.3.İtibarını Zedelemek

Ümmü Cemil, esasen İslam çağrısıyla geri dönülmez bir şekilde sarsılan itibarını geri kazanmak için elçinin itibarını zedelemekten geri durmamıştır. O, Mekke şehrinde çok tanınan, kabilesiyle övünen, kabilenin avantajlarından yararlanan, iletişime geçtiği kadınları çıkarlarına göre örgütleyen, organizasyonlara öncülük eden ve Beni-Haşim ile rekabet eden Ben-i Ümeyye kabilesinin bir bireyidir. O, kendisinde vehmettiği bütün güçleri, Hz. Peygambere eziyet etmenin aracı haline getirmiştir. "O, hem şehrin hem de kabilenin ileri gelenlerinden olup, aynı zamanda sosyal statüsü olan bir kadındır. Öyle ki, diğer kadınların kışkırtılarak organize bir halde rasule eziyet etmeye kalkışmalarındaki etkisi de inkar edilemez. Ayrıcalıkları ve imtiyazları kaldırmak için ortaya çıkan bir Hz. Peygambere cephe alması, kadının Mekke toplumunda var olan prestijini kaybetmeme ve elçinin davetiyle sarsılan itibarını yeniden kazanma fırsatını elde etmesinin yegane aracı haline gelmiştir. Bu sebepten o, intikam almak için rasule karşı sürekli fırsat kollamıştır."⁵⁹ O, kendi itibarını ve saygınlığını yitirmemek ve sağladığı avantajlardan devamlı yararlanmak için Hz. Peygambere saldırılarda bulunmuştur. O kadın, ayrıca yöneten bir aileden geldiği için başkası tarafından yönetilmeye asla razı olmamış ve evliyken bile kocasını elçiye saldırması için yönetmiştir. Kocasının elçiye eziyet etmesinde önemli rol oynadığı herkesin malumudur.

⁵⁸el-Beydavî, V, 345.

⁵⁹eş-Şa'râvî, s.651;Ateş, XI, 166;Derzeze, I, 498.

3.4.Sözle Saldırmak

Bir kişiye eziyet etmenin veya sıkıntı vermenin somut ve soyut biçimleri vardır. Ümmü Cemil, fakir bir çevreden gelen Hz Muhammed'i eleştirmiş ve onunla ilgili her duruma beddua etmiştir. Onun kötü gayretinden, daveti kabul edenler etkilenmiştir. Aslında kınanmış kadın Hz. Peygamberi sıkıntıya sokacak her tür sözel çabaya başvurmuştur.⁶⁰ Sözel eziyetlerinde ağzının ayarı tamamen kaçmıştır. Hakkında söylenen odun taşıyıcılığı gibi bir konuda tartışmak için mescide bile gitmiştir. Kadının, mescide gelirken ve oradan ayrılırken etrafı velvleye verdiği ve vaveyla kopardığı, elindeki taşı eğer görürse elçiye atacağı da anlatılmıştır.⁶¹ Hz. Peygambere eziyet etmesi ve insanlar nezdinde davetin tesirini azaltmaya çalışması, dünyadayken kınanmasını gerektirmiştir.

3.5.Materyal Sağlamak

Ümmü Cemil Hz. Peygambere eziyet etmek için uygun işkence materyalleri sağlamıştır. Evde kullanmak için tedarik ettiği eziyet maddelerini, elçinin gelip gittiği yola konuşlandırmış, rasulün bedenine zarar vermeyi ve yaşamını tehlikeye sokmayı hedeflemiştir. "O, civarda bulunan taşıyabileceği dikenli çalıları, bitkileri veya sadece dikenlerini, ipiyle sırtına bağlamış ve Hz. peygamberin geçeceği yola eziyet etmek amacıyla dağınık olarak etrafa serpiştirmiştir."⁶² Bundan dolayı kendisine "odun toplayan kadın" denilmiştir.⁶³ Bir görüşe göre Hz. Peygamberin

⁶⁰et-Tabâtabâî, Allama es-Seyyid Muhammed Huseyin, **el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Müessesetü'l-E'lâ li'l-Matbûât, 1.basım, Beyrut 1417/1997, XX, 221.

⁶¹Şeyhzâde, VIII, 718;es-Seâlibi, V, 637.

⁶²et-Taberî, XXIV, 719;Arslan, XVI, 240-242;es-Semerkindi, III, 31.

⁶³el-Mevdüdi, Ebu'l-A'lâ (ö.1979), **Tefhîmu'l-Kur'ân-ı Kerim**, Çev.: Heyet, İnsan Yay., 2.basım, İstanbul 1991, VII, 298;İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr M. b. Abdullah(468-543), **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Tah.:M. Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3.basım, Beyrut 1424/2003, IV, 466.

yoluna eziyet malzemelerini kocası koymuş ve karısı ona yardım etmiştir.⁶⁴ Surede kadının odun taşıyıcısı olarak betimlenmesi ve aşağılanması bu görüşün doğruluğunda kuşku oluşturmaktadır.⁶⁵ Kadın ayrıca dünyada ne hal üzereyse aynı hal üzere cehennemde bulunacaktır.⁶⁶ Onun ateşe atılması rasule düşmanlıkta kocasından geri kalmaması sebebiyledir.⁶⁷ Hz. Peygamberi sıkıntıya sokmak için maddi materyaller taşımaya dair davranışı, onun Allah'ın rahmetinden uzaklaşmasına ve cehenneme girmesine sebep olmuştur.

3.6.Haset Etmek

Ümmü Cemil, Hz. Muhammed'e ve Ben-i Haşim ailesine hep düşmanlık beslemiş ve durum onu, kıskançlığa sürüklemiştir. Ben-i Ümeyye ocağından aldığı kıskançlık dersini, hem kocasına hem de oğullarına harfiyen aşılarmıştır. Ben-i Haşim'den kendisine yardımcı olarak da elçinin amcasını bulmuştur. Bunlar, kıskançlığın Ebu Leheb'in evine dışarıdan ithal edildiğinin açık delilleridir. "Kadın, Ebu Süfyan'dan çok etkilenmiştir. Ümmü Cemil'inde dahil olduğu aile, bi'setin başından hicretin sekizinci yılına kadar geçen 20 yıllık süreçte Hz. Peygambere düşmanlığın başını çekmiştir. Ebu Süfyan komutasındaki ordu, iki kez Medine'ye saldırmıştır.

Bir de Hz. Peygamberin elçi olarak seçilmesi, Ben-i Haşim'i bütün boylar içinde liderliğe oturtmuş ve öteki boyları zayıflatmıştır. O yüzden kadın, kocası ve iki oğlu, elçinin baş düşmanı kesilmişlerdir."⁶⁸ Kadının kınanması

⁶⁴Karaman ve Arkadaşları, 603.

⁶⁵el-Merâğî, Ahmed Mustafa, **Tefsîru'l-Merâğî**, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1.basım, Mısır 1365/1946, XXX, 263.

⁶⁶Köksu, Muhammed Mustafa, Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî'sinin Necm ile Nâs Arasının Tahkîkî Neşri, Sakarya ÜSBE, 2007, 455.

⁶⁷Küçük, XVI, 176;Arslan, XVI, 240-242.

⁶⁸Ateş, XI, 169-170.

ve bunun ayetlerde sürdürülmesi, elçinin izinden giden modern davetçilere bir destek, engellemeye kalkışanlara da bir tehdittir. Bir de modern davetçileri engelleyen kınanmış kadının modern artçılara da Allah'ın vaidi, yine onun davranışı üzerinden defalarca hatırlatılmıştır.⁶⁹

3.7.Şiirle Hicvetmek

Ümmü Cemil'in kınanmasında Hz. Peygamber'i eleştirmeye yönelik şiirler okumasının da payı vardır. Söylediği şiirler, söyleniş amacı ve içeriği açısından sakıncalıdır. Çünkü şiirini, Hz. Muhammed'i eleştirmek için kullanmıştır. O, suredeki kendisiyle alakalı ayetlerden haberdar olunca çok öfkelenmiştir. Öyle ki eline aldığı taşla⁷⁰ çığlık atarak soluğu mescidde almıştır. Orada elçiyi göremeyince⁷¹ Ebu Bekir'e çıkmıştır. O, kendisini arkadaşının eleştirmedeğini belirtmek için "Kabe'nin rabbine yemin ederim ki o seni hicvetmemiştir."⁷² demiştir.⁷³ Bir diğer varyantta Hz. Peygamberin söylediğinin şiir olmadığını tasrih etmiştir.⁷⁴ O, dönüp giderken " مذمما أئبنا ودينه " O, dönüp giderken "فألبينا وأمره عصينا"⁷⁵ şiirini söylemiş ve ardından "Kureyş, liderlerinin kızı olduğumu çok iyi biliyor."⁷⁶ demiştir. Hz. Pey-

⁶⁹eş-Şa'râvî, s.648.

⁷⁰et-Taberî, X, 475;İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişâm(ö.218/833), **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Tah:Ömer Abdüsselam Tedmurî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3.baskı, Beyrut 1410/1990, II, 10.

⁷¹Bkz:el-Âlûsî, XXX, 264.

⁷²Ebu Bekir'in kadına söylediği sözden ulema, çoğulu meâriz(معارض) olan mî'râz'ın(معرض) caizliğine delil çıkarmışlardır. İlmî beyanda buna tevriye, dilimizde ise örtülü-üstü kapalı söz denilir. Bkz:el-Mevsûâtü'l-Fıkhîyye, "**Mî'râz**", Metâbiu Dâri'l-Afve, 1.baskı, 1992, XXXIV, 211.

⁷³el-Hâkim, Ebu Abdullah en-Nisâbüri(322-405/933-1014), **el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn**, Dâru'l-Harameyn, 1.basım, Kahire 1417/1997, II, 633-634(h:4042-4044).

⁷⁴İbn Kesir, VIII, 487;et-Tabâtabâi, XX, 447.

⁷⁵Kadın, Hz. Muhammed'i orada görememiştir. Onun modern erkek versiyonunun "Kabe arabın olsun, Çankaya bize yeter." şiiri, Ümmü Cemil'inkinden geri kalmaz. Bir başka şairin "Ebu Cehil ölmedi, Ebu Leheb kıtalar dolaşiyor." dizesini de hatırlatmak gerekir.

⁷⁶et-Tabâtabâi, XX, 221;er-Râzî, XXXII, 172. Ayrıca bkz:eş-Şevkânî,

gamber aleyhinde şiirler söylemesi kadının kınanmasını gerektirmiştir.

Farklı tefsirlerde iyilik ve şahsiyet sahibi bir kim-
senin, konuşmalarında kadını ismen anmasının asla ya-
kışık almayacağına, hatta bunun Allah için hiç de doğru
olmayacağına dair bazı endişeler açığa vurulmuştur. Al-
lah, inkarları yüzünden Nuh'un ve Lut'un karılarına her-
hangi bir ayrıcalık tanımamış ve onları tasrih etmiştir.
Dolayısıyla kocası da inkar eden Ümmü Cemil'e Allah'ın,
ayrıcalık tanımayacağı çok aşıkardır.⁷⁷

3.8.Eziyet Etmek

Ümmü Cemil, tedarik ettiği maddi materyalleri Hz.
Muhammed'e eziyet etmek için kullanmıştır.⁷⁸ Ancak ne
var ki elçiye karşı dünyada giriştiği eziyet işi, bir bume-
rang gibi dönüp dolaşarak ahirette ateşine odun taşıma
olarak geri dönmüş ve çektirdiği eziyetleri çeker hale ge-
tirmiştir. Dikenleri bağlamak ve sırtında taşımak için kul-
landığı ip de sonunda kendi boynuna takılmış ve ölümü-
ne neden olmuştur.⁷⁹ Yani, kadının rasule dünyada eziyet
çektirmek için yüklendiği dikenli çalılar, dikenli bitkiler
veya onların dikenleri, öte dünyada eziyetlerine katlana-
cağı malzemelere dönüşmüştür. O bakımdan sure, kadı-
nın hem odun taşıyıcısı olduğunu hem de kullandığı ipin
ahirette boynuna geçirildiğini belirtmede çok nettir. Ka-

Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö.1250), **Fethu'l-Kadîr**, Tah.:A.
Umeyde, San'a 1994, V, 692.

⁷⁷Müslim, Mustafa ve Diğerleri, **et-Tefsîru'l-Mevzûî**, Câmiatü'ş-
Şârika, 1.basım, Birleşik Arap E., 1431/2010, IX, 441-442;Şeyhzâde,
VIII, 718;İbn Hişâm, II, 10.

⁷⁸Bayraklı, Bayraktar, **Yeni Bir Anlayışın İş. Kur'an Tefsiri**, Bayraklı
Yay., 1.basım, İstanbul 2007, XXI, 434.

⁷⁹Bkz:el-Yemânî, Ebu Bekr el-Haddâd, **Tefsîru'l-Haddâd**, Tah.: M.
İbrahim Yahya, Medâri'l-İslamî, 1.basım, Beyrut 2003, VII, 285.

dının odun taşınması, aslında Hz. Muhammed'e çektirdiği eziyetlere işaret eden bir anlatıdır.

3.9.Hakaret Ettirmek

Çocuklarını Hz. Muhammed'e düşmanlığa kışkırtmak ve ona sıkıntı vermelerini sağlamak da Ümmü Cemil'in aşağılanmasına neden olan davranışlardandır. Şiretliğini, çocukları ve kocası başta olmak üzere iletişime geçtiği kişilere bulaştırmıştır. Evrensel değerlere ters davranarak Hz. Peygambere düşman kesilmesi, çocuğunu ve kocasını buna kışkırtması, doğal olarak gayret-i ilahiye dokunmuştur. Kocasını kendi güdümüne alan kadın, aynı şekilde iki çocuğunu da egemenliği altına almış ve onlara aşılacağı düşmanlığı, İslam'ı kabul ettikleri fetih gününe kadar sürmüştür. Kadın, kendi çocuğunu ölüme gönderircesine elçinin üzerine göndererek hakaret ettirmiştir. "Uteybe, rasule düşmanlığı alenen yapmış, Hz. Peygamberin kızı olan karısını -kimilerine göre nişanlısı-boşanmış ve evinden kovmuştur. Uteybe, Şam'a giderken elçinin yanına gelmiş, hakaret etmiş ve Hz. Muhammed'in bulunduğu tarafa doğru tükürmüştür. Hızını alamayınca patlamaya hazır bir bomba gibi Allah'ın ayetlerini inkar etmiş ve elçinin yüzüne karşı 'Ben, والنجم إذا هوى - ثم لنا (فتدلى) inkar ediyorum.' demiştir. Hz. Peygamber, bu yüzden ona اللهم سلط عليه كلبا من كلابك' Allah'ım! Vahşi varlıklarından birini onun başına bela et.' diye beddua etmiştir. Bu beddua, Şam yolculuğunda bir gece aslana yem olmakla yerine gelmiştir."⁸⁰ Bedduanın gerçekleşmesi, elçiye açılan savaşın, tüm cephelerde Allah tarafından üstlenildiğinin ayrı bir göstergesidir.

3.10.İnkara Sürüklemek

Ümmü Cemil'in, çocuklarının İslam'ı inkar etmeleri

⁸⁰er-Râzî, XXXII, 167-168;el-Mâverdi, VI, 366.

için uğraşması da kınanmasını doğuran sebeplerden biridir. Çünkü o, davetin en başından beri kocasının ve çocuklarının Hz. Muhammed'e inanabilecekleri endişesini taşımıştır. İçindeki endişe, kocasının Hz. Peygamberin akrabası, komşusu ve amcası olmasından ve bir de çocuklarının rasulün hem yeğenleri hem de damatları olmasından kaynaklanmıştır. Bir plan dahilinde önce kocasını, sonra da çocuklarını elçiye düşman haline getirmiş ve onu inkar etmelerini sağlamıştır. Çünkü aynı tutumu, kocasında benimsemeseydi, onun rasulden yana tavır alabileceğini hiç aklından çıkarmamıştır. "Hz. Peygambere karşı giriştiği savaşta kocasının galip gelmesi, ancak elçiyi yalanlamasına, onu reddetmesine, ona kin beslemesine, ondan nefret duymasına ve ondan intikam alması için kışkırtmasına bağlı olduğu için kadın devamlı olarak kocasını ayartmıştır ve o nedenle de uyarılmıştır.⁸¹

3.11.Komşuyu Üzmek

Ümmü Cemil, hem davetten önce hem de davetten sonra Hz. Muhammed'in komşusudur. Çoluk çocuk her iki aile, birbirlerinin evlerine girip çıkmıştır.⁸² Genel geçer ilkeler, komşuluk hakkına riayet etmeyi, komşuluk yüzünden kimseyi incitmemeyi ve komşuyla iyi geçinmeyi gerektirir. Fakat o, hakkına riayet etmek şöyle dursun komşusuna eziyet etmeyi ve onu üzmeyi meslek haline getirmiştir. "Hz. Peygamberin eviyle onun evi birbirine çok yakın olduğundan eziyetleri çok fazla olmuştur."⁸³ Üstelik çok net olmasa da evinin önüne pislikler attığı bildirilmiştir.

⁸¹el-Bikâi, Ebu'l-Hasen Burhanüddin İbrahim b. Ömer(Hasen) (809-885/1406-1480), **Mesâidü'n-Nazr Li'l-İşrâf İlâ Mekâsidi's-Süver**, Tahk.: Abdüssemi' Mehmed Ahmed el-Haseneyn, Mektebetü'l-Mearif, 1.basım, Riyad 1408/1987, III, 275-276;es-Semerkindi, III, 523.

⁸²İbn Hişâm, II, 7-10;Derveze, I, 497.

⁸³Kutup, VI, 4000;Müslim, IX, 439;Derveze, I, 497.

Kadınla alakalı olarak Derveze'nin dillendirdiği ve Ateş'in de desteklediği bir görüş⁸⁴ vardır. Görüşe göre elçi, en önce vahyi açıkladığı ailelerden biri olarak o aileyi seçmiş ve onları davetten haberdar etmiştir. Onların daveti kabul edeceklerine dair inancı oldukça yüksekti. Fakat hiç de öyle olmamış ve Ümmü Cemil, kocasını kışkırtarak sert bir karşılık vermesini sağlamıştır. Hz. Muhammed'in onları davet etmesi o kabileye mensup kadında şok etkisi yaratmış ve böylece oymaklar arasındaki mücadeleyi büsbütün yitirdiğini düşünmüştür. Kadın, davranışıyla elçiyi üzerek hem onu ortadan kaldırmayı hem de emellerini gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. O da kocası gibi, amacına ulaşamamış ve elleri kurumuştur.

3.12. İlişkiyi Kesmek

Ümmü Cemil, Hz. Peygamberle aralarında bulunan akrabalık bağına davetten sonra asla riayet etmemiştir. Böylece rasulün azılı düşmanı kesilmiştir. Kocasını ve çocuklarını, hatta iletişime geçtiği kişileri, akrabalık bağlarını kopartacak kadar etkilemesi, odun hammalı olarak aşığılanmasının bir diğer nedenidir. Belki de rivayetlere yansımamış olan, kocasından yeğeniyle ilişkisini koparmasına dair kadının tehdidinden de söz edilebilir. "Onların elçiyi düşman bellemelerinde belki de azabı üzerine çeken kadının çok etkisi vardır. Ümmü Cemil, abisi olan Ebu Süfyan gibi Ben-i Haşim'i kendine rakip görmüş⁸⁵ ve o sülaleden bir peygamberin çıkmasını içine sindirememiştir. Bu sebeple kocasını kışkırtmış ve yeğenine şefkat göstermesine izin vermemiştir."⁸⁶ "Kadın, kendisini elçiyle

⁸⁴Bkz:Ateş, XI, 169;Derveze, I, 497.

⁸⁵Ben-i Haşim ile Ben-i Ümeyye arasında eskiden beri süregelen bir rekabet vardı. Bkz:Algül, I, 116-117;el-Halebi, Nureddin Ali b. Burhaneddin b. İbrahim b.Ahmed (975-1044), **İnsânü'l-Uyûn fi Sirati'l-Emîni'l-Me'mûn**, Beyrut trs, I, 6.

⁸⁶Ateş, kadının, kocasını düşmanlık için kışkırttığı ve yüzden akraba-

irtibatlı kılan yakın akrabalığa rağmen şifası olmayan düşmanlık derdine düşmüştür. Ailenin elçiyle olan akrabalık bağı koparmasının delilleri, amcanın Zü'l-Mecaz'da sözlü ve fiili saldırılar gerçekleştirmesi, kadının dikenli çalılar ve bitkileri geceleyin rasulün yoluna koyması, evinin önüne pislikler atması, aleyhinde dedikodular çıkarması ve çocuklarından karılarını boşamalarını istemesidir.⁸⁷

Kendileri, çocuklarıyla aralarındaki akrabalık bağının saygınlığından ötürü onlardan bir istekte: Hz. Muhammed'in kızlarını boşamaları isteğinde bulunurken aynı kişiler, Hz. Peygamberle olan aynı bağı, ne pahasına olursa olsun zedelenmekten geri durmadılar. Belki de kadının kınanması ve aşağılık bir varlık olarak nitelendirilmesi, akrabalık bağı kesmesiyle de ilişkilidir. Kadının akrabalık bağı koparması, sadece düşmanlığını daha özgür yürütebilmeye yöneliktir.

3.13.Hısımlık Saldırmak

Ümmü Cemil, iki oğluna Hz. Peygamberin iki kızını almış ve böylece akrabalık ilişkisine ilave olarak aralarında bir de hısımlık ilişkisi geliştirmiştir. Ancak kadın, davetten sonra hısımlık hukukuna da asla riayet etmemiştir. O, hısımlıkta sırf eziyet çektirmek ve aileyi geçim darlığına düşürmek, elçilik görevinden ayırmak için oğullarına karılarını boşamalarını emretmiştir. Bunu yapmazlarsa gözüne görünmemeleri tehdidinde bulunmuştur.⁸⁸ Hz. Peygambere karşı ailecek giriştikleri mücadeleden kendileri

lık bağlarını kestiği hususuna, önceki bir yazısında değindiğine vurgu yapar ve dile getirdiği görüşlerin Derzeze'nin tefsirinde açıklamasının tevafuk olduğunu vurgular. Bkz:Ateş, XI, 169.

⁸⁷Müslim, IX, 439.

⁸⁸Derzeze, I, 497;Kutup, VI, 4000

zararlı çıkmışlardır. Kadının Allah tarafından kınanması ve ateşe girecek olmasında elçiyle olan hısmılık bağına riayet etmemesinin ve sıhriyet hukukunu çiğnemesinin bir nebze de olsa payı vardır.

3.14.Elçiyi Ayıplamak

Zenginün üstün ve fakirin değersiz olduğu anlayışı, davet boyunca bütün elçileri uğraştırmıştır. Tarihte inkarcılar, bâdiu'r-re'y ve erâzil⁸⁹ olarak isimlendirdikleri kendi milletinden olan insanların vahyi kabul etmelerini, kendilerinin vahyi reddetmelerine gerekçe yapmışlardır. Kadın, elçiyi fakirliği⁹⁰ sebebiyle ayıplamıştır. Zenginliğinin simgesi olan gerdanlığını, Hz. Muhammed'e düşmanlık uğrunda harcayacağına da yemin etmiştir. Zenginliğine rağmen cimriliği sebebiyle geçimini sağlamak ya da davetçiye eziyet etmek için odun taşımıştır.⁹¹ Böylece soylu bir kadının odun taşıyıcı olarak nitelendirilmesinde çok ince bir ironi vardır.⁹² Yapılan kınama, onun toplumdaki itibarının yok olmasında son derece tesir icra etmiştir. Allah, olumsuz yönlendirmelerden insanları korumak için kadını kesin bir dille kınamıştır. Mezkur açıklama,

⁸⁹Bu ifade, Hüd, 11/27'de geçer ve Hz. Nuh'u reddedenlerin, onu kabul eden alt tabaka insanlarını aşağılamak için kullandıkları bir ifadedir. "Basit görüşle hareket eden alt tabakamızdan" insanlar manasında istimal edilmiştir. Bkz:Karaman, **Meal**, s.223. Bir başka eserde şöyle denilmiştir: "sığ görüşlü olan en aşağılıklarımızdan" Açıklaması şöyle yapılmıştır: "Mekke'nin 'ileri gelenleri'i de Rasulü Allah'ın ashabı hakkında aynı değerlendirmede bulunmuşlardır. Senin takipçilerin yalnızca ya toy çocuklar ya köleler yahut da bu toplumun sefilleri... Kısaca öyleleri izliyor ki seni, ne itibarları var, ne sağduyuları, ne de bilgileri" el-Mevdûdi, II, 386. Ayrıca konuyla sıkı ilişkisi dolayısıyla Yunus, 10/83 (Hz. Musa'ya uyanlar) ve el-En'âm, 6/52-54. (Hz. Muhammed'e uyanlar) ayetlere ve onların açıklamalarına bakılabilir.

⁹⁰Kusur aramanın yanlışlığı için bkz:Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdi es-Sicistâni(202-275/817-888), **Sünen-i Ebî Dâvûd**, Tah:Ş. Arnâud-M. Kemal Karabelli, Risaletü'l-Âlemiyye, 1.baskı, Beyrut 1430/2009, VII, 241-242(Edeb-4880).

⁹¹eş-Şevkânî, V, 691;et-Taberî, XXIV, 720;Ebu's-Suûd, V, 588.

⁹²Yazır, IX, 6254;eş-Şevkânî, V, 691.

bu dünyada zengin olanın öbür dünyada mutlu olacağı anlayışının yanlış olduğuna da vurgu yapmıştır. Ayrıca kocasının beni fakirle bir tutan dine yuh olsun demesi, o anlayışın bir başka göstergesidir.

3.15.Dedikodu Yapmak

Ümmü Cemil, sözleriyle insanları galeyana getirmiş, onları kışkırtmış ve aralarında laf taşımıştır.⁹³ İnsanlar arasında laf götürmenin zararından ötürü Allah, kadını odun taşıyıcısı olarak nitelemiştir⁹⁴ ve kıyamete dek okunmasını murad etmiştir. Böylece onun üzerinden dikey ve yatay planda tüm kadınlara, gerçek davetçilere karşı girişilecek düşmanlıkların da kınanacağı mesajı verilmiştir.

Ümmü Cemil'in aşağılanması ve sert ifadelerle kınanması, dedikodu yapmasıyla yakından ilişkilidir. Kadının, Hz. Peygambere karşı gerçekleştirdiği davranışların kınanmasına etkisi, azımsanmayacak kadar çoktur. O, kendisi dışındaki insanların elçiyle ilgili düşüncelerini etkilemek için dedikodu yelpazesini geniş tutmuştur.⁹⁵ Hatap sözcüğünün deyim, mecaz, hakikat veya istiare olduğuna ilişkin görüşler, birbirinden farklı düşünceleri doğurmuştur. Arapçada dedikodu yapma oduna, düşmanlık ve haset etme ise ateşe benzetilmiştir(فلان يحطب على فلان اذا ينم عليه). Odunun ateşi alevlendirmesi gibi kin besleme ve diş bileme de dedikoduyu alevlendirmiştir. O açıdan ayette geçen hatap sözcüğü, esasen dedikoduyu, yani

⁹³es-San'ânî, Abdürrezzak b. Hemmam(126-211), **Tefsiru'l-Kur'ân**, Tah.:Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, 1.basım, Riyad 1410/1989, II, 406.

⁹⁴et-Tabâtabâî, XX, 446;el-Mâverdî, I, 367;et-Taberî, XXIV, 719.

⁹⁵el-Buhârî, **es-Sahîh**, VI, 180(Tefsir-4973);en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, **Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil**, Pamuk Yay., İstanbul (trs), IV, 383;Mücahid b. Cebr, Ebu Muhammed(21-102/641-722), **Tefsiru'l-İmam Mücahid b. Cebr**, Tah.:Muhammed Abdüsselam, Daru'l-Fikri'l-İslamî, 1.basım, yrs 1410/1989, 569.

vekîa'yı ifade eden bir sözcüktür. Yine Arapçada bir kişinin insanlar arasına fitne sokmasından söz etmek için (فلان يحمل حطبا بين الناس) denilmiştir. Bu durumda ayet, kadının, insanlar arasına kin ve haset tohumlarını ektiği ve düşmanlık ateşini yaktığı manasında kullanılmış olur. Yine Arapçada (فلان يحطب على فلان اذا ورش عليه) kullanımından dedikodu yapmak ve söylenti yaymak manası çıkarılmıştır ve o, ayeti açıklayan bir veri olarak kullanılmıştır.⁹⁶

Kadının Allah tarafından odun taşıyıcısı olarak belimlenmesinde rasule karşı olumsuz tutumunun etkisi net olarak görülür. Kadının kocasını düşmanlığa kışkırtması ve yönlendirmesi, elçiyle kocası arasında derin kökleri olan akrabalık bağının zayıflatılmasına ve en sonunda kesilmesine matuftur. O açıdan kadının kocasını etkilemesiyle amca, Hz. Muhammed'e karşı olumsuz bir konumda yer almış ve böylece akrabalıktan dolayı elçiyi himaye ve yardım eden diğer amcalar ile ailelerden farklılaşmıştır. Kocanın elçiye karşı bir tutum benimsemesinde kadının tavrı ve anlayışı, çok belirleyici olmuştur. Kur'an, toplumun dilini ve deyimlerini olduğu gibi istimal ederek kadını kınamıştır.⁹⁷ Dedikodunun konusu, elçiye ve arkadaşlarına karşı düşmanlık olarak belirlenmiştir.⁹⁸ Bunlar, dinin duyulup yayılmasını ve kabul görmesini engellemek, elçiye duygusal ve psikolojik şiddet uygulamak için yapılmıştır.⁹⁹

⁹⁶Bkz: eş-Şa'râvî, s.652.

⁹⁷el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbüri(ö.468), **el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, Tah.:Adil Ahmed Abdulmevcud ve Diğr., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1415/1994, IV, 566.

⁹⁸el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an**, Tash:Şeyh Hişam Semir el-Buhâri, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2.basım, Riyad 1952, XX, 239.

⁹⁹Yazır, Muhammed Hamdi (ö.1942), **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, 3.basım, İstanbul 1979, IX, 6264.

3.16.Düşman Etmek

Ümmü Cemil'in kişiler arası ilişki bağlarını görmezlikten gelmesi, dünyada kınanmasına ve ahirette ateşe atılmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Peygambere düşmanlık besleyen bir çok insandan hiçbiri, o denli bir aşağılanmaya maruz kalmamıştır. "Ümmü Cemil, daveti reddetmede kocasını desteklemiş, elçinin karşısında ama kocasının yanında yer alarak, ona çirkin davranmasını salık vermiş, fiziksel ve duygusal saldırılarda bulunmasını istemiştir."¹⁰⁰ Hz. Peygambere karşı nasıl kocasına dünyada arka çıkmışsa aynı şekilde kocasının ateşine yardımcı olacak ve azabını artıracak odunları taşıyacaktır.¹⁰¹ Doğrusu kadının kocası üzerindeki etkisinin, onun karısı üzerindeki etkisinden daha fazla olduğunu düşündürün veriler de vardır. Ateş ve Derveze bunu savunmuşlardır. Halbuki diğer amcaları ile onların eşleri, inanmadıkları halde rasule düşmanlık yapmamışlardır. Fakat özellikle azaba müstehak olan kadın, kendi öz yeğenine karşı kocasının düşmanlığına hiç ses çıkarmamıştır.¹⁰² Yine aynı kadının elçiyi yalanlayan ve daveti yok etmeye çalışan kocasını¹⁰³ engellememesi, ayrıca aşağılanmasının bir diğer nedenidir.

Ümmü Cemil, Hz. Peygambere karşı her hususta kocasını ayartmış ve kocasının kendi düşüncesine gelmesini sağlamıştır. Kınanmış kadın, ailede dominant bir karakter sergilemiştir. Bundan ne kocası ne de çocukları kurtulabilmiştir. Kadın, dünyada Hz. Peygambere karşı kocasının kinini, inadını, inkarını ve nefretini hep destek-

¹⁰⁰el-Merâğî, XXX, 262;Müslim, IX, 438.

¹⁰¹İbn Âşûr, Muhammed Tahir, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru't-Tunusi li'n-Neşr, Tunus 1984, XXX, 605.

¹⁰²İbn Kesîr, VIII, 485;es-Semerkandî, III, 523;ez-Zuhaylî, XV, 858.

¹⁰³el-Merâğî, XXX, 262;Köksu, s.456.

lemiştir.¹⁰⁴ Azab-ı ilahiyi üzerine çeken kadının, kocasını kıskırtmasıyla ulaşmak istediği hedef, elçiye karşı yaptığı davranışlarda onayını almaktır. Kocasının amacı ise daveti yalanlamak ve elçiyi saf dışı bırakmaktır.¹⁰⁵ Kimi müfessirler amcanın yeğenine karşı düşmanlığının altında esasen karısının olduğunu, amcasının yeğenine karşı çıkmasını sağladığını ve aleyhinde kıskırttığını dile getirmişlerdir. "O, yeğenine eziyet etmesi için kocasını teşvik etmiş, ona baskı yapmış ve onu tehdit etmiştir."¹⁰⁶ Kadın, kocasının rasule nefret duymasını sağlayarak ona karşı olan kinini dindirmeye çalışmıştır.

3.17.İftira Atmak

Ümmü Cemil, Hz. Peygamberi küçük düşürmek ve söyleminin gerçekliğini azaltmak, buna karşın kendini üstün tutmak ve söylemine sahicilik kazandırmak için elçiye sürekli iftira etmiştir. Hz. Peygamberle ilgili yakıştırmalar, kimi zaman toplumun değişik katmanlarında makes bularak, kimi zaman bireyleri etkileyerek vahyin duyulmasını engellemiştir. Allah, insanların bizzat vahye muhatap olmaları için kadını kınayarak devre dışı bırakmıştır. Fakat o, elçiyi incitici sözler söylemekten ve mesajını karalayıcı iftiralar atmaktan asla geri durmamıştır.¹⁰⁷ Öyle ki kadının neden kocasıyla birlikte cehenneme atılacağını ve bir halatla çekilerek kocanın ateşine odun taşıyacağını anlamak, daha kolaylaşacaktır. Allah, indirdiği iki ayetle onun, rasule karşı iftiralarını bir çırpıda yerle bir etmiş ve onu adeta konuşamaz hale getirmiştir.

3.18.Irkçılık Yapmak

Ümmü Cemil'in Hz. Peygambere ve vahye düşman-

¹⁰⁴Bkz:ez-Zuhayli, XV, 855;el-İci, IV, 541.

¹⁰⁵Ateş, XI, 167.

¹⁰⁶Ateş, XI, 167;Derzeze, I, 497.

¹⁰⁷Esed, III, 1320.

lığının altında soy bağılılığının ve ırkçılık düşüncesinin önemli bir yeri vardır. O, ırkçılığını davranışlarına yansıtmıştır. Kadının bu konudaki anlayışı, kendisini Hz. Peygambere düşmanlığa sürüklemiş ve içine düştüğü amansız asabiyet krizinden de bir daha çıkamamıştır. O, bir akıl tutulması yaşamış ve olaylara, hep ırkçılık penceresinden bakmıştır. "Amcanın ve yeğenlerin elçiyi düşman bellemelerinde belki de Ümmü Cemil'in çok etkisi vardır. Kınanmış kadın, Ben-i Haşim'i kendine rakip görmüş ve aralarındaki husumetten ötürü onlardan bir peygamberin çıkmasını hazmedememiştir.

Bildirildiğine göre hac görevlerini yapmayan Huzaalılarla savaşan Kusay'ın görevleri, vefatından sonra Abdümenaf'a geçmiştir. O da vefat edince görev, Haşim'e intikal etmiştir. Haşim, kardeşi Abdüşşems ile iyi ilişkiler geliştirmiş ancak yeğeni Ümeyye ile yıldızı bir türlü barışmamıştır. Amcasıyla zıtlaşan Ümeyye, kaybedenin elli deve verme ve on yıl oradan uzaklaşma anlamında bir bahse tutuşmuştu. Ümeyye, iddiayı kaybetmiş, elli deveyi amcasına teslim etmiş ve on yıllığına Şam'a gitmiştir. Mezkur olay, Haşimilerden olan kocasını, yeğenine karşı kadının doldurmasının gerekçesi olmuştur. Telkinler sonucu kocası, Şib-i Ebi Talip'de kendi kabilesini terk etmiş ve himaye geleneğini ayaklar altına almıştır.¹⁰⁸ Kadının, soy bağına bağılılığın gereği olarak rasule karşı gerçekleştirdiği malum davranışlarından ötürü kınanmış olduğu, kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır.

Sonsöz

Mesed suresi, Mushaf'taki sıralamaya göre 111. sırada, nüzul tertibine göre 6. sırada ve tarihsel tasnife göre bi'setin dört ile yedinci yılları arasında yer alan bir su-

¹⁰⁸Bkz:Algül, I, 116-117;el-Halebi, I, 6.

redir.

Allah, rasule yapılan saldırıları sure marifetiyle bertaraf etmiş ve uzlaşma girişimlerine kapıları kapatmıştır. Çünkü elçinin amcasını ve yengesini aşağılayan Allah'ın, düşmanlık yapan diğer insanlara hiçbir şekilde tolerans tanımayacağı açıkça ilan edilmiş ve ilerideki düşmanlıklara karşı izlenecek strateji bildirilmiştir.

Kınanan kadının Hz. Peygambere açtığı savaş, çok hızlı ve sert bir biçimde iki ayetle bitirilmiştir. Rasulün kınanan kadını terslediğine veya onunla dalga geçtiğine ilişkin bir bilgi aktarılmamıştır. Daveti kabul edenlerin zayıf olduğu, elçinin elinin güçlü olmadığı, dönemin çok nazik şartlardan geçtiği ve düşmanlık edenlere kötü söz söylemenin yasaklandığı dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Surede Hz. Peygambere karşı Ümmü Cemil'in sürdürdüğü savaş, Allah tarafından sonsuz mesaja yerleştirilmiştir. Kıyamete değin benzer engellemelere, vahiy odaklı bir cevap olsun diye Kur'an'da sürekli okunan bir sure kılınmıştır. Çünkü Ümmü Cemiller gider ama Ümmü Cemillik davranışlar her dem baki kalır hakikatinde dile getirilen manayla benzeşmiştir. Yıllar, bunun ne kadar doğru olduğuna tanıklık ederek geçmiştir.

Kınanmış kadının Hz. Peygambere ve vahye karşı sergilediği tutum ve davranışlar, son tahlilde Allah'a karşı yapılmış davranışlardır. Çünkü Allah, hem davetin sahibi, hem de rasulü seçen ve ona vahyi gönderendir. Kadının Hz. Peygambere ve vahye karşı geliştirdiği davranışlar, aynı zamanda Allah'a karşı yapılmış olarak algılanmalıdır. Bunlar, kadının neden kınandığını ve cehenneme odun olduğunu açıklayan verilerdir.

Kınanmış kadın, Allah ile savaşa giremeyeceğinden içinde beslediği ve büyüttüğü kızgınlığı ve kıskançlığı de-

gişik oranlarda davetçiye ve davet edilenlere karşı sergilemiştir. Yaptığının tam karşılığı olarak dünyada kınanmış ve ahirette ateşe atılacaktır.

Surede sonraki dönemlerde o kadın gibi olumsuz davranışlara kalkışacak kadınların uyarılmaları da amaçlanmıştır. Aynı şekilde sağlam durmaları halinde zarar verenlerin zararından inanan kadınların korunabilecekleri müjdesinin verilmesi de hedeflenmiştir.

Ümmü Cemil üzerinden kötü kadınların yaptıkları davranışlarla varacakları yerin, cehennem ateşi olacağı mesajı verilmek istenmiştir.

Kadının azaba müstehak olmasında en başta komşuluk hakkını çiğnemesi ve komşuluğa sığmayan davranışlar sergilemesi yer almıştır. Hısimlık ve akrabalık bağını dikkate almaması kınanmasını gerektirmiştir.

Kınanmış kadın, elçiye karşı gerçekleştirdiği davranışları, çok çeşitlendirmiş ve daha fazla kişiyi etkilemeyi amaçlamıştır. Onun kınanması, rasulün davetini yapamaz bir hale sokmaya çalışmasıyla ve vahye sıcak bakınların düşman haline getirmesiyle yakından alakalıdır. Hz. Peygambere karşı sergilediği davranışlar, Allah'ın gayretine dokunduğundan kadının işi iki cümleyle bitirilmiştir.

Ayrıca malum düşmanlıkta iki boy arasında eskiden beri var olan ve yönetimi elinde tutan Ben-i Ümeyye'nin en önde gelen kadını Ümmü Cemil'in, rakip boydan elçi seçilmesini asabiyet kibriyle hazmedemeyişinin payı çoktur. Allah'ın kınadığı kadının tavrı, sabırsızlıkla bekledikleri peygamberin Araplardan çıkması üzerine yan çizen yahudilerin tavrıyla benzeşmektedir.

Surede belirtildiği gibi elçilere düşman olanlar, peygamberlerin karşısına çoğunlukla beyin gücü ve fikirle

çıkamamışlardır. Onlar, bazı istisnaları hariç tutulursa genellikle kaba kuvvet kullanmışlardır ki sure, tam da bu konuya değinmektedir.

Surede ayrıca kişinin, İslam düşmanlığını dünyada hangi metotla sürdürmüşse ahirette de aynı şekilde cezalandırılacağına da dikkat çekilmektedir.

Kaynakça

- Aktaş, Emel, "**Cahiliye'de ve İslam'da Kadının Durumu**", Mehir Dergisi, Yaz 1998.
- Algül, Hüseyin, **İslâm Tarihi**, Gonca Yayınevi, 1.basım, İstanbul 1986, c.I-IV.
- Abduh, Muhammed b. Hasen Hayrullah et-Türkmânî el-Mısırî(1265-?/1849-1905), **Tefsîru Cûzi Amme**, Matbaatü Mısır, 3.basım, Mısır 1341.
- el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâddin es-Seyyid Mahmud(ö.1270), **Rûhu'l-Meânî**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs, c.I-XXX.
- Arslan, Ali, **Büyük Kur'ân Tefsiri**(Hülâsatü't-Tefâsir), Arslan Yay., İstanbul trs, c.I-XVI.
- Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1.basım, İstanl 1991, c.I-XI.
- Bayraklı, Bayraktar, **Yeni Bir Anlayışın Iş. Kur'ân Tefsiri**, Bayraklı Yay., 1.basım, İstanbul 2007, c.I-XXI.
- el-Beğavî, Ebu Muh. el-Huseyn b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ(436-516/-1122), **Meâlimu't-Tenzîl**, Tah.:Muhammed Abdullah en-Nemri ve Ark., Dâru Tayyibe, Riyad 1414, c.I-VIII.
- el-Beydâvî, Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî(ö.691), **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-**

- Te'vîl**, Tak.:Muh. Abd. el-Meraşelî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut (trs), c.I-V.
- el-Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhanüddin İbrahim b. Ömer(Hasen) (809-885/1406-1480), **Nazmu'd-Dürer fî Tenasübi'l-Âyâti ve's-Süver**, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire trs, c.I-XXII.
- Mesâidü'n-Nazr Li'l-İşrâf İlâ Mekâsıdî's-Süver**, Tahk.: Abdüssemi' Mehmed Ahmed el-Haseneyn, M. Meârif, 1.basım, Riyad 1408/1987, c.I-III.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi(194-256/?-870), **el-Câmiu's-Sahîh**, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, lak 1311, c.I-IX.
- el-Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî el-Ezherî(ö.1204), **el-Futûhâtü'l-İlâhiyye bi Tevzîhi Tef sîri'l-Celâleyn li'd-Dekâiki'l-Hafiyye**, Şerifiyyetü'l-Âmire, 1.basım, Mısır 1303, c.I-IV.
- el-Cevzî, Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Kuraşi el-Bağdadi(508-597), **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, el-Mektebü'l-İslamiyy, 3.basım, Beyrut 1404/1984, c.I-IX.
- Derveze, Muhammed İzzet(1305-1404/1887-1984, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3.basım, Tunus 1429/2008, c.I-X.
- Sîratü'r-Rasûl**, Tas:Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1400, c.I-II.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî(202-275/817-888), **Sünen-i Ebî Dâvûd**, Tah:Şuayb Arnâüd-Muhammed Kemal Karabellî, Daru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1.baskı, Beyrut 1430/2009, c.I-VII.
- Ebu's-Suûd b. Muhammed el-İmâdî(900-982), **İrşâdü Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Tah.:A.

- Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyâd Riyad trs, c.I-V.
- el-Endulûsi, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf (ö.745), **Tefsîru'l-Bahru'l-Muhît**, Tah.:Adil Ahmed A.-Ali M. Muavviz, Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1413/1993, c.I-VIII.
- Esed, Muhammed (1900-1990), **Kur'ân-ı Kerim Mesajı Meal-Tefsir**, Çev:Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 5.baskı, İstanbul 1999, c.I-III.
- Habenneke, Abdurrahman Huseyn el-Meydânî, **Meâricu't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür**, Dâru'l-Kalem, 1.basım, Dimeşk 1420/2000, c.I-III.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbü'rî(322-405/933-1014), **el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn**, Dâru'l-Harameyn, 1.b, Kahire 1417/1997, c.I-V.
- el-Halebî, Nureddin Ali b. Burhaneddin b. İbrahim b.Ahmed(975-1044/1567-1635), **İnsânü'l-Uyûn fî Sîrati'l-Emîni'l-Me'mûn**, Beyrut trs, c.I-III.
- el-Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, **Lubâ't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Mısır trs, c.I-IV.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud, **et-Tefsîru'l-Vâzıh**, baskı yrs trs, c.I-III.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galip el-Endulusî(ö.546), **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Tah.:Abdüselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, yrs 1422/2001, c.I-V.
- İbn Âdil, E Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşkî(ö.880), **el-Lubâb fî Ulumi'l-Kitâb**, Tah.:Adil Ahmed A.- Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1419/1998, c.XX.

- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1984, c.I-XXX.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Kelbî(ö.741), **et-Teshîl fi Ulûmi't-Tenzîl**, Tah.:M. Salim Haşim, Mek. İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1415/1995, c.I-II.
- İbn Hatîb, Muhammed Muhammed Abdullatif, **Evzahu't-Tefâsîr**, M. Mısıriyye, 6.baskı, Mısır 1964.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer ed-Dımeşki(701-774/ 1301-1372), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Tah.:Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, 2.basım, Riyad 1420/1999, c.I-VIII.
- İbn Hişâm, E Muhammed Abdülmelik b. Hişâm(ö.218/833), **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, Tah:Ömer Abdüsselam Tedmuri, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3.baskı, Beyrut 1410/1990, c.I-IV.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah(324-399), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz**, Tah.:Ebu Abdullah Huseyn b. Ukkâşe ve Arkadaşları, el-Fârûku'l-Hadîse, 1.basım, 1424/2002, c.I-V.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah(468-543), **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Tah.:Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3.basım, Beyrut 1424/2003, c.I-IV.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. İdris(ö.327), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Tah.:Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1.basım Riyad 1417-1997, c.I-X.
- el-İcî, Abdurrahman b.Muhammed b. Abdullah eş-Şirâzî,(ö.905), **Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Tah.: Abdülhumejd el-Hindâvî, Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1424/2004, c.I-IV.

- İslamoğlu, Mustafa, **Hayat Kitabı Kur'ân Gerekçeli Meal-Tefsir**, Düşün Yay., 2.basım, İstanbul 2008.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemaluddin(1283-1332/ 1866-1914), **Mehâsinu't-Te'vîl**, Tah:M. F Abdülbaki, İsa el-Babi, 1.basım, Kahire 1376/1957, c.I-XVII.
- Karaman, Hayreddin ve Arkadaşları, **Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, TDV Yay., Ankara 2008, c.I-V.
- Karaman, Hayreddin ve Arkadaşları, **Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali**, TDV Yay., Ankara 2010.
- Köksu, Muhammed Mustafa, **Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî'sinin Necm ile Nâs Arasının Tahkîkli Neşri**, Sakarya Ü. SBE, 1428/2007.
- el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Tash:Hişam Semir Buhârî, D. Âlemi'l-Kütüb, 2.bsm, Riyad 1952, c.I-XX.
- Kutup, Seyyid(1966), **Fî Zılâli'l-Kur'ân**, Dâru's-Şurûk, 32.basım, Kahire 1423/2003, c.I-VI.
- Meşâhidu'l-Kıyâmeti fi'l-Kur'ân**, Dâru's-Şurûk, 3.basım, 1413/1993.
- Küçük, Ali, **Besâiru'l-Kur'ân**, yrs trs, c.I-XVII.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdürrahim el-Basrî(364-450/974-1058), **en-Nüket ve'l-Uyûn**, Tah.:es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs, c.I-VI.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, **Tefsîru'l-Merâğî**, Mustafa el-Babi, 1.basım, Mısır 1365/1946, c.I-XXX.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (ö.1979), **Tefhîmu'l-Kur'ân-ı Kerim**, Çev.:Heyet, İnsan Yay., 2.basım, İstanbul 1991, c.I-VII.

- el-Mevsûâtü'l-Fıkhıyye, "**Mi'râz**", Metâbiu Dâri'l-Afve, 1.baskı, 1412/1992, c.XXXIV.
- Mustafa, İbrahim ve Diğerleri, **el-Mucemu'l-Vasît**, M. Şuruki'd-Düveliyye, 4.basım, Mısır 1425/2004.
- Müslim, Mustafa ve Diğerleri, **et-Tefsiru'l-Mevzûiyyu li Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Câmîatü's-Şârika, 1.basım, Birleşik Arap E., 1431/2010, c.I-IX.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Nisari(206-261/821-874), **Sahihu Müslim**, Tah.:Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.baskı, Beyrut 1412/1991, c.I-IV.
- Mücahid b. Cebr, Ebu Muhammed(21-102/641-722), **Tefsiru'l-İmam Mücahid b. Cebr**, Tah.:M. Abdüsselam, D. Fikri'l-İslamî, 1.baskı, yrs 1410/1989.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Pamuk Yay., İstanbul (trs), c.I-IV.
- er-Râzî, Fahrüddin(544-604), **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru'l-Fikr, 1.basım, 1401/1981, c.I-XXXII.
- er-Râzî, el-İmam Muhammed b. Ebu Bekir, **Muhtâru's-Sihâh**, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1986.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali,**Safvetü't-Tefâsîr**, Dersaadet, İstanbul (trs), c.I-III.
- es-Sa'lebî, Ebu İshâk Ahmed(ö.427), **el-Keşf ve'l-Beyân**, Tah.:Ebu Muhammed b. Âşur, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1.basım, Beyrut 1422/2002, c.I-X.
- eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, **Tefsîru Cüz-i Amme**, Dâru'r-Râye, 1.basım, Mısır 1429/2008.
- es-San'ânî, Abdürrezzak b. Hemmam(126-211), **Tefsîru'l-Kur'ân**, Tah.:Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, 1.basım, Riyad 1410/1989, c.I-

II.

- es-Seâlibî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf el-Mâlikî(786-875), **el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Tah.:Ali A. Muavvız - Adil A. Abdülmevcud, D. İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs, c.I-V.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (ö.375), **Bahru'l-Ulûm**, Tah.:Ali M. Muavvız-Adil A. Abdülmevcud- Zekeriye A. en-Nuti, D. Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1413/1993, c.I-III.
- eş-Şenkîti, M. Emin b. M. Muhtâr el-Cenkî(1325-1393/1905-1974), **Ezvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân**, Muhammed b. A. b. Ladin, 2.basım, yrs 1400/1980, c.I-IX.(c.9, s.603-608)
- eş-Şevkânî, M. b. Ali b. Muhammed(ö.1250), **Fethu'l-Kadîr**, Tah.:Ab. Umeyde, San'a 1994, c.I-V.
- Şeyhzâde, Muhammed Muslihuddin Mustafa el-Kucî, **Hâşiyetü Muhyeddin Şeyhzâde Alâ Tefsîri'l-Kâdî'l-Beydâvî**, Tash.:Muhammed Abdülkadir Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1999, c.I-VIII.
- Şimşek, M. Sait(1951-?), **Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri**, Beyan Yay., 1.baskı, İstanbul 2012, c.I-V.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddin E Abdurrahman b. Kemaleddin Ebu Bekr b. Muhammed el-Hudayrî(849-911/1445-1505), **ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr**, Tah.:Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 1.basım, Kahire 1424/2003, c.I-XVII.
- Esbâ'n-Nüzûl** (Lubâbü'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl), Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1.basım, Beyrut

1422/2002.

Tabâne, Bedevî, **Mucemu'l-Belâğati'l-Arabiyye**, Dâru'l-Menare, 3.basım, Cidde-Riyad 1408/1988.

et-Tabâtabâi, Allama es-Seyyid Muhammed Huseyin, **el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Müessesetü'l-E'lâ li'l-Matbûât, 1.basım, Beyrut 1417/1997, c.I-XX.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr(224-310/839-923), **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Tah:A. b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, 1.basım, Kahire 1422/2001, c.I-XXIV.

et-Tabresî, eş-Şeyh(548), **Tefsîru Mecmei'l-Beyân**, Müessesetü'l-E'lâ, 1.basım, Beyrut 1415/1995, I-X

Toptaş, Mahmut, **Kur'ân-ı Kerim Şifa Tefsiri**, Cantaş Yay.,1.basım, İstanbul 1993-1998, c.I-VIII.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b.Muhammed b. Ali en-Nisâbûrî(ö.468), **el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, Tah.:Adil Ahmed Abdulmevcud ve Diğr., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1415/1994, c.I-IV.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b.Muhammed b. Ali en-Nisâbûrî(ö.468), **Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân**, Tah.:Kemal B. Zağlul, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.basım, Beyrut 1411/1991.

Yazır, M. Hamdi (ö.1942), **Hak Dini Kur'ân Dili**, Eser Neşriyat, 3.basım, İstanl 1979, c.I-IX.

Yakut, Mahmud Süleyman, **İrâ'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dâru'l-Marifeti'l-Câmia, trs-yrs, c.I-X.

el-Yemânî, Ebu Bekr el-Haddâd, **Tefsîru'l-Haddâd**, Tah.: M. İbrahim Yahya, Dâru'l-M. İslamî, 1.basım, Beyrut 2003, c.I-VII.

ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b.

Ömer(467-538), **el-Keşşâf an Hakâikı Ğavâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, Tah.:Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, 1.basım, Riyad 1418/1998, c.IV, s.241

ez-Zeyn, Muhammed Bessam Rüşdü, el-**Mucemu'l-Müfehres li Meâni'l-Kur'âni'l-Azîm**, 1.basım, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1416/1995, c.I-II.

ez-Zuhaylî, Vehbe, **et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akide ve's-Şeria ve'l-Menhec**, Dâru'l-Fikr, 10.basım, Dımeşk 1430/2009, c.I-XV.

KUR'AN'DA GEÇEN KALP KAVRAMININ ANLAŞILMASINDA İZOLE SİSTEMİN ÖNEMİ

Menderes BİLGİLİ-Ömer YAVUZ*

Özet

Kur'an'da bahsedilen kalbin fizikî sistemimize (evren) ait bir yapısı yoktur. Aksini ispatlayamayışımız onun sistemimizin herhangi bir bileşeninden meydana gelmediğini gösterir. Ancak varlığı fonksiyonel bağlamda kişi tarafından öznel deneyimle anlaşılan kalp konusunda doğanın dışarıda bırakılması söz konusu olamaz.

Kalbin kendisine ait bir sistemi vardır. Bu da biyolojik yönümüzün ait olduğu fiziki sistemimizle bir şekilde etkileşim ve iletişim içerisindedir. Bunların hepsi belli bir ilim çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu yaklaşım tarzı, kalbimizin de yine belli bir ilimle anlaşılabilirliğini ve onun yine belli kaideler çerçevesinde inşa edilebileceğini anlatmaktadır.

Sistem analizi epistemik seviyeleri gündeme getirir. Buradaki sistemler doğal sistemlerdir. Doğal sistemler kendisini doğru bir şekilde okumaya çalışana dinamik bir süreç yaşatır. Bu süreçte kalp başrol oynar. Bu sebeple kalbin sistem veya sistemlerle gireceği reaksiyonlar önemlidir.

Bu sistemler göz önüne alındığında kalbi inceleyen müstakil bir ilmi disiplinin olması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bu disiplin kalbin bileşenlerinin ait oldukları sistemleri ve işleyişlerini ortaya koyar. Ayrıca kalbin inşasında da aktif görev üstlenir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an'da Kalp, İzole Sistem, Sistem Dışı, İlmi Metodoloji, Gayb

* ATO Anadolu Lisesi DİKAB Öğretmeni, menderesbilgili@yahoo.com ; Adana ÇEAŞ Anadolu Lisesi Fizik Öğret. omeryavuz89@gmail.com.

**IMPORTANCE OF ISOLATED SYSTEM IN
UNDERSTANDING THE CONCEPT HEART IN
THE KORAN**

Abstract

The heart mentioned in the Qur'an has no structure belonging to our physical system. The fact that we are unable to refute this shows the heart is not made of any of the components of our system. However, it is impossible to exclude nature as regards to the heart of which presence is understood from subjective experience by the human being in a functional connection.

The heart has a system of its own. In some ways, this has an interaction and communication with our physical system to which our biological aspect belongs. All of these happen within the framework of a particular science. This style of approach tells us that our heart can be understood again within the framework of a particular science and it can be built on particular bases.

System analysis raises epistemic levels. The systems available here are natural systems. The one who tries to read natural systems accurately experience a dynamic process. In this process, the heart plays a major role. Therefore, the reactions of the heart to system(s) count.

Given these systems, the fact that existence of an independent scientific discipline investigating the heart seems to be inevitable. This discipline establishes systems of the components of the heart and their functions. It also takes an active role in the construction of the heart.

Keywords: *Heart in the Qur'an, Isolated System, Non-system, Scientific methodology, The unknown (unseen)*

Giriş

Sistem, günlük yaşantımızda ve ilmi çalışmalarımızda sürekli olarak karşımıza çıkan kavramlardan biri-

dir. Bu kavramı genellikle düzen veya düzensizliği ifade etmek için kullanırız. Sistem kavramından ne anladığımız ve sistemlerde geçerli olan ilmi metodolojilerin neler olduğu konusu oldukça önemlidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse sistem, organize bir bütün meydana getirmek üzere birbirine düzenli bir etkileşim ile bağlı bileşenler topluluğudur (Özenli, 1999, M1). Sisteme ait her bir obje bu sistemin bir parçasıdır ve her bir bileşen de birbirleriyle etkileşim içindedir.

Herhangi bir ilmî araştırmada ele alınan konunun tespit edilen her bir limitasyonuna en genel anlamda sistem adını verebiliriz. Bununla beraber, belirlenmiş olan her bir sistem de alt sistemlerden meydana gelmiş olabilir.

Etkileşimin nasıl gerçekleştiğini ve nasıl olduğunu evrenimize ait kelimeler ve bu kelimelerden yola çıkarak oluşturduğumuz kural ve kaidelerle (teorik ve/veya deneysel) somutlayamadığımız fiziki sistemimizin dışında da sistemler bulunmaktadır. Böyle sistemlere Kur'an'dan yola çıkarak gaybî sistemler adını verebiliriz. Hangi nedenle olursa olsun gaybî sistemleri yok saymak aslında kişinin öznel deneyimlerini yok saymak anlamına gelir.

Fiziki olmayan gaybî sistemleri yapısal yönlerinden daha çok fonksiyonel yönleriyle inceleyebiliriz. Zira bu sistemlerin fiziksel bir yapısı yoktur. Dolayısıyla bunları tamamı ile fiziksel süreçlerle birebir açıklayamayız. Bunları tamamı ile fiziksel süreçlere indirgeme çabaları ancak beyanlara şiddet uygulayarak yapılmaya çalışılır. Bu da sağlıklı sonuçlar doğurmaz.

Bu çalışmada, sistemimize (evren) ait varlıklarla fiziki bağlamda karşılıklı olarak organize bir bütün meydana getirmeyip yine bu varlıklarla fiziksel bir etkileşim

içerisinde olmayan objeler kümesi sistem dışı (veya farklı sistem) olarak nitelendirilmiştir. Yani insan referans sistemi açısından evrene ait varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkiyi sistem içi; ruh, cin, melek, şeytan ve ahiret gibi varlıkların sistemlerine ait objeler de sistem dışı olarak tanımlanmıştır. Kur'an'da geçen kalp de bunlardan biridir.

Kalp lügatta merkez, öz, cevher, ilik, en iyi ya da en çok tercih edilen kısım anlamlarına gelir (Mutçalı, 1995: 724). Bir şeyin kalbi, onun bir şekilden başka bir şekle çevrilmesi, döndürülmesi demektir (Isfahani, 2006: 2/391). Hurmanın kalbi onun çekirdeği (İbn Manzur, Ts: 1/68; Zebidi, H.1306: I/437), Arab'ın kalbi de kavminin içinde söz sahibi, şerefli olan kişidir denilmiştir (Zemahşeri, 1973: 270). Ayrıca kalbin “*Göğsün sol tarafında çam kozalağı*” şeklindeki et parçası (Tehanevi, H. 1318: II/1170), karında siyah bir alaka olduğunu söyleyenler de olmuştur (Zebidi, H.1306: I/437). Bazıları da maddi kalple bağlantısı olan manevi bir kalbin olduğunu ifade etmiştir (Cebecioğlu, 2005: 341).

Kalp kelimesi Kur'an'da müfred, tesniye ve cemi olmak üzere 132 kez geçmektedir (Abdülbaki, 1945, 549-551). Bu ayetlerde kastedilenin, zamanımızda nakli de yapılabilen biyolojik kalp olmadığı neticesine vardığımızı ifade edelim. Kur'an'dan yola çıkarak bahsettiğimiz kalbin yapısal açıdan bu sisteme ait olmadığını söylüyoruz. Aksini ispatlayamayışımız onun bu sisteme ait bir yapısının olmadığını gösterir. Ancak onun kendisine ait bir sistemi olduğunu söyleyebilmemiz için de fiziki sistemimiz kaçınılmaz olarak gereklidir (Attas, 1995: 204; (İbn Rüşd, 1992: 26).

Kur'an ayetleri bu konuda bize ışık tutmaktadır.

Zira duymamızı sağlayanın kulak, görmemizi sağlayanın göz, akletmemizi (Hac 22/46), fıkhetmemizi (İsra 17/46) ve gönül sahibi (ef'idetün) olmamızı sağlayanın da kalp olduğu Kur'an'da açıkça dile getirilmiştir (Izutsu, Ts:159). Buradan yola çıkarak somut anlamda hakkında bilgi sahibi olmasak da kalbimizin böyle bir yapısının olduğu sonucuna varıyoruz. Kalbimizin, kulağımız ve gözümüz gibi olmasa bile bunlara benzer bir yapısının olabileceğini düşünüyoruz.

Bu yaklaşım tarzı, kalbimizin de yine belli bir ilimle anlaşılabilirliğini ve onun yine belli kaideler çerçevesinde inşa edilebileceğini göstermektedir. Kalbin kendisine ait bir sisteminin olduğunu ve o sistemle biyolojik yönümüzün ait olduğu fiziki sistemimizin bir şekilde etkileşim ve iletişim içinde olduğunu söylüyoruz. Bunların hepsi belli bir ilim çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Kalbimizin sonradan kazandığı (kesbiyet) düşünceler, duygusal kazanımlar, gerçeklik dünyasındaki etkileşim tarzı ve bunlar sayesinde edindiğimiz davranış ve yeteneklerimizin hepsi onun bir halden başka bir hale geçmesini sağlar. Bu hallerin her biri bizlerde çeşitli farkındalıklar oluşturur. Her farkındalık bir sistemin ürünüdür. Her sistemin de kendisine ait bir işleyişi vardır. Bu işleyiş çeşitliliği bizlerde değişik farkındalıklar (bilinç) oluşturur (Tarlacı, 2009: 153,180). Bu bağlamda bilinçlilik hallerinin (faz) de ancak sistem analizi ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Sistemleri farklı açılardan tasnif etmek mümkündür. Sistemi meydana getiren bileşenler, bu bileşenlerin tabi olduğu kanunlar, etkileşim ve iletişim, insana sağladığı fayda ve zarar ve daha birçok açıdan sistemleri tasnif etmek mümkündür. Bu çalışmada sistemleri etkileşim, alış-veriş ve iletişim açısından tasnif edip kalp konusunu

anlamaya çalışacağız. Etkileşim, alış-veriş ve iletişim kelimelerinin yerine bunları da içine alan ilişki (korelasyon) kelimesini kullanacağız.

İlişki açısından yapmaya çalıştığımız sistem tasnifleri hem kalbimizi daha iyi anlamaya hem de onu sağlıklı bir şekilde inşa etmeye yardımcı olacaktır. İlişkide rol oynayan varlıklar, enformasyon ve madde gibi objeler bu tasnifi kristalize (rafine) etmemizi sağlar. Bu sistemleri şu başlıklar altında toplayabiliriz:

İzole (yalıtılmış) sistemler

Kapalı sistemler

Açık sistemler.

İlişki zaviyesinden yapılan bu sınıflandırma, özellikle kalbimizin işlevsel yönlerini daha nitelikli bir hale nasıl getireceğimiz konusunda bizlere yardımcı olur. Aslında bu tasnif kalbimizin eğitim algoritmasını oluşturmada ve rafine etmede büyük rol oynar.

Bu sistem tasnifi fen bilimlerinden ödünç alınarak yapılmıştır. Fen bilimlerinde kullanılan bu tasnif tamamı ile fiziki sistem içindeki ilişkiler göz önüne alınarak elde edilmiştir. Fiziki sistemin dışında farklı sistemlerin varlığı ve işlevselliği için içine katılmamıştır. Bu anlamda ödünç aldığımızı söylüyoruz. Bizler ise fiziki sistemimiz dışında farklı sistemlerin varlığını kabul edip onların ilişkide rol aldıklarını göz önüne alarak bu kategoriden yararlanacağız. Özellikle yönetsel (metodoloji) açısından bu tasniften istifade edeceğiz.

Varlığının ve etkisinin farkında olduğumuz veya olmadığımız, evrenimizi meydana getiren tüm bileşenler ve bunlar arasındaki ilişkiler fiziki kâinatımızı oluşturur. Fiziki kâinatımız birbirleriyle sürekli olarak, düzenli etki-

leşim halinde olan bileşenlerden meydana geldiği için buna fiziki sistemimiz de diyebiliriz. Fen bilimlerinin yaptığı bu tasnif, tamamı ile fiziki sistemimiz göz önüne alınarak yapılmıştır.

Yukarıda tasnifini yaptığımız sistemlere fen bilimlerinin yüklediği anlamları kısaca şöyle özetleyebiliriz. Adından da anlaşılacağı üzere izole sistemler çevresi ile madde ve enerji alış-verişi olmayan sistemlerdir. Bir diğer ifadeyle sistem ile ortam arasında madde ve her türden enerji alışverişi olmayan sistemlere izole sistem adı verilir (Erdik / Sarıkaya, 1986: 575).

Kapalı sistemler ise ortamlarıyla sadece enerji alış-verişi içinde olan sistemlerdir. Madde alışverişine karşı kapalı fakat enerji alışverişine açık olan sistemlere kapalı sistem adı verilir. Bu sistemler kendi kendilerini denetleme özelliğine sahiptir. Kapalı sistemlerde geri besleme mekanizması vardır. Açık sistemler ise işlevlerini yapabilmeleri için ortamlarından devamlı madde ve enerji alan ve bunları yapılarında değiştirip ortama bazı çıktılar veren sistemlerdir. İzole sistemin tümüyle tersi olan yani ortamla arasında madde ve her türlü enerji alışverişi olan sistemlere açık sistem adı verilir (Erdik / Sarıkaya, 1986: 575).

Bu sistemler hem düşünce dünyamızın hem de mühendislik dünyamızın problemlerine, kendine özgü ve farklı yaklaşım getirmektedir. Çıkış noktalarımızın pek çoğu aynı olduğundan özellikle düşünce bağlamında bu tasniflerin bizleri birbirimize yaklaştıracığını söyleyebiliriz. Çıkış noktalarımız fiziki sistem olduktan sonra varacağımız sonuçlar ve bunların doğru olduklarını gösteren gerekçeler birbirinden radikal olarak farklı olmayacaktır.

Bu açıdan fen bilimlerindeki tasniften özellikle yöntem kazanma açısından yararlanmada bir sakınca

görmeyip hatta bunları göz ardı etmenin ciddi bir kayıp olduğunu söyleyebiliriz. Zira taşıdığı mesajların doğruluğu ve temel amacı açısından Kur'an ayetleriyle doğa ayetleri arasında herhangi bir farkın olmadığını düşünüyoruz. Çünkü her ikisini de yaratan aynıdır. Ancak açıklanmasında veya yorumlanmasında farklılıklar olabilir ki bu da her ikisi için söz konusudur (Bilgili ve Yavuz, 2011).

Bu tasnif beraberinde bilimsel bilgiyi, felsefi bilgiyi ve diğer bilgi çeşitlerini kristalize edip aralarında sağlıklı ürün verecek şekilde ilişkilerin doğmasına yardımcı olur. Burada önemli olan bu tasnifin kazandıracığı yönetime gereği gibi vakıf olmaktır. Ayrıca bu bilgi çeşitlerinin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileri ortaya konularak varlık meselesi gibi hiçbir zaman önemini yitirmeyen ve yitirmeyecek olan problemlere ve bunların çözüm sürecinde kişinin kazanacağı mertebelere açıklık getirmektir. En azından yanlış yerde kazı yapılmasına engel olacaktır.

Bu ve benzeri sistem kategorileri, anlaşılmaz gibi görünen varlıkların ve bunların içerdikleri mesajların en azından çerçevesini çizip ne olmadıkları konusunda yardımcı olur. Yine bu gibi tasnifler, kişinin aşına olunan mesajlara takılıp kalmamasını aksine bu mesajlardan yola çıkarak yeni makamlar kazandıracak süreçlere girmesini sağlar. Kalp de hem yapısal hem de işlevsel açıdan izafi olarak anlaşılması zor olan hususlardan biridir. Zira kalp algı düzlemimizin kapsamı içinde değildir. Hatta onun yapısal yönünün olduğu husus bile net değildir. Bizler sadece fiziki sistemimizden yola çıkarak böyle bir bileşene sahip olacağımızı düşünüyoruz.

Kalbimizi bu söylediklerimizden yola çıkarak anlamaya çalıştığımızda önümüze çözülmesi zor problemler

çıkılmaktadır. İşte bu problemleri çözmeye ya da doğruya en yakın çözümü bulmada bağlamlarına göre sistem tasniflerinin önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple ilişki açısından sistem tasnifini yapma ihtiyacı doğmuştur. Yani ilişki bağlamında sistemi tasnif ederek kalbimizi hem daha iyi anlama hem de onu sağlıklı bir şekilde inşa etme yollarını ortaya çıkarabiliriz. Tasnifin her bir üyesi yukarıda belirttiğimiz çerçevede incelenmelidir. Ancak bu makalede kalbi, sadece izole sistem açısından ele almaya çalışacağız.

1. İzole Sistem

Öncelikle izole sistemin fen bilimlerinde ne anlama geldiği ile başlayalım. Daha önce de kısaca ifade ettiğimiz gibi eğer bir sistem veya bu sistemin bir bileşeni, başka bir sistem veya bu sistemin bir bileşeniyle yapısal (madde, elektrik ve manyetik alan ve benzeri) ve enformasyonel açıdan herhangi bir etkileşim ve iletişim içinde değilse böyle sistemlere izole sistemler denir. Bu tanıma göre bir sistemin mutlak anlamda izole (yalıtım) olması için şu iki şartı sağlaması gerekir.

1. Madde, alan ve enerji gibi materyal açıdan yalıtılmış olması

2. Bilgi ve mesaj oluşumunu sağlayan enformasyon ve data alış-verişi açısından yalıtılmış olması

Her iki şartı aynı anda sağlayan sistemlere mutlak izole sistemler denir. Eğer bir sistem bunlardan sadece birini sağlıyorsa böyle sistemlere kapalı sistem veya bir diğer ifade ile mukayyet izole sistem; her ikisini de sağlamıyorsa böyle sistemlere de açık sistem denir.

Bu başlıkta, kalbimizin izole bir sistem olup olmadığı sorusunun cevabını bulmaya çalışacağız. Bu soruya cevap vermek için de her şeyden önce kalbimizin yapısal ve işlevsel yönünün olup olmadığını ayrıca bir sistem mi-

dir, yoksa bir sistemin bir parçası mıdır sorularına cevap vermemiz gerekecektir.

Bu soruların cevaplarını hem Kur'an ayetlerinden hem de ilmi bağlamda ortaya konulan öznel deneyimlerden yola çıkarak kısaca ifade etmeye çalışacağız. Bu bağlamda ayeti kerimede, “*Ya o yerde niye bir dolaşmadılar ki, kendileri için akıllanmalarına sebep olacak kalpleri ve işitmelerine sebep olacak kulakları olsun; çünkü gerçek şudur ki, gözler körelmez, ancak sinelerdeki kalpler körelir.*” (Kur'an, Hac 22/46) ayeti bizlere mücmel bir şekilde kalbimizin hem yapısal hem de işlevsel yönlerinin olduğunu anlatmaktadır.

Diğer yandan Kur'an'ı Kerim kalbimizin diğer varlıklarla enformasyon bağlamında organize bir bütün meydana getirip sürekli olarak etkileştiğini ve dolayısıyla onun bir sistemin parçası olduğunu zımnen söyler. Nitekim ayeti kerimede, “*Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ın zikri ile tatmin olur.*” (Kur'an, Rad 13/28) buyrulmaktadır. Ayrıca bu ayet kalbe verilen (vehbi) yeteneklerin birbirleriyle sürekli olarak düzenli bir etkileşim içinde olduğunu zımnen ifade ederek onun da bir sistem olduğunu bizlere anlatır. Yukarıda anlattıklarımızdan yola çıkarak kalbimizle ilgili şunları söyleyebiliriz:

1. Kalbimizin yapısal ve işlevsel yönü (özelligi) vardır
2. Kalbimiz kendi içinde bir sisteme sahiptir
3. Kalbimizin kendisi de bir sistemin bileşenidir.

Kalbimizin bu özelliklerini sadece ayetler anlatmaz. Bunun yanında ilmi bağlamdaki öznel deneyimlerimiz (tecrübelerimiz) de bizlere kalbin bu özelliklere sahip olduğunu anlatır. Örneğin çevremizde cereyan eden olaylar karşısında kalbimizin fonksiyonel olması belli yaklaşım

tarzları (değerlendirme ve kontrol mekanizması) göstermesi ve süreç içinde bir fazdan başka bir faza (katı, sıvı ve gaz gibi haller) dönüşmesi (paslanma, katılaşma ve benzeri) onun yapısal ve işlevsel özelliklere sahip olduğunu ve kendisinin bir sistem olması ile birlikte bir sistemin bileşeni olduğunu bizlere söyler.

2. Kalbin Yapısal Yönü

Vücudumuz ve çevremizde gördüğümüz varlıklar yapısal (strüktür) açıdan fiziki sistemimize (evren) ait bileşenlerden oluşmuştur. Hepimizin yakından tanıdığı suyu buna örnek olarak verebiliriz. Su, iki hidrojen ve bir oksijenden meydana gelmiştir. Hidrojeni ve oksijeni incelediğimizde bunların da kuarklardan ve elektronlardan oluştuğunu görürüz. Bu da bize yapısal açıdan suyun fiziki sistemimize ait bir varlık olduğunu anlatır. Çünkü o fiziki sistemimizin bileşenlerinden meydana gelmiştir.

Fakat kalbimiz yapısal açıdan bunlardan meydana gelmemiştir. Yani kalbimizin, evrenimizi meydana getiren varlıklar gibi fiziki sistemimizin bileşenlerinden meydana gelmiş bir yapısı yoktur. Dolayısıyla evrenimize ait boyutlardan (4 boyutlu uzay-zaman) yola çıkarak onu birebir tasvirleyip izah etmemiz mümkün değildir. Kalbimizin ait olduğu sistemin kelimeleri bize verilmediğinden dolayı onu tasvirlememiz mümkün gözükmemektedir.

Kalbimizin ait olduğu sistemin kelimelerine vakıf olamadığımız için onu yapısal bağlamda anlayıp açıklama imkânına sahip değiliz. Doğuştan gözleri görmeyen biri renklerle ilgili ne kadar bilgi sahibi olursa bizler de kalbimizin yapısal yönü hakkında o kadar bilgi sahibi olabiliriz.

Kalbimizin yapısal açıdan fiziki sistemimize ait olmaması ondan istifade etmeyeceği anlamına gelmez. Ak-

sine kalbimiz bu sistemin işlevselliğinden en üst seviyede istifade edecek bir biçimde yaratılmıştır.

Kısa da olsa bu sorulara cevap verdikten sonra şimdi de kalbimizin yapısal açıdan izole bir sistem olup olmadığına bir bakalım. Hem Kur'an ayetlerinden hem de ilmi bağlamdaki bireysel tecrübelerimizden yola çıkarak kalbimizin özellikle fiziki sistemimiz ile yapısal (madde, elektrik, manyetik, kütle çekim alanı, enerji ve benzeri) bağlamda bir alış-veriş içinde olmadığını söyleyebiliriz. Bunun aksini söyleyen ne bir ayet ne de bir tecrübe vardır. Bu sebeple kalbimizin yapısal açıdan izole bir sistem olduğu sonucuna varabiliriz.

Aslında sadece bu yönünü dikkate aldığımızda kalbimiz mukayyet izole sistem özelliği gösterir. Onun mutlak anlamda yalıtıldığını söylemek zordur. Yani o mutlak izole sistem özelliğinden daha çok mukayyet izole sistem özelliğine sahiptir.

Bu durum kalbimizin herhangi bir potansiyel (vehbi) yeteneğini hayata geçirmesinde (aktüalize, inşa, eğitim) fiziksel bir alış-verişin direkt etkisinin olmadığını ifade eder. Yani kalbimiz inşa sürecinde evrenimize ait varlıklarla fiziksel veya kimyasal reaksiyona girmez. Kalbimizin herhangi bir konu ile ilgili tatmin edilmesinde fiziksel anlamda bir alış-verişin (reaksiyon) olmadığını öznel deneyimlerimizin yanında Kur'an da bizlere açıkça bildirmektedir.

Nitekim ayeti kerimede, *“Hani İbrahim, “Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster” demişti. (Allah ona) “İnanmıyor musun?” deyince, “Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için” demişti. “Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana*

uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Kur’an, Bakara 2/260) buyrulmaktadır. Burada Hz. İbrahim’in kalbine madde veya enerji cinsinden giren herhangi bir şey söz konusu değildir. Burada kalbe girenin ne olduğunu ilerleyen bölümlerde ele alacağız.

Bilgisayarlara program yükleme ve çıkarma işlemini, bu durumu izah etmede metafor olarak kullanabiliriz. Bilgisayara programları yükleme ve çıkarma işi tamamı ile fizikseldir. Fiziksel bir varlık ve fiziksel bir süreç olmadan bu eylemleri gerçekleştirmek mümkün değildir. Kalbimize de programlar yükleyerek veya yüklenmiş olanları ortaya çıkartarak (kesbi) onun çalışmasını sağlamaktayız. Hasta, mühürlenmiş, selim, münip ve tatmin olmuş kalbi bu duruma örnek olarak verebiliriz. Ancak kalbimize bu şekilde fiziksel bağlamda bir yükleme ve çıkarma yapma imkânı bizlere verilmemiştir.

Şüphesiz fiziksel süreçlerin kalbi yetenekleri harekete geçirmede önemli işlevleri vardır. Ancak bu, fiziksel veya kimyasal reaksiyonlar şeklinde değildir. Burada fiziki sistemimize ait bileşenler bizim fiziksel yönümüzle (biyolojimiz veya vücudumuz) reaksiyona girerek kalbimize nasıl olduğunu entelektüel anlamda somutlaştıramadığımız bir şekilde sadece enformasyon aktarma görevi üstlenir. Bu anlamda fizikî sistem (evren) ve fizikî bileşenimiz (biyoloji) birer araçtır.

3. Kalbimizin İşlevsel Yönü

Kalbimiz yapısal bağlamda izole sistem iken acaba işlevselliği sağlayan enformasyonel açıdan izole sistem mi, değil mi? Bu sorunun cevabına geçmeden önce enformasyon ve enformasyon taşıyıcıları hakkında bir kaç bilgiyi paylaşmak yararlı olacaktır. Ancak bu problemin ayrıntılarını kapalı sistem makalesinde incelemeye çalış-

şacağız.

Biyolojik bileşenimiz (vücudumuz) çevresiyle sürekli olarak etkileşim halindedir. Bu etkileşimler sayesinde vücudumuz dinamik bir hüviyet kazanır. Aynı zamanda beynimiz de bu süreçten etkilenir. Sağlıklı bir beynimiz kendisine ulaşan tüm sinyallerle (uyarı, sıcaklık, ışık, koku ve benzeri) reaksiyona girer. Öldüğümüzde (mevt) ise beynimiz sinyallere karşı duyarsızlaşır. Böylece vücudumuz çevreden gelen sinyallerden eskisi gibi etkilenmez..

Vücudumuz (özellikle beynimiz) gelen bu sinyallerle girdiği reaksiyonlar sonucunda hem kendisinde hem de kalbimizde olumlu ya da olumsuz değişiklikler oluşturur. Kalbimizde bir değişikliğin olması vücudumuza özellikle de beynimize bağlıdır.

Biyolojik yapımıza nasıl sürekli olarak çevresinden enformasyon geliyorsa kalbimize de aynı şekilde enformasyon gelir. Bu anlamda kalbimiz sürekli olarak enformasyon banyosu altındadır. Bu enformasyonlar ancak biyolojik yapımız öldüğünde (mevt) kesilir.

Yaşadığımız bu evrende kalbimize enformasyonun gelmesi için biyolojik yapımızın olması bir zorunluluktur. Yani kalbimizin işlevsel olması için kesinlikle biyolojik yapıya ihtiyacımız vardır. O olmadan kalbe enformasyon ulaştırılamaz.

Öldüğümüzde (mevt) kalbimizle evrenimiz arasında yalıtım başlar. Dolayısıyla bu ikisi arasında enformasyon alış-verişi biter. Kur'an bu bağlamda enformasyonun gereği gibi etkileşime girmediği kimseleri ölümlere benzetmiştir. Nitekim ayeti kerimede, “*Şüphesiz sen ölümlere duyuramazsın. Arkalarına dönüp kaçarlarken sağurlara da çağırnyı duyuramazsın. Körleri sapıklıklarından vazgeçirip doğ-*

ru yola getiremezsin. Ancak ayetlerimize inanıp da Müslüman olmuş olanlara duyurabilirsin.” (Neml 27/80-81) buyrulmaktadır.

Kalbimiz ile fiziki sistemimiz arasında yapısal açıdan bir yalıtım varken enformasyon alış-verişi açısından bir yalıtım yoktur. Özellikle öznel deneyimlerimiz böyle bir yalıtıma tanıklık etmemektedir. Tersine sürekli olarak etkileşim halinde olduğunuzu hissederiz.

Sadece öznel deneyimlerimiz değil bunun yanında Kur’an ayetleri de kalbimizin kendisine gelen ayetlerle etkileşime girebilecek bir özelliğe sahip olduğunu söylemektedir. Ayeti kerimede, “*İçlerinden, (Kur’an okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz), kulaklarına ağırlık koyarız. Her türlü mucizeyi görseler de onlara inanmazlar. Hatta tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr edenler, “Bu (Kur’an) evvelkilerin masallarından başka bir şey değil” derler.*” (En’am 6/25) buyrulmaktadır. Bu ve benzeri ayetler (Hac 22/46) kalbimizin bu sistem (evren) ile etkileşim halinde olduğunu, bu açıdan aralarında hiçbir yalıtımın olmadığını ifade etmektedir.

Kalbimiz fiziki sistemimizden gelen enformasyon sayesinde faz (hal) değişikliğine uğrar. Bunlar kalbimizde kalıcı değişiklikler yapabilir. Kalbimizde kalıcı (mutasyon) değişiklikleri yapan her türlü veriler bizde bilgiyi oluşturur. Bu bilgilerin oluşumunu sağlayan verileri fiziki sistemimiz ve onu meydana getiren varlıklar taşır. Bir diğer ifadeyle kalbimizde işleme tabi tutacağımız verileri (data) bize taşıyan, şahadet alemine ait olan varlıklardır. Onların görevlerinden biri de budur. Bu konuda pek çok ayet vardır. Onlardan birinde, “*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.*” (Kur’an, Al-i İmran

3/190) buyrulmaktadır.

Fiziksel bir ifade ile söylemek gerekirse uzay zamanın kendisi ve uzay-zaman içinde varlık gösteren objeler veri taşımakta kullanılır. Hatta bunların bizatihi kendileri de birer veridir. Fiziki sistemimizde veri transferi için bu söylediklerimiz kaçınılmazdır.

Özetle şunları söyleyebiliriz. Bilgi oluşumunu sağlayan kalbimiz ile fiziki sistemimiz arasında veri alış-verişi açısından bir yalıtım yoktur. Aksine fiziki sistemimizin varlığı kalbimizin enformasyon bağlamında işlevsel olması için elzemdir. Yapısal anlamda kalbimiz izole sistem özelliği gösterirken veri alış-verişi bağlamında izole sistem özelliği göstermez.

4. Yapısal ve Enformasyonel Açıdan Evrenimizin İzole Olup Olmadığı Hakkında Kısa Bir Gezinti

Öncelikle fiziki sistemimizi meydana getiren sistemler arasında enformasyon açısından bir izolasyonun var olup olmadığına bir bakalım. Bu soruya, çağın ilmi yapısı çerçevesinde elde edilen ilmi eşelleri inceleyerek doğruya en yakın bir cevap bulunabilir.

Yapılan ilmi çalışmalar evrenimizde enformasyonel açıdan mutlak anlamda bir yalıtımın olmadığını bizlere söylemektedir. Ancak uygulama ve çalışma kolaylığı açısından belli bir değer altında, tolere edilebilecek bir şekilde ve sonuçta radikal değişiklikler meydana getirmeyen bazı enformasyon etkileşimleri göz ardı edilmektedir. Bu da ancak idealize etme ve bağlamına göre problemi çözmede kendini gösterir. Böyle yalıtımlara yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mukayyet izolasyon denir. Karşılaştığımız birçok problemlere bu kabul doğrultusunda çözüm üretmekteyiz. Böyle yapmadığımızda bazı problemler çözümsüz kalmaktadır. Bazen de problem için içinden çı-

kılmaz bir hal alır.

Burada konumuzla ilgili olan husus şudur. Acaba fiziki sistemimizin, kendi dışında ve varlığı bizim için gayb olan sistemlerle ilişkisi var mıdır? Varsa bu hangi çerçevede gerçekleşmektedir? Şu anki ilmi veriler bizlere fiziki sistemimizin bir başka sistemle materyal açıdan (madde, alan, enerji) fiziki bir etkileşim içinde olmadığını söylemektedir.

Evrenimizin kendi dışında başka bir sistemle fiziksel bağlamda bir etkileşim içinde olduğuna dair elimizde herhangi bir veri yoktur. Yapılan gözlemler ve ilmi çalışmalar şu an için bizlere bunu açıkça ifade etmektedir. Bu bağlamda evrenimizin yapısal açıdan izole bir sistem olduğunu söyleyebiliriz. Bu sonuç aynı zamanda bizlere kalbimizin yapısal açıdan evrenimizle direkt bir ilişkisinin olmadığını da ifade eder. Evrenimiz de kalbimiz de yapısal açıdan izole sistem özelliği göstermektedir.

Aynı şeyi enformasyon açısından da söyleyebilir miyiz? Yani fiziki sistemimizin enformasyonel açıdan kendi dışındaki bir sistemle ilişkisi var mıdır? Yoksa bu hususta da yalıtılmış mıdır? Yapısal bağlamda evrenimizin bir başka sistemle fiziki bir ilişkisinin olmadığını söyledik. Ancak hem Kur'an ayetleri hem de ilmi kazanımlarımız sayesinde elde ettiğimiz öznel deneyimlerimiz algı düzlemimizde nasıl olduğu konusunda bilgi sahibi olduğumuz bir biçimde evrenimizin kendi dışındaki varlıklarla enformasyonel (emr) bağlamda bir ilişki içinde olduğunu söylemektedir.

Bu konuyla ilgili Kur'an'ı Kerim'de birçok ayet vardır. “Allah, gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir.” (Secde 32/5) ayeti bunlardan biridir. Ayrıca Allah'ın “kayyum” (Secde 2/255) ve benzeri isim veya sıfatları kâinatımızın, fiziki sistemin dışında mutlak anlamda en-

formasyona sahip biri tarafından yönetildiğini bize anlatmaktadır. Aksi takdirde her fizikî eşeldeki varlıklara bilinçlilik hali verip tüm evreni onların planladığını söylemek zorunda kalırız. Bu da tutarlı bir yargı değildir. Zira bunların kendisi yaratılmış ve kendilerine misyonları yüklenmiştir. Böyle iken nasıl olur da bunlar mutlak anlamda bir yaratıcı olabilir. Şuurlu gibi davranmaları bunların mutlak anlamda şuurluluklarının kendilerinden kaynaklandığını göstermez.

Doğa incelemeleri ve “*Rabb’in arıya vahyetti*” (Nahl 16/68) gibi ayetler bizlere fiziksel objelerin kendilerinden kaynaklanan bir bilinçlilik halinin olmadığını, yüklenen programı uyguladıklarını, kendilerine gösterilen yörünge- nin dışına çıkmayacaklarını göstermektedir. Maddeyi meydana getiren elektronlar ve kuarklar, bal yapan arılar, süt ve benzeri ürünler veren hayvanlar ve bunlara benzeyen daha pek çok varlıklar icra ettikleri bu fonksiyonları bir eğitim kurumundan mezun (icazet) olduktan sonra vermeye başlamamışlardır. Yani bunların kaynağı kendi bireysel çabaları (kesbiyet) değildir. Ayette ifade edildiği gibi bunlara misyonları ve vizyonları vahyedilmiştir. Bunlar bilinçliymiş gibi tutum ve davranışlarını vahye borçludur. Bu sebeple bunlara şuurluluk atfetmek bunların Rabb’ini yok saymak anlamı taşır.

Bu ve benzeri ilmi gezintilerden yola çıkarak, fizikî sistemimizi işlevsel kılan programın Rabb’imiz Allah tarafından yüklendiğini (vahy) söyleyebiliriz (Isfahani, 2006: 1/466; Çantay, 1984: 12; Izutsu, Ts:55). Zira O her an yaratma halindedir (Kur’an, Rahman 55/29) ve kayyumdur (Bakara 2/255). Bu anlamda fiziki sistemimizin kendisine yüklenen bir program vardır ve o bu program çerçevesinde işlevsellik gösterir. Rabbimizin kayyum olması

onun her an işin içerisinde olduğunu anlatır. Bu durum onun minimum programı hazırlayıp evrenin de bu programa göre işlevsellik göstermesine engel değildir.

Bu anlatılanlar çerçevesinde fiziki sistemimizle (evren) ilgili şunları söyleyebiliriz. Evrenimiz yapısal açıdan izole bir sistem iken enformasyon (emr, kün feyekün) açısından mutlak anlamda izole bir sistem değildir. Aynı zamanda evrenimizi meydana getiren sistemler arasında da mutlak anlamda bir yalıtım yoktur. Ancak evrenimizin kendi dışındaki varlıklarla enformasyonel anlamdaki ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini fiziksel bağlamda (duyu organları ve bunların inşa ettiği zihni dünya) algılayıp anlamamaktayız. Sonuç olarak kalbimizle evrenimiz arasında fiziksel bağlamda yalıtım varken enformasyon bağlamında bir yalıtım olmadığını söyleyebiliriz.

5. İzole Sistem Açısından Peygamberlere Bir Bakış

Vücudumuza (biyolojik yapı) evrenimizin dışından herhangi bir fiziksel sinyal ve veri gelmemektedir. Bu bağlamda biyolojik yapımız yalıtılmıştır. Ancak biyolojik yapımızla yapısal açıdan fiziki sistemimize ait olmayan kalbimiz arasında enformasyon alış-verişi açısından bir yalıtım yoktur. Her birimiz böyle bir izolasyonun olmadığını öznel deneyimlerimizle anlayabiliriz. Fakat bu durumu somut bir şekilde algılayıp anlamamız imkân dâhilinde değildir.

Peygamberler de bizim gibi biyolojik yapıya sahiptir. Bu bağlamda onların bizlerden hiçbir farkı yoktur. Bu bağlamda peygamberin biyolojik kalbinin alınıp temizlenmesi veya buna benzer ek malzemelerin onun vücuduna nakledilmesi eşyanın tabiatına aykırı bir durumdur (Erul, 2003: 42). Ancak bu tür olaylarda, sembolik anlamlarla fiziksel gerçeklik dünyası birbirine karıştırılma-

malıdır. Ancak onlara bizlerden farklı olarak evrenimizin dışından vahiy gelmiştir (el-Acluni, 1351: 1/70).

Ayeti kerimede, “*De ki: “Her kim Cebrail’e düşman ise, bilsin ki o, Allah’ın izni ile Kur’an’ı; önceki kitapları doğrulayıcı, mü’minler için de bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir.”* (Bakara, 2/97) buyrulmuştur. Bu ayet vahyin peygamberlerin kalbine Cebrail tarafından indirildiğini açıkça ifade etmektedir. Burada vahyi fiziki sistemimiz dışından gelen mesaj ve enformasyon olarak tanımlayabiliriz. Vahiy madde gibi fiziki bir varlık olmayan, bilgi oluşturma özelliğine sahip ayetlerden oluşur.

Peygamberler vahiy alma bağlamında yalıtılmış sistem özelliği göstermezler. Bizler bu yönden peygamberlerden farklıyız. Bize vahiy gelmemektedir. Bu anlamda bizler yalıtılmış sistem özelliği gösteririz.

Burada peygamber olmayan kimselerin enformasyonel açıdan sistem dışı ile bir ilişki içinde olup olmayacağı sorusu akla gelebilir. Cebrail ayet getirmediğinden dolayı bu bağlamda bizler için bir yalıtım vardır. Bu bağlamda bizler izole sistem özelliği gösteririz. Ancak Cebrail görevi üstlenen fiziki sistemimiz (doğal ayetler), kendilerine yüklenen vahyi (İbn Kesir, 1983: 86) bizlere ulaştırmaktadır. Bu anlamda bizlerin Cebrail’i, bu varlıklar olmaktadır. Zaten vehbi biyolojik yönümüz bizlerin enformasyon açısından belli kanallara sahip olduğumuzu söyler. Bu kanallar sayesinde ayetleri algılayıp anlayabiliriz. Kur’an, gelen bu ayetlerin özellikle kalp ile ilişki içinde olması gerektiğini söylemektedir.

Kendilerine bazı şeylerin gaybtan indirildiğini söyleyenlerin beyanlarına bakıldığında bunların Kur’an gibi akılsal fonksiyonlara hitap etmediğini daha çok fantezile-

re, kapalılıklara ve bulanıklığa yer verdikleri görülür. Yine gaybtan kendilerine haberler geldiğini söyleyenler, medyumlar, cinlerle sözde irtibat kurduğunu ifade eden şarlatanlar ve sahtekârlar kendilerine meşru bir zemin bulmak ve başkaları üzerinde hakimiyet kurup sömürmek için bu yollara başvururlar.

Bu gibilerin sözlerinden yola çıkacak olursak, kalbimizi inşa etme ve onu sağlıklı bir şekilde kullanma açısından zaafa uğrarız. Hâlbuki peygamberlere gelen ayetleri bile tefekkür ve tedebbür ettikten sonra kabul veya reddederiz. Kabul etmeme alternatifimiz olduğu için iman etmemizin bir değeri vardır. Akılsal fonksiyonlarımızı gereği gibi kullanmadan, kabul etme veya etmememin bir değeri olamaz.

Bir şeyin doğru veya yanlış olduğu hakkında karar vermemizi sağlayan gerekli ve yeterli olan enformasyon fiziki sistemimizde vardır. Vahiy de genel olarak zaten yaratılmışlara dikkat çekerek bizlere mesajlarını ulaştırmaktadır. Bu nedenle fiziki sistemin bize ilmi bağlamda kazandırdıklarını (müktesebat) göz ardı ederek bu ve benzeri şarlatanların sözlerine inanıp onların peşinden gitmek doğru değildir.

Gerçekte burada bizi ilgilendiren husus kalbin inşasında kullanılacak enformasyonun doğru olup olmadığıdır. Peygamberlere gelen vahyi ilmi bağlamda inceledikten sonra iman edip ona tabi olurken bunun haricinde kendilerine sistem dışından bilgi geldiğini söyleyenlerin söylediklerini incelemeyen bu sözleri nasıl kabul edip tabi olabiliriz? Ya da bu, sözde bilgilerden yola çıkarak kalbimizi nasıl inşa edebiliriz?

6. Vehbi (Doğuştan) ve Kesbi (Kazanılmış) İzole Sistemler

Tercihlerinden ve yaptıklarından dolayı kalplerini

izole etmiş kimselerin kalbini izole sistemlere benzetebiliriz. Ancak buradaki izolasyon (yalıtım) seçici kesbi izolasyondur. Kur'an uyarılara (inzar) karşı kendisini kapatmış olanların kalbini yalıtılmış olarak nitelendirmiştir. Ayrıca bu hale kendilerinin sebep olduğunu anlatmaktadır. Bunlar kişinin kendisinin koyduğu, oluşturduğu izolasyonlardır. Kalbini uyarıya (inzar) kapatanlar bu kategoriye girer (Bakara 2/6).

Benzer şekilde şeytanların eylemlerine karşı kalbini izole edenler için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Bunlar da kalplerini şeytanlıklara karşı izole etmiştir. Dolayısıyla bu kalbi de, seçici yalıtılmış sistem bağlamında değerlendirebiliriz. Ancak buradaki yalıtım kalıcı olmayıp zamanla değişiklik gösterebilir.

Seçici ve kazanılmış (kesbi) olmayan yaratılıştan gelen yalıtılmış yönlerimiz vardır. Böyle yalıtımlara vehbî (doğuştan) yalıtım (izolasyon) adını vermekteyiz. Bu izolasyonun oluşumunda ve kaldırılmasında bizlerin hiçbir etkisi yoktur. Bunlar tamamı ile Rabbimiz olan Allah'ın tasarrufundadır. Allah'ın bilgi vermesi ile ancak varlıklarından ve işlevlerinden haberdar oluruz. Bu konuda pek çok ayet vardır. Bunlardan birinde, "*Peki nedir karia? Karia'nun mahiyetini sen nereden bileceksin ki?*" (Karia 101/2-3) buyrulmaktadır.

İzolasyon Rabbimiz tarafından konulmuştur. Örneğin fiziki dünyada yaşarken meleklerle hem fiziksel hem de enformasyonel açıdan ilişki kuramamaktayız. Bu ve benzeri sistemler bizler için doğuştan gelen izole sistemlerdir. Fiziksel dünyada iken bu izolasyonun kalkması mümkün değildir.

Aslında bizler vehbî olarak yalıtılmış sistemlerde kesbi ve seçici izolasyonlara sahip olacak şekilde yaratıl-

mışız. Hak ve hakikate karşı kendini yalıtımlar olduğu gibi zulüm ve şeytanlıklara karşı kendini yalıtımlar (takva) da vardır.

Allah'ın dilediği şeyler dışında onun ilminden herhangi bir şeyi kuşatmamız mümkün değildir. Bunlar bizler için vehbî bağlamda izole (yalıtılmış) edilmiş sistemlerdir. Yine Cebrail gibi varlıklarla dünya yaşamında irtibat kuramamamız (peygamberler hariç) bunlarla aramızda bir yalıtım olduğunu gösterir. Bu yalıtım da vehbidir. Ölülerini diriltemememiz gibi birçok bilgisel ve eylemsel vehbî yalıtılmış yapılardan ve sistemlerden bahsedebiliriz.

Özetle söylemek gerekirse, izole sistemleri işlevsellikleri (fonksiyonel) açısından iki kategoriye ayırabiliriz:

1. Vehbi (genetik, doğuştan) izole sistemler
2. Seçici ve kesbi (kazanılmış) izole sistemler

Vehbi ve kesbi izole sistemler birbirinden ayırt edilirse kalbi inşada daha etkili bir sürece gireriz. Netice itibari ile baştan beri yaptığımız tasniflerin en önemli amaçlarından biri, olumsuz durumlarda olan kalbin nasıl ve ne şekilde tedavi edileceğini tespit etmektir. Bir diğeri de olumlu olan kalbe daha iyi seviyeler kazandırmaktır.

Bu tasnif izole sisteme ait bir kalbin bu halden nasıl kurtulacağını ve bunun için hangi yöntemlerin uygulanması gerektiğini anlatması bakımından önemlidir. Bu bağlamda kalbin hangi sistemin işleyişine tabi olduğunun bilinmesi gerekir. Örneğin, mühürlenenden kalbinin izole sisteme ve bu sistemin işleyişine tabi olduğunu söyleyebiliriz.

Uyarının (inzar) fayda vermediği küfür ehlinin kalbinin mühürlü olduğu ifade edilmektedir (Bakara 2/7). Buna göre bir kalbin mühürlü olup olmadığı o kişinin uyarıya vereceği tepki ile anlaşılabilir. Kalp uyarıya gerekli tepkiyi vermediği için bunlarda iman oluşmaz. Bu-

nunla birlikte kalbin uyarılar ile etkilenen bir yapısının olduğu görülmektedir. Burada uyarı kişiye çeki düzen verdiren tüm eylemleri içine alır. Kalp de bunları algılayıp anlayacak yapıdadır.

Uyarılara (inzar) karşı duyarsız olan bu tiplerin kendilerine ait hiç bir ilmi ve vicdani gerekçeye dayanmayan uydurdukları bir rasyonaliteleri vardır. Bunlar Allah'a ve ahirete iman etmedikleri halde inandıklarını söylerler. Allah'ı ve inananları aldatmaya çalışırlar. Bunların mühürlenmiş kalplerinin değerlendirme ve kontrol mekanizması çarpık ve bozuktur. Bunların performans deneyim eğrisi negatiftir. Bunların ayetlerle girdikleri reaksiyonlar kendilerinde negatif bir deneyim oluşturacak performansı sergiler. Kalpleri mühürlendiği için gelen ayetler gereken tesiri yapmaz. Bu bağlamda bunların basiretleri kendi yaptıklarından dolayı perdelenmiştir. Buradaki basiret iki obje arasında meydana gelen ve olması gereken etkileşim, iletişim ve reaksiyonun adıdır.

Kalp mühürlenmişse (En'am 6/46) tedavi için Allah'ın önerilerinin dışında yapılacak herhangi bir şey yoktur. İşitme yani söylenenleri anlama ve bunlardan yola çıkarak objeler hakkında yargıya varma yeteneği alındığında kalbin mühürlendiği ifade edilebilir. Burada alınan, duymayı ve veri toplamayı sağlayan objelerin kendisi değildir. Bunların işlevini yanlış yapmaları ve gereken fonksiyonaliteye sahip olmamalarıdır.

Eğer resuller mühürlenmeyi gerçekleştirecek bir davranış içine girerlerse Allah onların da kalplerini mühürleyeceğini ifade etmektedir (Şura 42/24). Zira Allah'ın temel isteği batılın imhasıdır. Hakikatin, kendi gösterdiği ve gönderdiği kelimelerle gerçekleşmesini istemektedir. Doğanın işleyişine de bunu yerleştirmiştir. Ayrıca bir

müdahale söz konusu değildir. Zira bu kanunları koyan kendisidir.

Kişinin tercihinden dolayı doğru bir şekilde çalışmasına engel olunması, kalbin mühürlendiğini gösterir. Buna göre kalp doğru bir işleyişe sahip olabilir de olmayabilir de. Bu açıdan bakıldığında yine kalbimizin de bir sistem olduğunu görürüz.

Bu sistemler göz önüne alındığında kalbi inceleyen müstakil bir ilmi disiplinin olması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bu disiplin kalbi hem yapısal hem de fonksiyonel açıdan incelemelidir. Bununla birlikte kalbin bileşenlerinin ait oldukları sistemleri ve işleyişlerini ortaya koymalıdır. Ayrıca bu disiplin kalbin inşasında (eğitim) da aktif görev üstlenmelidir.

Sonuç

Etkileşiminin nasıl gerçekleştiğini ve nasıl olduğunu evrenimize ait kelimeler ve bu kelimelerden yola çıkarak oluşturduğumuz kural ve kaidelerle (teorik ve/veya deneysel) somutlayamadığımız fizikî sistemimizin dışında da sistemler bulunmaktadır. Böyle sistemlere Kur'an'dan yola çıkarak gaybî sistemler adını verebiliriz. Hangi nedenle olursa olsun gaybî sistemleri yok saymak aslında kişinin öznel deneyimlerini yok saymak anlamına gelir.

Bu çalışmada, sistemimize (evren) ait varlıklarla fizikî bağlamda karşılıklı olarak organize bir bütün meydana getirmeyip yine bu varlıklarla fiziksel bir etkileşim içerisinde olmayan objeler kümesi sistem dışı (veya farklı sistem) olarak nitelendirilmiştir. Yani insan referans sistemi açısından evrene ait varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkiyi sistem içi; ruh, cin, melek, şeytan ve ahiret gibi varlıkların sistemlerine ait objeler de sistem dışı olarak tanımlanmıştır. Kur'an'da geçen kalp de bunlardan biridir.

Kalbimizin yapısal açıdan bu sisteme ait olmadığını söylüyoruz. Aksini ispatlayamayışımız onun bu sisteme ait bir yapısının olmadığını gösterir. Ancak onun kendisine ait bir sistemi olduğunu söyleyebilmemiz için de fiziki sistemimiz kaçınılmaz olarak gereklidir.

Bu yaklaşım tarzı, kalbimizin de yine belli bir ilimle anlaşılabilirliğini ve onun yine belli kaideler çerçevesinde inşa edilebileceğini göstermektedir. Kalbin kendisine ait bir sisteminin olduğunu ve o sistemle biyolojik yönümüzün ait olduğu fiziki sistemimizin bir şekilde etkileşim ve iletişim içinde olduğunu ifade ediyoruz. Bunların hepsi belli bir ilim çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Kalbimizin beynimizle girdiği ilişkiyi fiziksel düzlemde tasvirleme ve tanımlama imkânı bizlere verilmediğinden bunun nasıl olduğunu açıklayamıyoruz. Sadece böyle bir işlemin gerçekleştiğini öznel ilmi deneyimlerle anlayıp hissediyoruz.

Hem Kur'an ayetlerinden hem de ilmi bağlamdaki bireysel tecrübelerimizden yola çıkarak kalbimizin özellikle fiziki sistemimiz ile yapısal bağlamda bir alış-veriş içinde olmadığını söyleyebiliriz. Bunun aksini söyleyen ne bir ayet ne de bir tecrübe vardır. Bu sebeple kalbimizin yapısal açıdan izole (yalıtılmış) bir sistem olduğu sonucuna varabiliriz.

Fiziki sistemimiz dışından bizlere (peygamberler hariç) herhangi bir enformasyon gelmemektedir. Bu anlamda izole sisteme sahibiz. Ancak fiziki sistemden gelen mesajlar fiziki sistem dışındaki bileşenimize yani kalbimize enformasyon olarak gittiği için bu açıdan bakıldığında izole sistem değiliz. Burada mutlak izole sistemden bahsetmemekteyiz. Zira mutlak izole sistem, diğer sistemlerle ne yapısal ne de sistem dışından gelen enformasyonla

etkileşimi ve iletişimi olmayan sistemlerdir.

Kalbimiz, fizikî sistemimizden sinyal (enformasyon, data) alma ve sinyal verme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla kalbimizin ait olduğu sistemle biyolojimizin ait olduğu sistem fiziksel proseslerle ortaya koyamadığımız bir şekilde etkileşim halindedir. Bilinç meselesi de böyledir. Farklı sistemin varlığını yok sayarak bilinci açıklama çabalarının sonuçsuz kalacağını düşünmekteyiz. Dolayısıyla fiziki sistemin dışında fiziki sistemimizle etkileşim halinde olan bir sistemin varlığını önermek ve bu sistemler arası etkileşimi ilmi bağlamda incelemek çözemediğimiz birçok probleme açıklık getirecektir.

Kalbin yapısal açıdan ait olduğu bir sistem olduğunu düşünmekteyiz. Fakat yapısal açıdan kalbimiz ile biyolojimiz fiziki objeler bağlamında bir alış-verişte bulunmamaktadır. Ancak yapısal etkileşimlerini sağlayan bir ortamın, bir alanın varlığı bu bağlamda kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu alan izinli bir alandır. Buradaki izinlilik ilmi izinliliktedir. Kur'an bu alana ruh adını vermiştir. Ruha sahip olanlar sistemler arası etkileşimlere izinlidir. Kalp de bunlardan biridir.

Bu sistemde gösterdiğimiz performans ve bunun deneyime yansımaları ile diğer sisteme ait olan yönlerimizi geliştiririz. Bunun tersi doğru değildir. Yani diğer sisteme ait olan yönümüzü geliştirerek bu sisteme ait olan yönümüzü geliştirme diye bir şey söz konusu değildir. Bu nedenle fizikî sistemimize ait yönlerimizi kullanarak diğer sisteme ait yönlerimizi geliştirebiliriz. Dolayısıyla kalbimiz de bu sisteme ait olan yönlerimizi aktüalize ederek gelişecektir. Buradaki gelişim yapısal anlamda değil işlevsel anlamdadır.

Kalbin bulunduğu ortam ve çevreyle olan ilişkilerini incelemek için müstakil bir kalp disiplini kurulmalıdır.

Kurulması gereken bu disiplin, kalplerin zamanla sahip olduğu halleri kümelere ayırıp tutum ve davranışlardan yola çıkarak bunların yapısını, değişimini ve gelişimini araştırmalıdır. Çeşitli kalp hallerine sahip toplulukların oluşturdukları sosyal yapının incelenmesini de bu disiplin yapar. Bu çalışmaların kalp merkezli olmasına dikkat edilmelidir. Yine kalbin özben tarafından düzenlenmesi yani inşası ve deneyim kazanması da bu disiplinin konusu olmalıdır. Yoksa yapılan çalışmalar nitelikli de olsa entelektüel gevezelikten öteye gidemez.

Kaynakça

- Attas, S. Nakıb; *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Bilgili, F. M. ve Yavuz, Ömer; *Yöntem Bilim Açısından Doğa Kur'an Eşdeğerliliği*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem; *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınlar, 2005.
- Çantay, Hasan Basri; *Kur'an'ı Hakim ve Meal-i Kerim*, Elif Ofset, 1984.
- el-Acluni, İsmail b. Muhammed; *Keşfu'l Hafa*, Beyrut, c.1, 1351
- Erdik, Ender ve Sarıkaya, Yüksel; *Temel Üniversite Kimyası*, Hacettepe-Taş Kitapçılık, Ankara, 1986.
- Erul, Bünyamin; *Diyanet İlmî Dergi*, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", D. İ. B. Ankara, 2003.

- Izutsu, Toshihiko; *Kur'an'da Allah ve İnsan* (çev. S. Ateş), Yeni Ufuklar Neş, İstanbul Trz.
- İbn Kesir; *Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri* (çev. B. Karlığa / B. Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1983.
- İbn Rüşd; *Faslu'l-Makal* (çev. B. Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arab* 1-XV, Daru's- Sadr, Beyrut, Ts.
- İsfahani, Rağıb; *Müfredat* (Ter. A. Güneş / M. Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul, 2006.
- Mutçalı, Serdar; *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *İslam ve Bilim* (Türk. İ. Kutluer), İnsan Yayınları, 2006.
- Tarlacı, Sultan; *Bilinç*, Yaşar Büro Araç, İzmir, 2009.
- Tehanevi, Muhammed bin Ali; *Keşşafu Istilahati'l- Fünun* I-II, İstanbul, H. 1318.
- Zebidi, Muhammed Murteza; *Tacu'l Arus min Cevahiri'l-Kamus*, I-X, Daru's-Sadr, Beyrut, H.1306.
- Zemahşeri, Mahmud bin Ömer; *Esasu'l-Belağa*, Matbaatu Dari'l-Kütüb, Mısır, 1973.