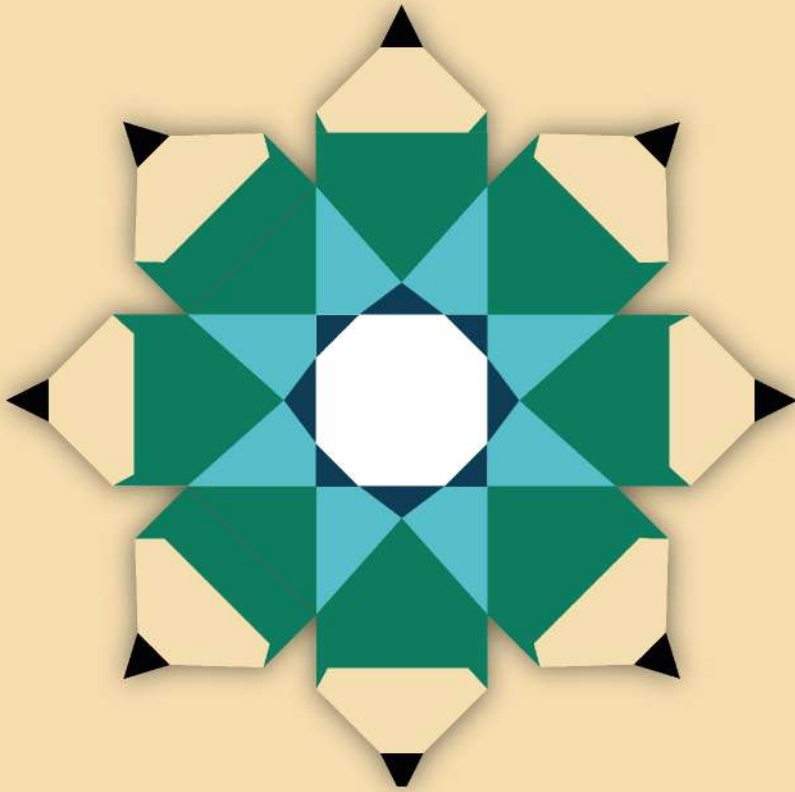


Alanlararası Törelî İlmî Çalışmalar I

Editörler
Özgür ÇARK & Nuh UÇGAN



Alanlararası Törelî İlmî Çalışmalar I

Editörler

Özgür ÇARK & Nuh UÇGAN



Published by

Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.

Certificate Number: 45503

📍 15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şehitkamil/Gaziantep

☎ +90.850 260 09 97

📞 +90.532 289 82 15

🌐 www.ozguruyinlari.com

✉ info@ozguruyinlari.com

Alanlararası Törelî İlmî Çalışmalar I

Editörler: Özgür ÇARK & Nuh UÇGAN

Language: Turkish

Publication Date: February 2025

Cover design by Mehmet Çakır

Cover design and image licensed under CC BY-NC 4.0

Print and digital versions typeset by Çizgi Medya Co. Ltd.

ISBN (paperback): 978-625-5958-37-2

ISBN (PDF): 978-625-5958-39-6

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub671>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>
This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

Suggested citation:

Çark, Ö. (ed), Uçgan, N. (ed) (2025). *Alanlararası Törelî İlmî Çalışmalar I*. Özgür Publications.

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub671>. License: CC-BY-NC 4.0

The full text of this book has been peer-reviewed to ensure high academic standards. For full review policies, see <https://www.ozguruyinlari.com/>





*Bayat atı birle sözüü başladım
Törütgen İgidgen Keçürgen İdim
(Kutadgu Bilig)*

Allâh *-celle celâluhú-*...

Kelâmı, kalemi ve lisânı yaratan, yaşatan... Yâ Hayy...

Dinlemeyi, anlamayı, konuşmayı, anlatmayı ve sonunda anlaşmayı öğreten... Seslerden sözcükler türeterek onlara anlam yüklemeyi, sözcükleri sözlere yürüterek anlamı beyân etmeyi belleten... Harfleri bulduran, yazılarla âlemi olduran... Söylenenlerdeki ilmi en iyi bilen, söylenmeyenlerdeki hikmeti en iyi bildiren... Gönlü açan, dildeki bağı çözen... Yâ Fettâh...

Törelî te'lîfin vâcibesidir bu, söze 'Alîm *-mutlak ilmin sâhibi-*, Habîr *-her şeyden haberdar-* ve Hakîm *-mutlak hikmet sâhibi-* olan Allâh'ın ismiyle başlamak... Zîrâ Kur'ân'a öyle başlamıştı Allâh, Rahmân *-esirgeyen-* ve Rahîm *-bağışlayan-* olanın adıyla:

Bismillâhirrahmânirrahîm...

Sonsuz hamd ü senâ gönüllerin, ruhların, akılların ve dillerin Rabb'i içindir... Hakîkata götüren dosdoğru yolda yalnız ondan yardım isteriz... Aslımızı arayışın kat kat karanlıklarında yalnız ona sığınırız... Yâ Hakk...

Ve Resûlullâh *-aleyhissalâtu vesselâm-*...

O, Habîbullâh'tır... "Kun. (Ol.)" emriyle mevcûd olan ilk cevherin sâhibi... O, Nûr-ı Ahmediyye ile Hakîkat-ı Muhammediyye'nin aynası... O, "Nûn" ve "Kalem"...

O, Hulâsa-yı Kâinat'tır... O, akılların ve ruhların atası... O, fitratın sırrı, hilkatın özü... O, tözlerin tözü... O, türeyiş ve türevleniş suyunun baş gözü...

O, Nebiyullâh'tır... “*Seni yaratan Rabb'inin adıyla oku..!*” emrinin ilk me'mûru... O, bize “*Rahmân... Kur'ân'ı öğretti, insâm yarattı, ona beyân etmeyi öğretti...*” âyetlerini ulaştırıp belleten... O, bize “*Nûn'a ve Kalem'e ve -onunla- satır satır yazılanlara...*” ilâhî yemînini bildiren...

Bin bin salât ve bin bin selâm adı görklü, kendi görklü Muhammed'e...
Ve onun soyundan gelenlere, onun sohbetini dinleyenlere, onun yolundan yürüyenlere bin bin selâm...

*Ádem safiyyulláhtan,
Núh neciyyulláha...
Íbráhím halíulláhtan,
Muhammed habíbulláha...*

*Töreyi taşıyanlara...
Töreye uyanlara...
Töreyi korıyanlara...*

Yazar Özgeçmişleri

Abdülkadir DAĞLAR

(Törelî Türk Edebiyatı Araştırmacısı)

1975 yılında İstanbul’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul’da tamamladı. Ege Üniversitesi’nden 1998 yılında lisans, 2001 yılında yüksek lisans; Erciyes Üniversitesi’nden de 2010 yılında doktora icâzetlerini aldı. 2000-2004 yılları arasında İstanbul’da MEB öğretmeni olarak çalıştı. 2004-2021 yılları arasında ise Erciyes Üniversitesi’nde Dîvân Edebiyatı alanında çalışmalar yaptı. 2021 Haziran’ından beri Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi’ndeki çalışmalarını -berâberindeki arkadaşlarıyla- daha çok “Törelî Türk Edebiyatı” adı altında yürütmektedir. “Cibâlî” mahlasını kullanmaktadır.

Ahmet ÖZDEMİR

1991’de Çorum’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Çorum’da bitiren Özdemir, lisans eğitimini Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü’nde tamamladı. Yüksek lisansını aynı üniversitede Siyaset Bilimi programında “Bir Tahakkümün Adı: Oryantalizm ve Şarklılaştırma” adlı teziyle bitirdi. Özdemir, doktorasına Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi’nde devam etmektedir.

Emrah BİLGİN

1985 yılında Ardahan’da doğdu. Erciyes Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirdi (2008). “Klasik Türk Edebiyatı” alanında Bozok Üniversitesi’nde yüksek lisans (2010) ve Atatürk Üniversitesi’nde doktora (2016) eğitimini tamamladı. 2010 yılında atandığı Ardahan Üniversitesinde hâlen öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Ercan AKTAN

Evlî ve 2 çocuk babasıdır. 1982 Karabük doğumludur. İlk, orta ve lise öğrenimini aynı şehirde tamamladıktan sonra 2000 yılında Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümünde yükseköğrenimine devam etmiştir. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler Anabilim Dalı’nda yüksek lisans ve doktorasını tamamlayan Aktan, halen Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İletişim Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Erhan ÇAPRAZ

1979'da Kayseri'de doğdu. 2001'de Selçuk Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümünü bitirdi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Türk Halk Edebiyatı" alanında 2005'te yüksek lisansını ve 2015'te doktorasını tamamladı. Halen Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

Ertuğrul KARAKUŞ

2002 yılında Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi'nden mezun oldu. 10 yıl kadar MEB öğretmenliği yaptı. 2008 yılında Zonguldak Karaelmas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamladı. Üstün zekâlı çocuklara eğitim veren Manisa Bilim ve Sanat Merkezi'ne Dil Sanatları Danışmanı olarak atandı. 2011 yılında Kırklareli Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Okutmanlığı kadrosuna atandı. Ege Üniversitesi'nde doktora tezini tamamladı. Kırklareli Üniversitesi TÖMER Müdür Yardımcısı olarak görev yaptı. Kırklareli Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları ile Türk Dili ve Edebiyatı Bölümleri, Bulgaristan Filibe (Plovdiv) Paisiy Hilendarski Üniversitesi Türkoloji Bölümü, Makedonya Uluslararası Balkan Üniversitesi ve Makedonya Kalkandelen (Tetovo) Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı (Oryantalistik-Şarkiyat) bölümü, Özbekistan Ali Şir Nevayi Taşkent Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi (çevrim içi) ve Üsküp Düşünce Okulu'nda Türk Dili ve Edebiyatı dersleri verdi. Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, Karadağ, Sırbistan, Makedonya, Kosova, Bosna Hersek, Macaristan ve Avusturya'da "Balkanlar'da Türk-İslam Kültürü ve Mirası"yla ilgili araştırmalar yaptı. Balkanlar'da Türk Dili ve Edebiyatı, Balkanlar'da Türk-İslâm Kültürü ve Medeniyeti, Yeni Türk Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatları ve bu alanların içerisinde hususiyetle Törelî Türk Edebiyatı'yla alakalı çalışmalarını sürdürmektedir. Yazar Halen Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Hayreddin ÖZDEN

Lisansını 2012 yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü'nde tamamlamıştır. 2016'da Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi ile Sakarya Üniversitesi'nin ortak yürüttüğü Maliye Anabilim Dalı Yüksek lisans programından "Kamu Kesimi Borçlanma Gereği Açısından Türkiye-IMF İlişkileri: 2001 Sonrası Dönem" başlıklı tezle mezun olmuştur. Yazar halen Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu Meslek Yüksekokulu, Muhasebe ve Vergi bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Maliye, Vergi Hukuku, Ekonomi, Finans, İslami Finans, Finansal Teknoloji ve Dijital Ekonomi gibi konular yazarın çalışma alanları arasında yer almaktadır.

Hülya ER

2011 yılında Anadolu Üniversitesi İşletme bölümünden mezun olmuştur. 2017 yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı'nda İşletme Tezli Yüksek Lisans eğitimini tamamlamıştır. 2018 yılında 100/2000 YÖK Doktora Burs Programı ile Sakarya Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı'nda Doktora programına başlamıştır. 2022 yılında "Mevduat Bankaları ile Katılım Bankalarının Finansal Performanslarının Asimetrik Bilgi Kriterleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi" başlıklı tezi ile doktor unvanı almıştır. 2024 yılında "Finans" alanında doçent olmuştur. 2019 yılından itibaren Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu Meslek Yüksekokulu, Finans Bankacılık ve Sigortacılık bölümünde görevine devam etmektedir. Çalışma konuları arasında, Finans, İslami Finans, Bankacılık, Sigortacılık, Katılım Bankacılığı, Katılım Sigortacılığı ve Finansal Teknoloji gibi çok sayıda finans bağlantılı konular yer almaktadır.

İsmail TAŞ

1983 yılında Osmaniye'de dünyaya geldi, 2006 yılında İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. Aynı üniversitenin Yeni Türk Dili Bilim Dalı'nda 2008 yılında yüksek lisans ve 2016 yılında doktorasını tamamladı. 2011-2018 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arş. Gör. Dr., olarak görev yaptı. 2018-2022 arasında Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Dr. Öğr. Üyesi olarak görev yaptı. 2022 yılından bu yana Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Dili Anabilim Dalı'nda görev yapmaktadır.

Mehmet SÜME

1967'de Kayseri'nin Develi ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Develi'de yaptı. 1988'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans programını Erciyes Üniversitesi'nde, doktora programını ise Gazi Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Murat ER

2019 yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı'nda İşletme Tezli Yüksek Lisans eğitimini tamamlamıştır. 2020 yılında Sakarya Üniversitesi, İşletme Enstitüsü, Üretim Yönetimi ve Pazarlama Anabilim Dalı'nda doktora programına başlamıştır. 2022 yılında başlamış olduğu Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Kariyer

Planlama ve Mezun İzleme Uygulama ve Araştırma Merkezi'nde öğretim görevlisi olarak görevine devam etmektedir. Çalışma konuları arasında müşteri davranışları, pazarlama, dijitalleşme, İslami pazarlama ve finans yer almaktadır.

Nuh UÇGAN

(Törelî Siyaset Araştırmacısı)

1982'de Tokat'ın Binecek köyünde dünyaya geldi, 5 yaşından itibaren İstanbul'un Fatih ilçesinde büyüdü. Lisansını Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Kamu Yönetimi ve yüksek lisansını da yine aynı üniversitenin Uluslararası İlişkiler bölümünde "Türkiye Siyasetinde Kemalizm'den Post-Kemalist Döneme Geçiş" teziyle tamamladı. Uçgan, "İran'da Devlet Oluşumu ve Dış Politika: Uluslararası-Devlet-Toplum Kompleksi" teziyle doktor oldu. Yazarın akademik ilgi alanları Türkiye siyaseti, toplumu, tarihi ve uluslararası ilişkileri; İran siyaseti, toplumu, tarihi ve dış politikası; uluslararası tarihsel sosyoloji, on dokuzuncu yüzyıl İslam düşüncesi, devrimlerin uluslararası tarihsel sosyolojisinden oluşmaktadır. Halen Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışan yazar, kendisini törelî siyaset araştırmacısı ve altı numaralı törelî olarak isimlendirmektedir.

Özgür ÇARK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu MYO, Yönetim ve Organizasyon Bölümü'nde görev yapmaktadır. İnsan Kaynakları ve Örgütsel Değişim alanında yüksek lisans, İşletme alanında doktorasını tamamlamıştır. Bilimsel çalışmaları dijital dönüşüm, endüstri 4.0 ve toplum 5.0 paradigmasının bireysel, örgütsel ve toplumsal etkileri konularında yoğunlaşmaktadır. İnsanı merkeze alan yaklaşımları benimseyen Çark, işin anlamlılığı, işe adanmışlık, ruhsal liderlik ve işyeri maneviyatı gibi pozitif örgütsel davranış konularına odaklanmaktadır. Aslen Sakaryalı olup, evli ve iki evlat sahibidir.

Selami ALAN

1979 yılında Eskişehir'de dünyaya geldi. Lisans öğrenimini Dokuz Eylül Üniversitesi'nde, yüksek lisansı Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde, doktorasını ise Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde tamamladı. 2001-2011 yılları arasında Bursa ve Kırşehir'deki liselerde edebiyat öğretmenliği ve müdür yardımcılığı yaptı. 2011 yılından itibaren Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesinde öğretim üyesi olarak akademik çalışmalarına devam etmektedir.

Yaşar ZORLU

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda 1997'de yüksek lisansını, 2005'de doktorasını tamamladı. 1987'de Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nda uzman yardımcısı olarak çalışmaya başladı. Vatanî görevini Türk Hava Kuvvetleri'nde 1990-1991'de ifa etti. 1997'de Kırıkkale Üniversitesi Tarih Bölümü'ne okutman olarak geçti. 2002'de Sakarya Üniversitesi'ne intisap etti. 2007'de RTÜK Kamuoyu Araştırmaları Dairesi'nde memuriyetine devam etmeye başlayan yazar, 2008-2011 yılları arasında RTÜK İstanbul Bölge Müdürlüğü'nde bölge müdür yardımcısı ve bölge müdürü olarak görev yaptı. 2011'de Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi'ne öğretim üyesi olarak atandı. 2018'de doçent, 2023'de profesör oldu. Hâlihazırda 2021 yılında atandığı Bolu İzzet Baysal Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyeliğini sürdürmektedir. Osmanlı Türkiye'sinde yenileşme, iletişim ve medya sosyolojisi, Millî Mücadele basını gibi konularda yayımlanmış kitap, makale ve bildirileri bulunan yazar, lisans, yüksek lisan ve doktora seviyesinde sosyoloji, iletişim sosyolojisi, kültür ve medya ilişkisi, siyasal iletişim, küreselleşme ve medya, siyasal ideolojiler ve medya gibi dersleri vermektedir.

İçindekiler

Yazar Özgeçmişleri	vii
Takdîm	xv
Giriş	1
Törelî Nazariyâtın Mihveri: Temâşâ <i>Abdülkadir Dağlar</i>	5
Törelî Türk Edebiyâtında İlm-i Akâid: Türk Töresinin İnşâsında İnanç Esasları <i>Emrah Bilgin</i>	41
Kısa Sure Tercümelelerinin Törelî Dile Etkisi <i>İsmail Taş</i>	63
Törenin Sözlü Beyanı: Kurucu ve Çağdaş Metinlerde Törelî Türk Edebiyatı <i>Erhan Çapraz</i>	83
Yeni Türk Edebiyatının Törelî Yanı: Yakın Dönemde Törelî Türk Edebiyatının İmkânı Üzerine <i>Ertuğrul Karakuş</i>	99
Son Dönem Türk Şiirinde Törelî Anlayış Üzerine Bir Değerlendirme <i>Selami Alan</i>	119
Hakikatten Post-Truth'a Sosyal Medya ve Dönüşen Gerçeğe Törelî Bir Bakış <i>Ercan Aktan</i>	141
Törelî Tarih Anlayışına Dair Bir Deneme: Töreyle Tarih Penceresinden Bakmak <i>Mehmet Süme</i>	153

Yönetim Disiplinine Törelî Bakış <i>Özgür Çark</i>	171
Riskin Törelî Paylaşımı: Mikrotekâfûl <i>Hülya Er</i> <i>Murat Er</i>	193
Törelî Bir Siyaset Nazariyesi Denemesi: Bilgi-Güç İlişkisine Dayalı Bir Erdem Şehri ve Küresel Erdem Düzeni <i>Nuh Uçgan</i>	215
Batılı ve Doğulu Özcü Siyaset Anlayışının Ötesine Geçme Çabası Olarak Törelî Nazardan Siyasetin Sorunsallaştırılması <i>Abmet Özdemir</i> <i>Hayreddin Özden</i>	237
Sadık Rıfat'ın Ahlak ve Adalet Temelli Toplumsal Görüşlerinin Batı Kaynaklı Yorumlanmasının Eleştirisi <i>Yaşar Zorlu</i>	251

Takdîm

Önce töre vardı. Ve o töre, bir sözdü: *Kîm / Ol...*

Allâh töreyi yarattı, töre kitâbını yazdı ve töreyi Âdem'e öğretti...

Töreye uyana, töreyi koruyana ve töreli kalana *Türk* dendi...

Bu düstûru kılavuz edinerek o söze mazhar olmaya çalışan şâirler ve yazarlar ile onların edebî eserlerini anlama ve anlatma gayretleri, bir isimlendirme lüzumunu da berâberinde getirmişti: Törelî Türk Edebiyatı... Evet... Törelî demek Türk demektî zâten; bu vurgu da, törelî olmadığı hâlde kendisini Türk zannedenlerin, Türkçe konuştuğunu zannetse de törelî dilden bîhaber olduğu için töreden beslenemeyenlerin edebiyât diye yazdıklarını dâire dışında tutmak içindi.

Evet... Yola Törelî Türk Edebiyatı yazılı sancakla çıkılmıştı, ama töre sâdece edebiyâtın bir mevzûsu, töre dili de sâdece bir edebî dil olamazdı. Meşgalesinin hakîkatına varmak ve işinin künhünü kavramak isteyen herkesin bilmesi ve kullanması gereken müşterek bir dildi, töre. Bu yüzden, “törelî” kavramı, -hangi alandan olursa olsun- herkesin birbirini kavrayıp anlayabileceği bir dili göstermeli, mutlak hakîkatın peşindeki herkesi bir dil etrâfında toplamalıydı. Öyle de oldu... Bolu'da, önce üç edebiyat araştırmacısı ile başlayan *Törelî Türk Edebiyatı Okumaları*, farklı alanlarda iştigâl etseler de aynı özledikleri musâhabe dilini arayan törelî insanları kısa süre içerisinde bir araya getirmeyi başardı; talebesinden hocasına, gencinden aksakallisına, çalışanından emeklisine, siyâsetçisinden eğitimcisine, bürokratından mühendisine ve esnâfına kadar, kadın erkek her törelî tefekkür tâlibine hitâb etmeye başlayan, haftalık bir meclis hâline geldi. Kulları gayret edince Allâh da nasip etti ve bu top(ar)lanışın adı, hareketin üçüncü yılında *Törelî Fikir Meclisi* olarak temayüz etti.

Törelî Fikir Meclisi, 9 Şubat 2022 Çarşamba akşamı Bolu Diyânet Gençlik Merkezi'nde “Törelî Türk Edebiyatı Okumaları” adıyla başlayan musâhabelerle kurulmuş oldu. 4. haftasından itibaren Cumâ akşamlarına alınan ve günümüzde ise saat 19.00'da başlayan bu okumalar, 19 Temmuz 2024 târihinden bu yana da Bolu Yaşamkent Yedigöller Gençlik Merkezi'nde devâm etmektedir. İlk olarak Türk Edebiyatı'nın Kutadgu Bilig, Ahmed-i Yesevî Hikmetler'i, Yûnus Emre Dîvânı, Nasreddîn Hoca Latîfeleri ve benzeri kök metinleri ile bu edebî köklerden beslenen Yahya Kemal Beyatlı,

Sezai Karakoç gibi son asır şâirleri etrâfında başlayan, 4. ayından îtibâren de -törelî edebiyâtın yanında- yönetim stratejileri, insan kaynakları, siyâset, uluslararası siyâset, târih, ilâhiyât, mûsikî, kamu yönetimi, arşivcilik, gazetecilik, sinema, tasavvufî hayat, mühendislik, ziraat gibi çeşitli alanlara dâir uzman sohbetleriyle devâm eden okumalar, 148. haftasını 7 Şubat 2025 Cumâ akşamı gerçekleşen musâhabeyle idrâk etmiş oldu. *Törelî Fikir Meclisi* musâhabelerine, çoğunluğu Bolu'dan araştırmacı, uzman ve hocalarla birlikte, farklı şehirlerden, çeşitli üniversitelerden hocaların, çeşitli sivil toplum kuruluşlarından uzmanların ve araştırmacı yazarların sunumlu katılım ve katkıları olmuştur.

Törelî Fikir Meclisi; sanat, zanâat, ilim, irfan, siyâset, idâre gibi neredeyse bütün sâhalara ve disiplinlere “törelî” bir bakış açısı getirmeye çalışma, ilmî, irfânî, fikrî ve edebî bütün sâhaların, esâsında tek bir hakikat alanından neş’et ettiklerini ve bundan ötürü de aynı kök değerlerden beslenmeleri gerektiğini gösterme gayretindedir. Bu anlamda *Törelî Fikir Meclisi* bünyesinde gerçekleştirilen faâliyetler, ilmî, irfânî, fikrî ve edebî bütün alanlara, beşerî-insânî törelî kök değerlerini ve törelî kök kavramlarını yeniden hâtırlatma gâyesini gütmektedir. Bu nokta-yı nazardan bakılacak olursa, bu musâhabelerin, son iki asırda unutulmuş yâhut materyalizm, pozitivizm, modernizm ve türevleri akımlar tarafından unutturulmaya çalışılan törelî kök kavramlar ile törelî dili -ve kelimeleri- kurtarma ve yaşatmaya çalıştığını söylemek yerinde olacaktır.

2022’de kurulan *Törelî Fikir Meclisi*, bu musâhabelere zemin sağlamanın yanında başka bâzı güzel gelişmelere de vesîle olmuştur. Bunlardan bâzıları şöyledir: *Törelî Fikir Meclisi* öncelikle internet üzerinde (<https://torelifikir.net>) Ocak 2023’te “*Törelî Fikir*” adıyla kurulan mecrâda hem bu musâhabelere bizzat devâm eden hocalarımız ile katılımcılarımızın ve hem de farklı şehirlerden çeşitli yazarların törelî yazıları neşredilmektedir. Bununla birlikte bu mecrâ, yazarlığa kâbiliyeti olan çeşitli gençlerle öğrencilerin yazılarını da yayınlamak sûretiyle bir nevi “yazarlık mektebi” hizmet ve vazîfesini de üstlenmiş durumdadır. *Törelî Fikir*, -şimdilik- 850’nin üzerinde yazının üretilerek yayımlandığı bir yazı mecrâsıdır.

Törelî Fikir Meclisi ikinci olarak 2023 ve 2024 yıllarında, *Törelî Türk Edebiyatı Okumaları*’nın kurucu müdâvimleri sayılan Abdülkadir Dağlar, Erhan Çapraz ve Ertuğrul Karakuş’un müşterek editörlüğünde üç kitap neşri yapmıştır. Bunlardan ilki Fuzuli’nin *Su Kasidesi*,¹ ikincisi Mehmet Akif

1 *Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları – 1 Su Kasidesi (Şerb - Tablîl)*. (2023). (Editörler: Abdülkadir Dağlar-Erhan Çapraz-Ertuğrul Karakuş). İstanbul: DBY Yayınları.

Ersoy'un *Çanakkale Şehidlerine*² ve üçüncüsü de Necip Fazıl Kısakürek'in *Sakarya Türküsi*³ eserlerinin şerh ve tahlili üzerinedir. Bu kitaplarda, çoğunluğu farklı şehirlerdeki üniversitelerden ilim adamları ile *Törelî Fikir Meclisi'nin* Bolu'daki müdâvimlerine ait toplamda 138 şerh-tahlil yazısı yer almaktadır. *Törelî Fikir Meclisi'ne* katılan yazarların bir araya gelmesiyle, Mustafa Süs başkanlığında Kasım 2023'te *Türkiye Yazarlar Birliği Bolu Şubesi*'nin kuruluşu gerçekleştirilmiştir. *Törelî Fikir Meclisi* aynı zamanda 2022-2023 Eğitim-Öğretim yılının ikinci yarısında Bolu Millî Eğitim Müdürlüğü ile müşterek bir proje ile lise düzeyi öğrencilerine 2 haftalık periyotlarla 6 adet *Törelî Türk Edebiyatı Okumaları* programı gerçekleştirmiştir.

Bunlara ilave olarak *Törelî Fikir Meclisi* hocalarımız tarafından hem Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi içinde hem de çeşitli kurum ve kuruluşlarda panel, konferans ve seminer düzeyinde çeşitli toplantılarda törelî fikir hareketinin niyeti, gâyesi ve mâhiyeti dile getirilmiştir. Kezâ, çeşitli ilmî toplantılarda "törelî" vurgusuyla çeşitli tebliğler sunulmuştur. Merkezî ana ocak konumundaki *Törelî Türk Edebiyatı Okumaları* devâm ederken, bir taraftan da merkezi ocağa destek kabilinden faâliyetler de yapılmış ve yapılması tasarlanmaktadır. Bunlar arasında bhusus öğrencileri hedef alan İslâm siyâset düşüncesi merkezli *Törelî Siyâsetnâme Okumaları* (Nuh Uçgan); Ahilik Mektebi çerçevesinde *Fütüvvetnâme Okumaları* (Özgür Çark); *Törelî Türk Edebiyatı dâiresinde Hüsn ü Aşk Okumaları* (Abdülkadir Dağlar) gibi, törelî kök metinlere yönelik okuma faâliyetleri sayılabilir. Ayrıca bu fikrî-ilmî hareketin merkezi Bolu'da, -birek ilmî gelenek hâlini alması niyetiyle- *Törelî Türk Edebiyatı Çalıştay* gibi husûsî ve Alanlararası *Törelî İlmî Çalışmalar Sempozyumu* gibi umûmî faâliyetlerin gerçekleştirilmesi için hazırlıklar da yapılmaktadır. Nihâyet hâlihâzırdaki bu *Alanlararası Törelî İlmî Çalışmalar I* kitabı ise, bir dizinin ilk kitâbı olması temennîsiyle, sonraki zamanlarda bu isimle hâzırlanacak kitapların da bir müjdesi mâhiyetindedir. Gayret bizden, tevfik Allâh'tandır.

Abdülkadir Dağlar

Bolu, TAŞHAN

Şaban 1446-Şubat 2025

2 *Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları – 2 Çanakkale Şehidlerine (Şerh - Tahlil)*. (2023). (Editörler: Ertuğrul Karakuş-Abdülkadir Dağlar-Erhan Çapraz). İstanbul: DBY Yayınları.

3 *Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları – 3 Sakarya Türküsi (Şerh - Tahlil)*. (2024). (Editörler: Erhan Çapraz-Ertuğrul Karakuş-Abdülkadir Dağlar). İstanbul: DBY Yayınları.

Giriş

Töre kavramı bugün sözlüklerde gelenek, görenek veya yazılı olmayan kurallar bütünü gibi anlamlar ile ifade ediliyor olsa da bu izahlar töreyi anlamak ve anlatmak konusunda yetersiz kalmaktadır. Tarihi kaynaklara bakıldığında “töre” kavramının Türk milletinin varlık sebebi olarak görüldüğü, medeniyet tasavvuru ve varlık amacı ile ilişkilendirildiği hemen fark edilmekte, bir dizi kural veya gelenek manasından çok daha ötesi olduğu anlaşılmaktadır. Divan-ı Lûgat’it Türk’te geçen “El kaldı, törü kalmaz – il gider töre kalır” töresözünde, “töre konuşunca han susar” ifadesinde ya da İslam halifesi Hz. Ömer’e atfedilen “adalet mülkün temelidir” gibi vecizelerde töre kavramının en ulvi olan devletin dahi üzerinde bir düzeye konumlandırıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Yani devletler yıkılabilir ama töre devamlıdır, her daimdir, hep kaimdir.

Öyle ki İslam inancında semavi dinlerin tümünün inanç ve iman esasları ilk peygamberimiz Hz. Adem’den son peygamberimiz Hz. Muhammed’e kadar bir değişikliğe uğramamış olup tümü tevhididir. Allah indinde din İslam olup, ilk peygamberden son peygambere kadar devam eden İslam dininde peygamberlerin gönderildikleri farklı toplumların durum ve yaşamına uygun kural ve düzenlemeler olmakla birlikte akaid ahkamı, yani iman esasları ise sabittir. Bu tevhidi ahkâmın bozulması ve tahrif edilmesi neticesinde Hz. Allah yeniden tevhidi akideyi tahkim ve tanzim etmek için insanlığa uyarıcılar, töre yazıcılar ve rol model olacak peygamberler göndermiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere töreyi, ilk insandan bugüne kadar gelen fitri yasalar bütününe şamil kabul edebiliriz.

İki asırdır, öncesinde kadim Yunan ve Roma’ya dayandırılan Batılı medeniyet tasavvuru ve sonrasında pozitivizm akımı ve bütün bunların nihai neticesi olan türedi -izmelerin tasallut ve tahakkümü ile ve bu tahakkümü idame ve ikame ettiren “pozitivizm dininin müntesibi” tüm müessese ve kurumların işbirliği ile ilk insandan bugüne fitrata uygun, insanı ve onun saadetini merkeze alan adalet ve ahlak üzere inşa edilmiş töreli anlayış ifsat edilmeye, örtülmeye, en hafif ifadesiyle gölgede bırakılmaya çalışılmaktadır.

Bunda da kısmen başarılı olunduğu ifade edilebilir. Kısmen diyoruz çünkü hak ve hakikatin mutlaka ortaya çıkmak ve tecelli etmek gibi de bir fitratı vardır. Çünkü batıl hak karşısında zail olmaya mecbur ve memurdur.

Bugün bizlere bir mühlet verilmiş olup, bu mühlet içerisinde kişiler yalnızca tercihlerinden mesul olacaktır. İşte bu kitap ve bu kitap içerisinde buluşan töreli anlayışa sahip yazarların nihai amaçlarından biri de tercihlerini haktan yana kullanıp, iki asırdır üstü örtülmeye, kamufle edilmeye çalışılan törenin yeniden hatırlanması, hatırlatılması ve inkişafıdır. Burada bir hususun altını önemle çizmek gerekir. *Törelî Fikir Meclisi* başta olmak üzere töreli sohbetlerimiz, faaliyet ve yazılarımızda mevzu bahis ettiğimiz meseleler Batılı tezlere yönelik bir antitez değildir. Yani farklı bir ifade ile türedi anlayış ve teorilere stepne olacak bir alternatif önerisinde bulunmamaktayız. Derdimiz, son iki asırda emperyalist taarruzlar ile ifsat edilmeye ve unutturulmaya çalışılan, insanı merkeze alarak; akli, malı, nesli, dini ve canı muhafaza eden yani fitrata uygun olan bir anlayışın yeniden hatırlanması ve hatırlatılmasıdır.

Törelî Fikir Meclisi; töreyi, yolu, insanı, ahlakı, ahkâmı, adaleti dert edinen toprağı, havası ve suyu kirletilmiş medeniyet havzamızın yeniden tezkiyesi ve tabiatını bozan müfsit akımların tahliyesi için “biz yalnız sefer ile emrolunduk, gayret bizden, tevfiğ Allah’tan” niyazıyla yola çıkanların meclisidir. İnsanlığa yegâne doğru ve hakikatmış gibi sunulan -izm ve o -izmelerin devamını temin ile memur müessesese, kurum ve kuramlara yükseltileten itirazın kısık sesleridir. Törelî anlayış; insanı sadece hazları ile tanımlayan, maddî olanı önceleyen, hız ve kaos üzerinde yükselen bir medeniyet teşekkülüne, “insanı erdemli ve şerefli bir varlık derecesinden bu seviyeye indirgeyemezsiniz” diyerek karşı çıkan duruşun adıdır. Töre kutlu bir yoldur. Menzili hak ve hakikat olan ulu bir hikmet yolculuğudur. Yola illa başarmak, illa varmak için değil ama illa yolda olmak için çıkanların tuttuğu bir yoldur.

Bu kitap da bu kutlu yolculuğun semerelerinden biridir. Size farklı farklı vasıta ve vesileler ile ulaşmış olan elinizde tuttuğunuz bu kitap, farklı alanlarda olan ama aynı yangınla yanan, aynı dertle gamlanan yazarların töreli bir zaviyeden alanlarını temaşa ederek yazdıkları bölümlerden müteşekkil, ilmi bir eserdir. Bu eserde edebiyat, iktisadî ve siyasî ilimler, iletişim, yönetim, tarih ve ilahiyat gibi çeşitli alanlardan bölümler kaleme alınmış, mevzulara ve mefhumlara töreli bir gözlükle izahlar yapılmaya gayret edilmiştir.

Törelî bir gözlük derken hem ülkemizin fikir hayatında hem de elinizdeki bu töreli telif yayınında söz konusu olan bir hususun altını çizmeyi gerekli görüyoruz. Şöyleki ülkemizin fikir hayatında bizden önce de töre kavramı etrafında biraraya gelmiş fikrî ve edebî muhitler olmuş, olmaya da devam etmektedir. Bu muhitlerin varlığına kıymet vermek ve takdir etmekle beraber

bir farklılığın vurgulanmasını zorunlu görüyoruz. Öyleki *Törelî Fikir Meclîsi*, ideal zeminde töreyi sadece bir Türk tarih felsefesi olarak görmemektedir, töre kavramını bir varlık ve bilgi nazariyesi olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım hem bir ölçek farklılığına hem de bir öncelik farklılığına işaret eder. Ama hem muhitimizin oturduğu fikrî zemin hem de bu kitabın muhtevası bakımından çok daha önemlisi törelî fikriyatımızın halen bir yolculuk aşamasında olduğudur.

Bir fikrî muhitinecessüm etmesi kolay değildir, hele heleecessüm ettikten sonra varlığını bir bütün olarak sürdürmesi hiç kolay değildir. Bilindiği gibi entelektüel ve fikrî muhitlerin en büyük zaafı parçalanarak fraksiyonlara bölünmesidir. Bir fikrî muhit olarak yolculuk içindeyken varlığını bir bütün olarak sürdürmeyi başarmanın ne kadar zor bir şey olduğuna hak vermenizi bekliyoruz. Bu ikazı elinizdeki törelî telif eserin makalelerinin tamamını okuduğunuzda töre kavramının kullanımı ve tazammunu ile ilgili belli farklılıklarla karşılaşacağımızı şimdiden belirtmek için yapıyoruz.

Törelî fikriyatımız bir yolculuk, dolayısıyla bir oluşum ve şekillenme aşamasındadır. Bu durum fikriyatımızın gittikçe daha da kristalize olacağı anlamına geliyor. Yine törelî muhitimiz bir bütün olarak varlığını sürdürme kaygısıyla kendi içindeki fikrî ve entelektüel farklılıklarını hoş görerek bunları kendi tartışma kapsamı içinde tutmayı hem bir nezaket hem de bir maslahat gereği görüyor.

Netice-i kelim hülâsa-i meram, bu çalışma halis bir niyetin ürünüdür. Taammüden ve kasten olmasa da eksikleri, fazlalıkları yani gayri ihtiyari kusurları insan tabiatı gereği muhakkak olacaktır. Bu kusurlarımızdan dolayı peşinen özürlerimizi önce Hakka sonra sizlere arz ederiz.

Rabbim bu yolda hepimizi sabit kadem eylesin, razı olacağı bir yolculuğu ve razı olacağı bir menzile ulaşmayı bize ve tüm insanlığa nasip ve müyesser eylesin.

Özgür Çark & Nuh Uçgan

Bolu, TAŞHAN

Şaban 1446-Şubat 2025

Törelî Nazariyâtın Mihveri: Temâşâ

Abdülkadir Dağlar¹

ÖZ

Töre, bütün kâinât içerisinde mahlûkâtın fitrat ve hilkat nizâmı üzerine yaratılışını, türeyişini ve yaşayışını düzenleyen ilâhî kânunlar külliyâtıdır. Bu töreyi kabûl eden ve dilini, düşüncelerini, nazariyâtını töre istikâmetinde şekillendiren kişilerle onlara âit olan şeylerin yanında, fitratını muhâfaza eden her türden varlık da *törelî* vasfını taşıyabilir. Kâinâtın töre üzerine oluşunun, bozulmasının ve yeniden doğuşunun sabır ve sebatla seyredilmesine ve bu seyir üzerine düşünülmesine ise *temâşâ* denmektedir.

Kadim Yunan'da Tanrı anlamına gelen *The* kelimesinden türeyen *teori*, *tiyatro* ve *teoloji* üçlüsü, esâsında bu törelî temâşâyı şekillendiren en mühim nazari ameliyelerdir. Aslına bakılırsa, bu, felsefenin de esâsıdır. *Peripatein* adını taşıyan tabiat yürüyüşleri, gezintileri esnâsında yapılan nazari konuşmalar, felsefi sohbetler İslâm düşüncesinde de *Meşşâî* mektebine örnek teşkil etmiş, temâşâyı *Meşşâîyye*'nin zemînine yerleştirmiştir.

Bununla birlikte, temâşâ, sâdece bir felsefe usûlü olmaktan ziyâde, “kâinattan hikmet tahsîli” yollarının tamâmını alâkadâr eden en temel mihver olarak görülmelidir. Fikir ve san'at etrafında şekillenen her şey, temâşâdan beslenmektedir; dînin ve dîni hayâtın esâsı da temâşâyı dayanmaktadır. Kişinin önce kendisinden başlayarak âilesine, tabîî ve beşerî çevresine, tüm kâinâta ve yaratıcıya bakışı ve bunların tamâmını bir ilâhî töre şuûruyla görüp izleyişi törelî nazariyelerin de doğup gelişmesine imkân sağlayacaktır.

Temâşânın esâs gâyesi hakîkatı ve Hakk'ı aramak, esâs usûlü de bedeni, aklı ve kalbi bu yolda seferber etmektir. Yürümek, bakmak, görmek, izlemek, duymak, dinlemek, konuşmak ise temâşânın aslî eylemleridir. Bununla birlikte, temâşâ, bu eylemlerin hep *birliktelik* hâlinde gerçekleşmesini şart koşmaktadır; en az bir kılavuz ve o kılavuzu izleyen en az bir yolcu. Bu yolda göz, kulak, akıl, kalb ile tecrübe ve temâşâ ehli kişiler hep birer kılavuzdur. Temâşâ, aynı zamanda, bu kılavuzları da izlemek demektir.

Anahtar Kelimeler: Temâşâ, Töre, Törelî, Nazariyat, Teori, Tiyatro, Teoloji, Meşşâîyye.

1 Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
abdulkadir.daglar@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4006-9670>

Mestâne nukûs-ı suver-i âleme bakduk

Her birini bir özge temâşâ ile geçdik...

(Nâilî)

Dîbâce

İnsânoglu eylemlerini kâinâtın yatay ve dikey boyutlarında gerçekleştirebilme kâbiliyetiyle donatılmıştır. İnsan görme, işitme, koklama, tatma, dokunma gibi beş tabîî duyu-fiillerinin yanında; nefes alma, kalkma, oturma, yürüme, yatma, uyuma, bakma gibi temel bedenî eylemler ile yeme, içme, beslenme, korunma gibi fitrî eylemlerini yatay düzlemde gerçekleştirir. İnsan bu gibi nefsî-hayvânî eylemleriyle yatay varlık boyutunu idrâk ederken, sevme, sevinme, üzülmeye, gülme, ağlama, nazlanma, hazlanma, üreme, doğma, ölme, direnme, taklîd etme gibi eylemlerle de dikey boyutun farkına varmaya başlar. Artık dikey boyutlu eylemlerde bulunmanın eşliğine gelmiş olan insan anlama, anlaşma, dinleme, konuşma, düşünme, inanma, ibâdet etme, okuma, yazma, tartışma gibi eylemlerle yukarı doğru dikey istikâmette yükselir. Bu, akli, kalbî ve rûhî mânâda bir yükseliştir.

İnsânogluğunu diğer tüm varlıklardan ayıran en mühim özellik, kevn ü fesâd yâhut oluş-bozuluş âleminde, ezelden ebede geliş-dönüş, iniş-çıkış istikâmetinde nereden geldiği ve nereye döneceği, nereden indiği ve nereye çıkacağı husûsunda bir şuur taşımasıdır. Doğumundan îtibâren âkil bulunma, bulûğa erme, mükellef olma, aklının farkına varma ve reşîd olma süreci insâm dikey istikâmette eylemlerde bulunmaya hâzır hâle getirir. Bu süreçte insan, kalbinin ve rûhunun da farkına varır, nefsinin de; bir beşer ve kul olduğunu da idrâk eder, mahlûk türler arasındaki ayrıcalıklı yaratılışını da. Ancak, insâna kâinât içerisinde hakîkî kudretini veren husûsiyet, kendisi ile birlikte diğer tüm mahlûkât üzerine düşünebilme ve yorum yapabilme, onları yönlendirebilme ve yönetebilme kâbiliyeti olmalıdır. Bu kâbiliyeti sâyesinde insan ilim, irfan ve hikmet sâhibi olabilen, fikir ve san'at eserleri üretebilen, dış dünyâya da beşerî mânâda nizam ve şekil verebilen tek türdür.

İnsânogluğunun, kendisi dışındaki âleme yönelmesinde ve o âlemi değerlendirip yorumlamasında yol-yordam gösteren en önemli eylemi “bakma”dır. En temel anlamıyla *bakma*, “gözünü ve dikkatini belirli bir noktaya, bir tarafa yâhut bir istikâmete tutmak, yönleltmek” demektir; görme, izleme, tâkip etme, seyretme, temâşâ etme eylemlerinin temeli ve ön şartı sayılan eylemdir. Bakma, mahlûkâta, mevcûdâta ve kâinâta akıl ve kalb gözüyle “nazar etme”dir; nazar ise, tüm nazariyelerin yâhut tüm teorilerin başlangıç noktasıdır.

İlim, felsefe ve san‘at nazariyelerinin tamâmının kâinâtın akışından, tabîî hâdiselerin işleyişinden, mevcûdâtın oluş-bozuluşundan ilhamlarla teşekkül ettiğini söylemek yanlış olmaz. Büyük evrenin kânunları ödünçleme, benzetme, yansılama, yansıtma gibi yollarla beşerî alanlara aktararak ilim, felsefe ve san‘at nazariyelerine dönüştürülmektedir. Ancak bu yolla kurulan nazariyelerin, “törelî” hüviyetini taşıyabileceklerini söylemek icâb eder. Zîrâ, ezeli fitrat ve hilkat kânunlarının gözetilmediği, âlemlerin dikey-yatay boyutlarındaki derûnî hendesenin hesâba katılmadığı masa başı teori mühendislikleri köksüzlük, türedilik ve geçicilik illetiyle eksik ve aksak durumdadır.

Töre, yâni yaratılışa ve türeyişe ebedî nizâmını veren ilâhî kânunlar külliyyâtı, beşerî âlemin işleyişi üzerinde mutlak mânâda takdîr ve tâyîn edici güce sâhiptir. Törelî nazariyelerin beslendiği kaynak da işte bu değişmez ve aksamaz kânunlardır. Bu ezeli kânunların işleyişinden çeşitli alanlarda kullanılmak üzere nazariyeler çıkarmak, ancak “törelî temâşâ” ile mümkündür; zîrâ, töre, bunu emreder:

“Temâşâ” kavramını bu nokta-yı nazardan değerlendirebilmek için öncelikle temâşâ kelimesinin, âit bulunduğu dil evrenindeki yerinin ve iştikâk alâkalarının tesbît edilmesi yerinde olacaktır.

1. Temâşâ Etrâfında Temâşâ

1.1. Meşşâiyye

Arapça’da, “yürümek” anlamına gelen *meşy* kelimesinden, ism-i fâil sîgasında *mâşî* (yürüyen) ile mübâlaga-yı fâil sîgasında *meşşâ* (çok yürüyen) kelimeleri türemiştir. Meşşâ kelimesinden ism-i mensûb olarak *Meşşâî* kelimesi ortaya çıkarken, masdar-ı ca‘lî olarak da, İslâm düşüncesinin felsefe damarını temsil eden ana mektebin adı meydana gelmiştir: *Meşşâiyye*. Meşşâiyye’nin kurucuları, temsilcileri ve tâkipçilerinden müteşekkil felsefe mektebi, “yürüyenler; izleyenler, iz sürenler; Meşşâîler” anlamına gelen *Meşşâiyyûn* ismiyle anılagelmiştir.

Meşşâiyyûn, fikrî ve felsefî olarak kim(ler)in yolundan yürümekte ve kim(ler)in izlerini sürmekte, tâkip etmektedir? İslâm düşünce geleneğinde Aristoteles gibi bir kadîm Yunan filozofu ile *-ondan 10-15 asır sonra-* İslâm âleminde onların izinde yürüyen tâkipçileri, talebeleri ve yorumcuları sayılan el-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ ve İbn Rüşd gibi felsefiyyûna “Meşşâî” denmektedir. Meşşâîler, tabîat ilimleri ve mantık mes‘elelerinde Aristoteles’in tam tâkipçileri olsalar da, onun metafizik felsefesine eklektik bir nazarla yaklaşan ve bir bakıma da İslâmî kisve giydiren, onun felsefesini

İslâm'ın dili ve düşüncesiyle yorumlayan mütefekkirler olarak temâyüz etmişlerdir (Kaya, 2004, s. 394).

Aristoteles, Atina'da kurmuş olduğu Lykeion *-Lîkyâ-* felsefe okulunda, milâttan önce 335-323 yılları arasında verdiği dersler esnâsında *-zihnin yanında bedene de idman yaptırma gâyesiyle-* yürüyüşler yapıyordu, yâni okuldaki derslerini öğrencileriyle birlikte yürüyerek işliyordu (Kaya, 2004, s. 393). O devrede Aristo'nun bu "yürüyerek ders işleme ekolü"ne Yunanca *Peripatetizm* adı verilmekteydi (Kaya, 2004, s. 393); bu kelimeye Arapça bir karşılık olarak *Meşşâîyye* kelimesinin ise, ilk kez Fârâbî tarafından kullanıldığı söylenebilir (Kaya, 2004, s. 394).

Bu çerçevede, meşy *-yürümek-* kelimesi Yunanca'da *peripatein*, meşşâ *-çok yürüyen-* kelimesi *peripatos*, Meşşâî *-çok yürüyen felsefecilerin mektebine mensup-* kelimesi de *Peripatetikos* kelimeleriyle ifâde edilmekteydi (Kaya, 2004, s. 393).

Felsefî mes'eleleri yürüyerek anlatma, tartışma *-âdetâ fikir yürütme-* anlamına gelen *Peripatetizm* her ne kadar Aristo'ya mâl edilse de Sokrates ve Platon'un da tabîatta yürüyerek felsefî diyaloglarda bulduklarını ve hattâ açık alanlarda toplu idmanlar yaptıklarını söylemek mümkündür. Meselâ Platon'un diyaloglarından birkaç örnekle "peripatein" in bu mâhiyeti biraz daha açık ve anlaşılır hâle gelebilir. Güzellik ve aşk mes'elesinin ele alındığı *Phaidros* diyalogundaki şu konuşmalar dikkat çekicidir:

"Sokrates: Sevgili Phaidros, nereden gelip nereye gidiyorsun?"

Phaidros: Kefhalos'un oğlu Lysias'ın yanından geliyorum Sokrates ve surların dışında bir gezintiye çıkacağım. Sabahdan beri orada uzun süre oturup zaman geçirdim. Ortak dostumuz Akoumenos'un tavsiyesine uyarak gezintilerimi şehir dışındaki yollarda yapıyorum, çünkü dediğine göre insanı [şehir içindeki] sokaklardan daha az yoruyorlarmış.

(...)

Sokrates: Neler yaptınız peki? Yoksa açıkça belli olduğu gibi Lysias sizi söylevleriyle mi eğlendirdi?

Phaidros: Benimle birlikte yürüyüp dinlemeye vaktin varsa öğrenirsin.

Sokrates: Ne demek? Pindaros'un dediği gibi Lysias'la konuştuklarımızı öğrenmeyi "bütün uğraşlardan üstün tutmayacağımı mı sanıyorsun?"

Phaidros: Yürüyelim öyleyse" (Platon, 2019, s. 3).

Bu ayaküstü sohbetten de anlaşılacağı üzere, tabîî hayat, temâşâ için, beşerî hayattan daha elverişli imkânlar sunar; o yüzden yürüyüşlü, gezintili

sohbetler için şehrin dışı tercih edilmektedir. Ancak, Sokrates, yazın sıcağında güzel bir yer bulup oturmayı yürümeye tercih ettiğini gösterir bir teklifte bulunmaktadır; buna göre, dış mekânda, tabiatın bir köşesinde oturup sohbet etmenin de temâşâ sayılabileceği söylenebilir:

“Sokrates: Yolumuzu değiştirip İlıssos’a doğru yürüyelim. Sonra da rahat olacağımızı düşündüğün herhangi bir yerde otururuz.

Phaidros: Göründüğü kadarıyla şu an ayakkabı giymemem isabet olmuş, sen ise her zaman öylesin zaten. Bu durumda [dere boyunca] yürüyüp ayaklarımızı suda serinletmemiz kolay olacak. Yılın bu mevsiminde ve günün bu saatinde böyle yapmak hiç de fena olmaz.

Sokrates: Öyleyse sen önden yürü, bir yandan da nereye oturacağımıza bakınırsın.

Phaidros: O yüksek çınarı görüyor musun?

Sokrates: Ne olmuş ona?

Phaidros: Orada gölge, hafif bir esinti ve oturmamız ya da istersek uzanabilmemiz için çim var.

Sokrates: İlerle öyleyse” (Platon, 2019, ss. 5-6).

Yol boyunca gördükleri mekânlar üzerine sohbet ettikten sonra güzel bir yerde otururlar; Phaidros da aşk üzerine söylevi okumaya başlar. Oturup söyledikleri ve hattâ söylevleştikleri mekâna dâir Sokrates’in müşâhedesi ve tasvirleri çok edebîdir:

“Sokrates: Hera adına, dinlenmek için güzel bir yer. Çınar yüksek ve dalları geniş bir alana yayılıyor, salkım söğüdüün yüksekliğiyle gölgesi çok güzel ve çiçek açmış hâliyle çevresine nefis kokular yayıyor. Islak ayaklarımdan anladığım kadarıyla çınarın altından akan şirin pınarın suyu çok soğuk. Etraftaki genç kız heykellerine ve heykellere bakılırsa burası Mymphelere ve Akheloos’a adanmış kutsal bir mekân olmalı. Dahasını istersen, hoş ve iç açıcı esinti tath yazlık ezgilerle cırcır böceklerinin korosuna eşlik ediyor. Ama her şeyden en sevimsisi, hafif bir eğimle yayılan şu güür çim. Toprağa uzandığımızda bizi dinlendiren bir yastık olacak. Demek ki sevgili Phaidros bana çok iyi rehberlik etmişsin” (Platon, 2019, s. 7).

Şehir dışı yâhut şehir içi, yürüyerek yapılan sohbetler ve fikir teâtîleri, her hâlükârda temâşâ dâiresine girmektedir. Şölen diyalogunda da, Sokrates’in en harâretli talebelerinden ve en sâdik dostlarından biri olan Apollodoros ile onun bir arkadaşı arasında cereyân eden diyalogların başında Apollodoros’un dilinden aktarılanlar bu minvalde bir alâkayı cezbedicidir:

“- Hey Phaleronlu, Apollodoros dedikleri, biraz beklesene beni!

Ben de durup bekledim.

- Apollodoros, dedi, inanır mısın, ben de tam seni arıyordum şu sırada. Agathon, Sokrates, Alkibiades buluşmuşlar akşam yemeğinde daha birçoklarıyla, sevgi üstüne konuşmuşlar. Neler söylemişler, öğrenmek istiyorum. (...)

(...)

- Peki, neymiş bu? Anlatsana bana. Bu şehir yolunda insan rahat rahat konuşur, rahat rahat da dinler.

Böylece yolda hem yürüdük, hem konuştuk. (...)” (Platon, 2021, ss. 3-5).

Sonrasında Apollodoros, Agathon’un evindeki yemeğe birlikte gitmeye karar veren Sokrates ile Aristodemos arasında geçen diyalogu şöyle aktarmaktadır:

“- Yan yana giderken, baş başa verip ne diyeceğimizi düşünüyoruz. Hele bir yürüyelim.

Böylece konuştuktan sonra yola koyulmuşlar. Yolda Sokrates içinden geçen düşüncelere dalıp, boyuna geride kalıyormuş, Aristodemos kendisini bekleyince de,

- Sen durma, yürü; diyormuş ona” (Platon, 2021, s. 7).

Dostluk adlı diyalogda ise, Hippothales ile Sokrates arasındaki -Sokrates’in dilinden nakledilen- şu konuşmalar, felsefe meraklılarının bedenî idmanlarla sohbetlerine dâir bir fikir verebilir:

“(…) Hippothales beni gördü:

- Sokrates, dedi. Nereden böyle? Nereye gidiyorsun?

- Akademia’dan Lykaion’a, dedim.

- Bırak da bizim yanımıza gel. Yolunu değiştirmek istemezsin ama değer değiştirmeye.

- Beni nereye götüreceksin? Kimlerin arasına?

Duvarın karşısında, kapısı açık duran bir meydanı göstererek:

(...)

- Yeni bir idman yeri; orada sohbetle vakit geçiriyoruz; senin de bulunmanı isterdik.

(...)

- *Gelecek misin? İdman yerinde kimler var, görürsün*” (Platon, 2021, s. 77).

Bu diyalogların da ışığında, Aristoteles’in, *peripatein* metodunu esâsında Sokrates ve Platon gibi seleflerinden tevârüs ettiği, belki de böylece, dersleri ve felsefî sohbetleri, bedenî idman maksatlı yürüyüşler eşliğinde yapmayı bir metod (*Peripatetizm*) olarak belirlediği söylenebilir.

Temâşâ mefhûmunun, özünde Meşşâî usûlü bir düşünce geliştirme yolu olduğuna da delâlet eden bu kısım alâkalı olarak şöyle bir şekli hulâsa mümkündür:

[Meşy > Meşşâîyye]

Ar. Meşy > Ar. Mâşî > Ar. Meşşâ [Meşşâî - Meşşâîyye - Meşşâîyyûn] ⇒

Ar. Meşy – Yun. Peripatein (yürümek, gezinmek) ⇒

Ar. Meşşâ – Yun. Peripatos (çok yürüyen) ⇒

Ar. Meşşâî / Meşşâîyyûn – Yun. Peripatetikos (çok yürüyenler mektebine mensup olan(lar)) ⇒

Ar. Meşşâîyye – Yun. Peripatetizm (çok yürüyenler mektebi)

1.2. Temâşâ

Arapça’da, müşâreket -*işteşlik*, *birliktelik*- sığasının tefâ’ül bâbında yine “meşy” -*yürümek*- masdarından türemiş olan *temâşâ* kelimesi, “-en az iki kişinin iştirâkiyle- birlikte meşyetme, birlikte yürüme, birlikte gezinme; birlikte izleme, birlikte seyretme” anlamlarına gelmektedir. Temâşî kelimesi, sonundaki *yâ* harfinin elif-i maksûre okunabilme imkânıyla da, Farsça’da “temâşâ” hâlini almış, hem telaffuz ve hem de imlâ yoluyla -*kelime sonunda elif harfiyle*- Türkçe’ye de temâşâ olarak geçmiştir.

[Meşy > Temâşâ]

Ar. Meşy > Ar. Temâşî > Far. Temâşâ > (Tür. Temâşâ)

Temâşâ, günümüzde “temâşâ oyunları” tâbiri çerçevesinde anlam daralmasına uğramış olarak, “sahnedeki sergilenen bir oyunu başka seyircilerle birlikte izleme, birlikte seyretme” anlamında kullanılıyor olsa da, kelimenin aslına uygun olarak “kâinattaki akışı izleme, tabîatta yürüyüş yapma, bir süre cetrâfî seyretme” sadedinde de kullanılmaktadır. Bununla birlikte, temâşânın en az iki kişinin berâberliğiyle yapılan bir eylem olma özelliği çoğu zaman unutulmuş görünmektedir.

Aslına bakılacak olursa, temâşâ *-temâşâ-*, meşşâ *-peripatetikos-* usûlünce “birlikte yürüyüş yaparak birlikte tefekkür etme, kâinâtın akışını birlikte izleme, tabîata ve çevreye birlikte bakma” yâhut Yunanca tâbirle “peripatein” demektir; yâni, “büyük küçük âlemlere birlikte nazar ederek konuşma, tartışma, münâzara etme” anlamlarındadır. Bu bakımdan temâşânın, “nazariye” yâni “teori”nin ve teori üzerinden de “tiyatro”nun ve “teoloji”nin esâsını teşkil ettiği söylenebilir. Şöyle ki:

Temâşâdan murâd, temâşâ edilebilecek her şeyi halkeden Allâh’ın yaratış töresi ile fitrat ve hilkat kânunlarını idrâk edebilmektir. Temâşâdan murâd, yaratılışın, türeyişin ve dirilişin her bir ânındaki hüsn ü âna *-güzelliğe-* şahid olabilmektir. Temâşâdan asıl murâd, Allâh’ı aramak ve âlem-i şehâdetteki *-duyulabilirler âlemindeki-* tecellilerine bakarak Allâh’ın cemâlini *-güzelliğini-* görebilmek ve Allâh’ı tanıyabilmektir.

Görüldüğü üzere, temâşâ ile Allâh kavramları arasında doğrudan ve sıkı bir gâye bağı söz konusudur. Bu durum, Yunanca “The” *-Tanrı-* kökünden görünen *theoria-theatro-theologia* üçlüsünün iştikâkî mâhiyeti üzerinde durularak anlaşılmalı çalışılabilir.

1.3. The (Tanrı)

Yunanca *The* > *Theo* > *Theos* kelimelerinin “Tanrı” anlamına geldiğine, bu kelimelerden de “tanrıbilim *-ilâhîyât-*” anlamında yine Yunanca *theologia* (> *Fr. theologie* / *İng. theology* > *Tür. teoloji*) kelimesinin türediğine mutlakâ değinmek gerekir. Zîrâ, *The* (Tanrı) kelimesinin, *theoria* ve *theatro* kelimelerinin kökenleriyle şeklen aynılığı, bu kavramlar arasındaki derin ve mânidar alâkaya da dikkat çekmektedir.

Bu kavramlarla kelimeler birbirleriyle içiçe yorumlanacak olursa neler söylenebilir?

1.3.1. Theoria (Teori)

Nazariye, kâinâta bir nazar edişin, bakışın ve büyük küçük âlemlere yönelen bir izleyişin, ezcümle bir temâşânın hâsılası, ürünüdür. Bu nazar ediş, bakış ve izleyiş hoca-talebe, ustâd-çırak, mürşid-mürîd, kılavuz-yolcu taraflarının birlikteliğiyle temâşâ hâlini alır, nazariyeye, teoriye dönüşür.

Teori yâhut aslı Yunanca şekliyle “theoria” da, bakma, izleme, temâşâ yâni peripatein eyleminin bir netîcesidir. Yunanca’da “bakma, görme yeri; *tragedya* ve *komedya* oyunlarını izleme sahnesi” anlamındaki *theatron* kelimesinden gelen ve “seyirlik sahne oyunu” anlamındaki *theatro* (> *Fr. theatre* / *İng. theatre* > *Tür. tiyatro*) kelimesinin, aynı zamanda *theoria* (> *Fr. theorie* / *İng.*

theory > *Tür. teori*) kelimesi ile de kökteşlik alâkası ise çizilen bu çerçevede çok mânidar görünmektedir. *Zîrâ, tiyatroy* (tragedya – komedyay), esâsında varoluşu, varlığın kaderini ve geliş-dönüş dâiresinde hayâtı yorumlayan, sahnelik ve seyirlik bir edebî türdür.

Esâsında teori, yarattığı şeylerden hareketle, yâni tümevarım *-tekevarım-* usûlüyle Tanrı'nın sıfatlarını, fiillerini idrâk etmeye çalışma eyleminin netîcesinde meydâna gelen bakış açısı ve görüştür. Buna mukâbil olarak bakışın, tündengelim *-tekdengeyim-* usûlüyle Tanrı'nın yarattıklarına yönelmesi sonucunda da yine *-yeni-* teori(ler) gelişir. Hâsılı, *the.o.ria* kelimesinin kökeninde *The* isminin olduğu gözden ırak tutulmamalıdır.

1.3.2. Theatro (Tiyatro)

Kadim Mısır'da tanrı Osiris ve kadim Yunan'da bağbozumu tanrısı Dionysos adına sergilenen oyunlarla dramların, zamanla tragedya ve komedyay türü tiyatroyun da zemînini oluşturduğu ileri sürülmektedir (Sevengil, 1959, ss. 3-4; Pıgnarre, 1991, ss. 9-17; Brockett, 2000, ss. 22-24). Tiyatroyun bu anlamda bir bakıma inanç, tapınma ve ritüel kaynaklı oluşu, *The* ile *the.a.troy.n* kelimeleri arasındaki alâkayı âşikâr ve anlaşılır hâle getirmektedir.

Tiyatro *-theatron-* adı verilen sahne, önceleri, peripatein *-temâşâ-* netîcesinde hâsıl olan teorilerin, nutuklu ve inşâdly beyannâmeler vâsıtasiyle îlâm ve îlân edildiği mekânlara verilen isimdir; bununla birlikte, tiyatroyun *theatro* kelimesi üzerinden “sahnedey seyirlik oyun ve bu oyunun metnini teşkil eden edebî tür” olarak temâyüz etmesini ise daha sonraki bir sürece bağlamak mümkündür.

Anlaşılmaktadır ki, tiyatro, Tanrı'ya dâir tasavvurların ve inançların sergilendiği, kâinâta ve hayâta dâir ilmî, felsefî, tecrübî teorilerin münâzara yoluyla oyunlaştırılarak nazar-ı dikkatlere sunulduğu, gösterildiği mekân yâhut edebî türdür. Gelinen noktada, mekân-edebî tür-oyun çerçevesinde, temâşâ-teori-tiyatro kavramları arasındaki alâkayı şöylece kalıba dökmek mümkündür:

[Mekân – Edebî Tür – Oyun]

Temâşâ – Peripatein (*Yürüyüş*) ⇒

The.a.troy.n > The.a.tre > Tiyatro (*Sahme*) ⇒

The.o.ria > The.o.ric – Theory > Teori (*Nazarıye*) ⇒

The.a.troy.n > Tiyatro (*Tragedya – Komedyay*) ⇒

Temâşâ – Nazar – Seyr (*İzleme*)

Bu temâşâ istiâresinde, kâinat *-ve hayât-* büyük sahnedir, tiyatro ise küçük sahnedir; büyük sahneden izlenenler küçük sahnede izletilmektedir, büyük sahnede görülenler küçük sahnede gösterilmektedir, büyük sahneden alınanlar küçük sahnede verilmektedir. Hâsılı, Platon’dan “mimesis” kelimesiyle tevârüs edilen kavram, yâni taklîdin taklîdi yâhut yansılama ve yansıtma, tüm temâşâ san’atlarının da esâsını ifâde etmektedir.

Bir sahne san’atı olarak tiyatronun temâşâ ile alâkasını, yine sahnede icrâ edilen *gölge oyunu -Karağöz-Hacivat-, meddahlık, orta oyunu* gibi “törelî temâşâ san’atları”nda da yalın bir şekilde müşâhede etmek mümkündür.

1.3.3. Theologia (Teoloji)

Denilebilir ki, teori *-the.o.ria-*, ortaya çıkışını ve varlığını Tanrı *-The.o.s-* kavramının mâhiyetine ilişkin düşünmelere ve düşüncelere, yâni teolojiye *-the.o.logia-* borçludur. Yine denilebilir ki, teori, Tanrı’ya yönelen, Tanrı’yı görmeye, tanımaya ve anlamaya çalışan bir temâşâ eylemidir; teoloji ise, bu teoriler üzerine tanzim ve tedvîn edilmiş olan bilim alanıdır. Dahası, Tanrı’nın, insanlara kendisini aramayı ve sormayı ilhâm etmesinin, kendisini temâşâyâ yönlendirmesinin ve bu çerçevede düşüncelerin gelişmesine imkân sağlamasının, teori kelimesiyle ifâde edildiğini söylemek mümkündür. Yâni, Tanrı, kendi hüviyetine dâir teorileri yine bizzat kendisi ilhâm etmektedir.

[Tanrı - Teori - Teoloji]

Yun. The.o.s > The.o.ria > The.o.logia

Tiyatro *-the.a.tro-* ise, ezel-ebed istikâmetinde yalnızca Tanrı’ya *-The.o.s-* âit eylemleri, fiilleri ve teolojik *-the.o.logia-* mes’eleleri edebî çerçevede yorumlayan ve sahneye *-the.a.tron-* yansıtıp oyunlaştıran türdür. Tragedya ve komedyâ gibi, esâsında İlâhî takdîrin, yâni kaderin insanlar üzerindeki ayrı ayrı tecellî ve tezâhürlerinin oyunlaştırıldığı edebî temâşâ türleri, tiyatronun da esâsını teşkîl etmektedir.

Öte taraftan, bir mekân olarak tiyatro *-the.a.tron-* da, genel anlamıyla ifâde edilecek olursa, her dönemde insanlığın şuûrunu ve şuûraltını en fazla meşgûl eden bu teorik ve teolojik *-the.o.logia-* mes’elelerin tartışıldığı yerdir, sahnedir. Kezâ, temsîlî bir teşbihle de denilebilir ki: Kadim Yunan düşüncesinde, *theatro* ilâhî kudret kaleminin yazdığı *-Levh-i Mahfûz kitabındaki-* “kader oyunu”, *theatron* ise bu oyunun sergilenip seyredilebileceği “dünyâ sahnesi” şeklinde tasavvur edilmiş olabilir.

[Tanrı - Teori - Tiyatro]

Yun. The.o.s > The.o.ria > The.a.tre / The.a.tron

Hulâsa, teoloji *-ilâhiyât-*, özünde bir temâşâ eylemidir; temâşâ da, tıpkı teori gibi bir teolojik eylemdir. Kâinattaki türlü tecellilerini ve mahlûkâtını temâşâ vâsıtasıyla Tanrı'yı tanımaya çalışan teoriler manzûmesine de teoloji denmektedir.

2. Temâşâ Çeşitleri

Temâşânın, *-sayısını artırmak tabîi ki mümkün ise de-* özünde yola, yolculuğa, gezmeye, bakmaya, görmeye ve izlemeye dayalı şu eylemleri barındırdığı söylenebilir:

2.1. Sülûk

Sülûk, “bir yola çıkma, bir yola düşme, bir yola girme” anlamlarına gelir. O yola, “sülûk yeri, sülûk edilen yer” anlamında *meslek* denir ki, meslek, en geniş anlamıyla ilim, irfan, fikir, felsefe, san‘at ve zanâat yoludur.

Meslek üzerinde, ilerlemeye işâret eden çeşitli menziller bulunmaktadır. Sülûk eden kişi, yâni *sâlik*, girdiği meslekte kılavuzunu, yâni hocasını, ustâdını, müşîdini izler. Bu izleme, tasavvuf ıstılâhâtına münhasır hâle gelmiş olan *seyr ü sülûk* tâbîrinde anlamını korumaktadır ki temâşâya karşılık gelir.

2.2. Seyr – Seyrân

Seyr, “nihâî bir menzile doğru bir yolda yürüme, ilerleme; izleme” anlamlarındadır; bununla birlikte seyrin “yolu izlemek, yolda izlemek” anlamlarını da zikretmek gerekir. Aynı kökten *seyrân* kelimesi de “gezinme; gezinti ve yürüyüş yapma” anlamlarına gelmektedir.

Seyrin yâhut seyrânın temel amaçları, kılavuzun tutmuş olduğu ışık sayesinde sâlikin güzergâhtaki menzilleri görüp tanınması, yoldaki engelleri fark ederek tehlikeleri bertaraf etmesidir. Temâşâ, ancak bu durumda tekâmül edebilir ve nihâî menziline ulaşabilir.

[Temâşâ – Seyr]

Temâşî > Temâşâ (*birlikte gezme*) ⇒ Seyrân (*gezinme, gezinti*)

Temâşâ (*yürüme, bakma, izleme*) ⇒ Seyr (*yürüme, izleme, ilerleme*)

Tasavvuf ıstılâhâtında, “seyr ilallâh” Allâh’a doğru yapılan temâşâyı, “seyr fillâh” ise Allâh’a ulaştıktan ve *fenâfillâh* mertebesinde benliği Allâh’ta fânî kıldıktan sonra seyre Allâh’ta ve de Allâh’la (seyr billâh) devâm etme temâşâsını ifâde eder. Bu da, bir bakıma temâşânın özüne ve gâyesine işâret etmektedir.

2.3. Sefer – Seyâhat

“Maddî yâhut mânevî âlemde yola çıkma, yolculuk yapma” anlamına gelir, *sefer*, bedenî yolculuk yâhut rûhânî temâşâdır. *Seyr ü sefer* terkîbinde seyr ile birlikte de kullanılan sefer kelimesinin, daha ziyâde gazâ -*savaşı*-, ibâdet -*hacc*-, nakliye, ticâret ve benzeri amaçlı, kısmen mecbûrî yolculuklar için kullanıldığı dikkat çekmektedir. Sefer, ne niyetle yapılırsa yapılsın, beldeleri, şehirleri, ülkeleri temâşâyâ, görüp tanımaya, araştırmaya, incelemeye fırsat ve imkân tanımaktadır.

Seferle berâber *seyâhat* kelimesinin de aynı ya da benzeri anlamlar dâiresinde kullanıldığı görülmektedir. Ancak, seyâhatın, sefere nazaran daha ihtiyârî, keyfî ve isteğe bağlı yolculuk olduğunu söylemek mümkündür. İlmî, irfânî, idârî, sıhhî, tecrübî amaçlı seyâhatlar da seyyahlar için ciddî temâşâ imkânları sunan yolculuklardır (Şahin, 2013, ss. 517-521).

2.4. Nazar – Münâzara

Nazar, “bakma” anlamındadır; temâşâdaki bu bakış, büyük küçük âlemlere, kâinâtın kevnî-tabîî hâdiselerine yönelir ki *ibret nazarı* diye de anılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de, kâinâtın keyfiyetine bu nazarla bakmadıklarından dolayı inanamayanlardan şöyle bahsedilmektedir:

“E fe lâ-*yenzurûne* ile’l-*ibili* keyfe hulikat. Ve ile’s-*semâ’i* keyfe rufi’at. Ve ile’l-*cibâli* keyfe nusıbet. Ve ile’l-*arzi* keyfe sutihat. (-*İnsanlar*- devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?)” (Gâşiye, 17-20)

Meslekte seyr ü sülûk hâlindeki sâlik talebe yâhut çırak, hocası yâhut ustâdıyla münâzara hâlinindedir ki, *münâzara* “birlikte nazar etme” yâhut “nazarın netîcesindeki verileri karşılıklı değerlendirme; nazarlaşma” anlamlarına gelmektedir. Öte yandan, aynı kökten gelen *nezâret* ise “bakıp gözetme; yön ve yol gösterme” demektir.

Görülen odur ki, tıpkı temâşâ gibi, nazara dayanan münâzara eylemi de işteşlik ve birliktelik ifâde etmektedir; zîrâ, temâşâda olduğu gibi, hoca nazar-münâzara sürecinde de talebesine *nezâret* etmekte ve nazar-münâzara usûlünü gösterip öğretmektedir. Yâni, münâzara sürecinde, talebe hocasına nazar etmekte, hoca da talebesine *nezâret* etmektedir. Bu ilmî, irfânî, felsefî münâzaralı temâşânın mahsûlü ve meyvesine de *nazariye -teori-* denmektedir.

Çeşitli mekânlarda, mahfillerde, meclislerde yapılagelen ilmî, felsefî, dînî, edebî münâzaraların esâsında, nazariyelerin, yâni nazarların, bakışların, bakış açılarının karşılaştırılması, tartışılması, yarışılması ve çarpıştırılması yer

almaktadır. Bu münâzaralar, *-kelimenin seyirlik anlamıyla-* izleyenler için tam tamına bir temâşâ imkânı sağlar.

2.5. Müşâhede

“Görme” anlamındaki *şuhûd* ve *şehâdet* kelimelerinden türeyen ve aslında “gözlemek, gözle izlemek, gözlem altında tutmak” anlamına gelen *müşâhede* de temâşâ türlerindedir. Törelî metinler dünyâsında daha çok bir tasavvuf ıstılahı olarak karşımıza çıkan müşâhede, Allâh’ın âlem-i şehâdetteki tecellîlerini görmeye çalışmak veyâhut şehâdet âleminde Allâh’ın tecellîlerini görmek anlamında kullanılmaktadır.

Müşâhede, baş gözüyle kalb gözünü yalnızca Allâh’ın tecellîlerini görmeye hasreden kimsenin kalbine Allâh’ın nazar edip bakmasıyla hâsıl olur. Yâni, Allâh, gözlerini yalnızca O’nun tecellîlerini görmeye adayan kimsenin gözlerine ilâhî tecellîlerini gösterir; buna müşâhede denir. Görüldüğü gibi, iki taraflı bir şuhûd ve şehâdet eylemidir, müşâhede, mânevî temâşânın temel eylemlerindedir.

Dede Ömer Rûşenî,

Hüsniünün aksin ruh-ı dil-berde peydâ eyledün

Çeşm-i ‘âşıkdan dönüb anı temâşâ eyledün

Gerçi kim ma‘şûksın ‘âşık libâsın örtinüb

Cilve-yi hüsnün girü kendün temâşâ eyledün

beyitlerinde Allâh’a hitâb ederek, O’nun, öz güzelliğinin yansımasını mâşûkun yanağında görünür kıldığını, o güzel aksi de âşıkın gözünden temâşâ eylediğini; ayrıca, O’nun, âşık kisvesine bürünen bir mâşûk olduğunu, güzelliğinin tecellîsini de bizzat kendisi temâşâ eylediğini dile getirmektedir. Beyitlerdeki “âşık”tan murâdın, ezelde, elest meclisinde âşık olduğu cemâlullâhî dünyâda da temâşâ edebilme şevk ve arzûsunu duyan “kâmil insan” olduğunu söylemek gerekir.

Yenişehirli Avnî Bey de *-bu beyitlere nazîre olarak söylediği-*

Çünkü sen âyîne-yi kevrne tecellâ eyledün

Öz cemâlün çeşm-i ‘âşıkdan temâşâ eyledün

mısrâlarında, Allâh’ın, güzelliğinin kâinât aynasında tecellî ettiğini, bu güzellik tecellîsini de yine bizzat kendisinin, kâmil âşıkın gözünden temâşâ ettiğini dile getirmektedir.

Görüldüğü gibi, bu beyitler, temâşânın Allâh ile kul arasındaki şuhûdî-nazarî mâhiyetini yorumlamaktadır.

2.6. Keşf – Mükâşefe

Keşf ise, “bilinmezin önündeki perdeyi kaldırma; bulup meydâna çıkarma; tanıyıp anlama, anlayıp bilme; mahallinde yapılan inceleme” anlamlarına gelmektedir. Bilinebilir varlıkları bilinmezlik örtüsü altından çıkartabilmek, kevnî-tabîî hâdiseleri mahallinde görüp inceleyebilmek için yürüyüşe, yâni temâşâyâ ihtiyaç duyulur.

Keşf eyleminden türemiş olan *mükâşefe* eylemi ise, bilhassa tasavvuf istilâhı olarak, “kılavuz müşid ile birlikte mânevî âlemleri keşf temâşâsına çıkmak” anlamına gelse de, talebenin hoca nezâretinde ve kılavuzluğunda maddî âlemlere yönelen keşf eylemini de mükâşefe diye adlandırmak mümkündür. Ayrıca, bilgilenmede sâdece beş duyu uzvunun verilerini kullanan fizikî aklın âciz kaldığı metafizik bilgi alanlarında insandaki mânevî kuvveler ve melekeler vâsıtasıyla hâsil olan bilgilenme tecrübesine de mükâşefe denmektedir.

Mükâşefe eyleminin işteşlik ve birliktelik işlevinin yanında karşılıklılık işlevini de zımında taşıdığını söylemek gerekir; zîrâ, mânevîyat tabakasında, keşf eyleminin ihlâs, samîmiyet ve gayretle yapıldığı takdirde karşıdan da desteklendiği, keşf öznesi olarak *kâşifin -keşf edicimin-* keşfine, keşf nesnesi olarak *meşkûfun* da *-keşf edilenin de-* yardımcı olduğu söylenebilir. Yâni, keşf edilmek istenen şey, muhlis, samîmî ve gayretli kâşifine göz kırparak kendi üzerindeki perdeyi aralayıp açır. Bu noktada, Keşşâf yâni mutlak keşf edici olan Allâh’ın, keşfe adanmış kâşife keşf ve mükâşefe yollarını açtığını ifâde etmek gerekir.

2.7. Rü’yet – Rü’yâ

“Görme, görüş” anlamına gelen *rü’yet* ve *rü’yâ*, yine aynı kökten gelen ve “fikir, görüş, oy” anlamlarında kullanılan *re’y* kelimesi ile birlikte temâşânın bir türünü teşkil eden eylemlerdir. Türkçe’de *düş* kelimesi ile ifâde edilen *rü’yâ* kavramınının *düşünmek* (< *düş*) fiiliyle alâkası, temâşâ çerçevesinde hayli anlam taşımaktadır.

Bir taraftan beden gözüyle maddî âleme yönelen *rü’yet* ile diğer taraftan cân gözüyle mânevî âlemleri yoklayan *rü’yâ* arasında böyle bir mâhiyet farkından söz etmek mümkündür. Kezâ, *rü’yet* “şuûrun görme ve görüşü” sayılırken, *rü’yâ* ise “şuûraltının görme ve görüşü” kabûl edilir. Zâhirî dış âlem *rü’yetle* temâşâ edilebilirken, bâtınî iç âlemler ise *rü’yâ* ile seyredilebilir; zîrâ, *rü’yâ* karşılığında kullanıldığı bilinen *seyr* kelimesi mânevî âlemde bir temâşâyı gösterir.

Mânevî temâşâ çeşitlerinin edebî bir hulâsasını veren Ümmî Sinân, tasavvufî mânâda rûhânî bir yolculukta müşâhede ettiklerini

*Seyrümde bir şebre vardum gördüm sarâyı güldür gül
Sultânunun tâcı tahtı bâğrı dîvârı güldür gül
Gül alurlar gül satarlar gülden terâzû tutarlar
Güli gül ile tartarlar çârşû bâzârı güldür gül
Toprağı güldür taşı gül kurusu güldür yaşı gül
Hâs bâğçesinin içinde serv ü çenârı güldür gül
Gülden degirmeni döner anun ile gül öğütür
Akar suyu döner çarkı bendi pınarı güldür gül
Al gül ile kırmızı gül çift yetişmiş bir bâğçede
Bakışurlar hâra karşı hârı ezbârı güldür gül
Gülden kurulmuş bir çâdır içinde ni'meti hâzır
Kıpucısı İlyâs Hızır nâm şarâbı güldür gül
Ümmî Sinân gel vasfeyle gül ile bülbül derdini
Yine garîb bülbülünün âh u figâm güldür gül*

şiiirinde anlatmıştır. Bu şiiirdeki seyr, esâsında bir rü'yâ temâşâsıdır, yâni düştü bir düşünme cylemidir. Bu temâşâda müşâhede edilenler, Allâh'ın tecellîlerine duyulan iştiyâkın kalb aynasındaki bir tezâhürüdür.

3. Temâşânın Gâyesi

3.1. Hakîkatı ve Hakk'ı Aramak

Temâşânın esâs gâyesi, kâinâtın yaratıcısı -Hâlık ve Bedî'- ve âlemlerin sâhibi -Rabb ve Mâlik- olan Allâh'ı aramak ve Allâh'a îmân etmektir. Bu anlamıyla temâşâ, esâsında İbrâhîmî bir cylemdir; nitekim, Hazret-i İbrâhîm'in bu arama ve inanma tecrübesi şöyle anlatılmaktadır:

“Ve kezâlike nurî İbrâhîme melekûte's-semâvâti ve'l-arzi ve li-yekûne mine'l-mûkmîn. Felenmâ cenne 'aleybi'l-leylu ra'â kevkebâ kâle hâzâ Rabbî felemmâ efele kâle lâulibbu'l-âfilîn. Felenmâ ra'a'l-kamera bâziğân kâle hâzâ Rabbî felemmâ efele kâle le'in lem-yehdinî Rabbî lekûnenne mine'l-kavmi'd-dâllîn. Felenmâ ra'a's-şemse bâziğâten kâle hâzâ Rabbî hâzâ ekberu felemmâ efelet kâle yâ kavmi innî berî'un mimmâ tuşrikûn. Innî veccehtu vecchiye li'llezî fetara's-semâvâti ve'l-arza hanîfen

ve mâ ene mine'l-müşrikîn. (İşte böylece İbrâhîm'e göklerdeki ve yerdeki melekûtu *-hükümranlık ve nizâm-* gösteriyorduk ki yakînen *-kesin ilimle-* inananlardan olsun. Üzerine gecenin karanlığı bastırınca bir yıldız gördü, "İşte, bu benim Rabb'imdir." dedi; yıldız batınca da, "Ben batanları sevmem." dedi. Ay'ı doğarken görünce de, "İşte, bu benim Rabb'imdir." dedi; o da batınca, "And olsun ki, Rabb'im bana doğru yolu göstermeseydi, mutlakâ ben de sapkınlardan olurum." dedi. Güneşi doğarken görünce de, "İşte, bu benim Rabb'imdir; bu daha büyüktür." dedi; ve o da batınca, *-kavmine dönüp-* "Ey kavmim, ben sizin Allâh'a ortak koştüğünüz şeylerden uzağım." dedi. Ben, Hakk'a yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm; ben, Allâh'a ortak koşanlardan değilim.)" (En'âm, 75-79)

Temâşâ mefhûmu, tam ifâdesini bu kıssada bulmaktadır. Hazret-i İbrâhîm'in bu temâşâsı, esâsında sâdece bedenî duyularla göklere ve yere değil de bedenî duyularla berâber aklî ve kalbî tüm dikkatlerle onları yaratana yönelmesi gerektiğine işâret etmektedir.

Hazret-i Peygamber'den nakledilen "*Allâhumme erine'l-hakka hakkan ve'rzukne'l-ittibâ'a ileyhi ve erine'l-bâtüle bâtilen verzukne'l-ictinâbe 'anhu.* (Allâh'ım! Bize hakkı hakk olarak göster ve bizi hakka uymakla rızıklandır; bize bâtili da bâtil olarak göster ve bizi bâtıldan kaçınmakla rızıklandır.)" duâsı da yol göstermektedir ki, hakîkatı ve Hakk'ı, zıddı olan bâtulla birlikte gösterecek olan, ancak Allâh'tır; bu hidâyet ise, bir rızık ve kısmet mes'elesidir.

Hakîkatı arama yolunda en büyük mâniaların yâhut tehlikelerin başında hiç şüphesiz "mecâzı hakîkat zannetmek" gelmektedir; zîrâ, hakîkat yolcusu daha ilk adımda hakîkatla kendisi arasına mecaz perdesini indirmiş *-yâhut mecaz duvarını örmüş-* sayılır. Bilindiği üzere, törelî nazariyat, *âlem-i şehâdet*, *âlem-i ta'ayyün*, *âlem-i ecsâm*, *âlem-i havâdis* şekillerinde de ifâde edilen kâinâtı yâhut mahlûkât ve mevcûdât âlemini, mecazlar âlemi olarak kabûl eder. "*El-mecâzu kantaratu'l-hakîkati.* (Mecâz, hakîkatın köprüsüdür.)" töresözü ise îkâz etmektedir ki, mecazlar âlemi bir köprüdür ve mutlakâ bu köprüden hakîkatlar âlemine geçilmesi gerekir.

Bu hususta temâşânın bir gâyesi de, bu gölgeler âlemindeki varlıkların ve hâdiselerin, hakîkatlar âlemindeki hangi hakîkî varlıkların ve hâdiselerin izdüşümleri olduğu üzerinde düşünmektir. Bu, esâsında Platon'un "idealar âlemi"ndeki hakîkatların, bir bakıma İbnü'l-Arabî'nin dilinde "a'yân-ı sâbite" şeklinde yorumlanmasıyla dikkat çekilen törelî bir nazariyedir. Hakîkat alanıyla (Çapraz, 2021, ss. 116-117; Çapraz, 2022) alâkalı olarak

gelişmesi gereken bu şuur, temâşânın tahakkukunda tahkîkın ehemmiyetini de göstermektedir.

3.2. Cemâlullâhı Görmek

Şehâdet âleminde beden gözünün gördüğü güzellikleri, kalb gözünün cemâlullâh *-Allâh'ın cemâli-* olarak yorumlaması, temâşâyâ dönüşmüş bir bakışın bir neticesidir. Aksi takdirde bu gâye ve gayretten yoksun, kuru ve ölü bir bakıştan Allâh'ın cemâlini görüş *-rü'yet-i cemâlullâh-* çıkmaz.

Yûnus Emre'nin

Biz sevdük 'aşık olduk sevildük ma'sûk olduk

Her dem yeni dirlikte bizden kim usanası

mısrâlarındaki aşk ve muhabbete kaynaklık teşkil eden temâşâ, cemâlullâha şâhid olabilmek için işiyâkiyle ve sûflerin "hûş-der-dem" *-her bir nefeste aynı aynalık-* tâbîr ettikleri hâlet-i rûhiye içerisinde her âna mahsus nakışlara şevki tükenmeyen yeni bakışlarla elde edilebilir. Çünkü, yaratılış serencâmında her ânın cemâlullâhtan alıp yansıttığı pay ve her ânın güzelliği *-hüsn ü âm-* özeldir ve mutlakâ ayrı ayrı temâşâ edilmelidir.

3.3. Kâinâtın Töresini Anlamak

Temâşânın temel bir gâyesi de *fitratullâh*, *âdetullâh* ve *sümmetullâh* mefhumlarıyla ifâde edilen yaratılışın ezeli, sâbit ve değişmez kânunlarını kavramaya, anlamaya ve anlatmaya çalışmaktır. Ezel-ebed hattında işleyen ilâhî töreyi, yâni türeyiş ve türevlenişin dâimî kânunlarını farketmek, görmek, idrâk etmek ve hâsılı bunlar üzerine fikir teâtisinde bulunmak, temâşâ cyleminin aslı unsurlarıdır. Zîrâ, özünde temâşâ, kâinat kitâbının kevnî âyetlerini görmek ve okumak, mevcûdâtın oluş ve işleyiş töresi üzerinde taakkul etmek demektir. Meselâ

"Halaka's-semâvâti bi-ğayri 'amedin teravnehâ ve elkâ fi'l-arzi revâsiye en temâde bikum ve besse fi'hâ min-kulli dâbbeh ve enzelnâ mine's-semâ'i mâ'en fe enbetnâ fi'hâ min-kulli zevcin kerîm. (Allâh, gökleri görebileceğiniz direkler olmaksızın yarattı; yeryüzüne de, sizi sarsmasın diye sâbit dağlar yerleştirdi ve orada her türlü canlıyı yaydı; gökten de yağmur indirip orada her türden güzel ve faydalı bitki bitirdik.)" (Lokmân, 10)

âyetinde göklerden yeryüzüne, dağlardan canlılara, yağmurlardan bitkilere kadar, yaratılış ve türeyiş töresine dâir ipuçlarını görmek mümkündür.

Şüphesiz, bu töreyi anlayabilmenin bir yolu da *hikmet* ve *hikmetullâh* yâni “ilâhî-ezelî hüküm” üzerine tefekkür etmekten geçmektedir. Bu ise, ezeli hikmetin geçici gölgeler dünyâsındaki tecellilerini görmeye çalışmak ve de bunları ezeli bir hükmün muktezâları olarak kabûl etmekle mümkündür. Kezâ, mutlak töre'nin son kitâbı Kur'ân'ın vahyî âyetlerini dinlemek yâhut okumak ve bu âyetler üzerinde tefekkür etmek de, hikmeti sâhibinin kelâmından anlayabilmenin en sahih ve en emin yolu sayılır:

“*Zâlike mimmâ evhá ileyke Rabbuke mine'l-hikmeti...* (Bunlar, Rabb'inin sana vahyettiği bazı hikmetlerdir...)” (İsrâ, 38)

“*Elif lâm mîm...* Tilke âyâtü'l-kitâbi'l-hakîm huden ve rahmeten li'l-muhsinîn. (Elif lâm mîm... Bunlar, hikmet dolu Kitâb'ın, iyilik yapanlara bir hidâyet ve rahmet olarak indirilmiş âyetleridir.)” (Lokmân, 1-3)

3.4. Geçmişten İbret Almak

Ezelden ebede dâimî bir hâlde seyreden kâinâtın oluş-bozuluş-diriliş nizâmı dâiresinde varlıkların, insanların ve cemiyetlerin bozuluş süreçlerinden ders ve ibret çıkarmak gerekir. Her şeyde olduğu gibi, bunların da kevn ü fesâd kânunlarına tâbi olduğunu göz önünden ayırmamalı, değerlendirmeleri ezeli takdir ve tâyin çerçevesinde her şeyin bir mukadder ve muayyen sonu olduğunu hesâba katarak yapmalıdır. Zîrâ, âkil ve bâliğ insan böyle bir temâşâ ile mükellef ve mes'ul tutulmaktadır:

“*Kul lâ-ya'lemu men fi's-semâvâti ve'l-arzi'l-ğaybe illa'llâh ve mâ-yeş'urûne eyyâne yub'asûn. Beli'd-dâreke 'ilmuhum fi'l-âhireti bel hum fi's-sekkîn minhá bel hum minhá 'amûn. Ve kâle'llezîne keferû e izâ kunnâ turâben e innâ lemuhlacûn. Lekad vu'idnâ házâ nahmu ve ábâ'unâ min-kablu in házâ illâ esâtîru'l-ervelîn. Kul sîrû fi'l-arzi fe'nzurû keyfe kâne 'âkıbetü'l-mucrimîn.* (De ki: “Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allâh bilir; onlar öldükten sonra ne zaman diriltileceklerinin de farkında değildirler.”. Âhîret -gününiün gerçekleşeceği- hakkında bilgi -peygamberler aracılığı ile- onlara peş peşe gelmiştir; fakat onlar bu konuda şüphe içindedirler; daha doğrusu onlar âhîretten yana kördürler. İnkâr edenler dediler ki: “Biz ve babalarımız toprak olmuş iken mi, gerçekten bizler mi -diriltilip- çıkarılacağız? Andolsun, bizler de bizden önce babalarımız da bununla tehdit edilmiştik; bu, öncekilerin masallarından başka bir şey değildir.”. De ki: “Yeryüzünde dolaşın da suçlu günahkârların sonlarının nasıl olduğuna bir bakın.”) (Neml, 65-69)

Beşeriyetin muayyen kânunları dâiresinde, kavimlerin, benzeri sebeplere bağlı olarak tekerrür eden benzeri âkıbetlerinden hareketle insanların,

cemiyetlerin ve milletlerin mukadder sonları üzerinde tedebbür etmek, beşerî âleme yönelen târihî temâşânın temelini teşkil eder. Yine aynı çerçevede, Allâh'ı, âyetlerini ve Peygamberleri yalanlayanların fecî âkıbetlerini düşünmek, peygamberlerin kıssalarından ibret hisseleri çıkarmak dînî-târihî temâşânın başlıca gâyeleri arasındadır. Bu husûsiyetiyle temâşâ, târih bilimine de en temel usûlünü vermektedir.

“Kul sîrû fi'l-arzi summe'nzurû keyfe kâne 'âkubetu'l-mukezzibîn. (De ki: “Yeryüzünde gezin dolaşın da -Peygamberleri- yalanlayanların sonu nasıl olmuş, bir görün.)” (En‘âm, 11)

ve benzeri âyetlerde müşâhede edildiği üzere, önce *seyr -temâşâ-* ve hemen ardından da *nazar -bakış-* tavsiye edilmektedir. Yâni, nazar, ancak seyr ü temâşâya bağlı bir eylem olarak ortaya çıkabilir.

3.5. Allâh'ın İhsânına Şükretmek

Kâinâtı ve âlemleri temâşâ, Allâh'ın sonsuz yaratma kudreti ile sayısız nîmetleri karşısında insânın acziyet ve ihtiyaç hâlini gösterir. Temâşâ eylemi netîcesinde elde edilmesi umulan hikmet, kişiyi Allâh'a şükretmeye ve hamd u senâda bulunmaya sevkeder. Bu minvalde, Lokmân Hakîm'e hikmet verilisinin hikmeti de şu âyette açıkça beyân edilmektedir:

“Ve lekad âteynâ Lukmâne'l-bikmete eni'skur li'llâh ve men yeşkur fe innemâ yeşkuru li-nefsih ve men kefera fe inne'llâhe Ğaniyyun Hamîd. (Andolsun ki biz Lokmân'a ‘Allâh'a şükret’ diye hikmet verdik; kim şükrederse, ancak kendisi için şükretmiş olur; kim de nankörlük ederse, bilsin ki Allâh, en zengindir, övülmeye en lâyıktır.)” (Lokmân, 12)

Allâh'a şükreden kimse, kendisi için şükretmiş olur; yâni böylece nîmetlerin devâmını ve ziyâdeleşmesini te'mînat altına almış olur. Zîrâ öyle buyurulmaktadır:

“Ve iz te'ezzene Rabbukum le'in şekertum le-ezûdennekum ve le'in kefertum inne 'azâbî le-şedîd. (Hani, Rabb'iniz, “Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nîmetimi artırırım; eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azâbım çok şiddetlidir.” diye duyurmuştu.)” (İbrâhîm, 7)

Denilebilir ki, şükre ve şükürün daha da artmasına vesîle olan temâşâ, sâdik, sahih ve sâlih temâşâdır; bu, nîmetin artmasına da vesîle olur. Aksi hâlde, küfrân-ı nîmete mâni olamayan temâşâ, hakîkî değildir, ebedî azâba da sebebiyet verir.

4. Temâşâ Usûlleri

Temâşâ ve seyirin insandaki hakîkî merkezi kalbdir; göz ve kulak gibi bedenî duyu merkezlerinin topladığı veriler, kalbde doğrulanıp yorumlandıktan sonra bir nazari mâhiyete ulaşabilir. Dolayısıyla denilebilir ki, nazarın ve nazariyâtın neşv ü nemâ bulduğu yer, kalbdir.

“Efe lem-*yesîrû* fi'l-arzi fe tekûne lebum kulûbun ya'kulûne bihâ ev âzânun yesme'ûne bihâ fe innehâ lâ-ta'me'l-*ebsâru* ve lâkin ta'me'l-*kulûbu*'lleti' *fi's-sudûr*. (Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun; -*dolaştılar, ama ibret almadılar*-, çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalbler -*kalb gözleri*- kör olur.)” (Hacc, 46)

âyeti de açıkça beyân etmektedir ki, hakîkî temâşâ beden gözüyle ve ten kulağıyla değil, ancak kalb gözüyle ve cân kulağıyla yapılabilir.

Bunun üzerine, törelî temâşâ usûllerinin başlıcalarından şöylece bahsetmek mümkündür:

4.1. Taakkul

ʿAkl masdarından türemiş olan *taʿakkul*, sâdece beşerî-insânî bir donanım olarak verilen akılı kullanarak kâinattaki kevnî âyetlere bakıp onların gidiş-dönüşleri, onların seyri ve sîreti üzerinde düşünmek, akletmek demektir. Taakkul, daha ziyâde cismânî-bedenî uzuvların görme, işitme, koklama, tatma, dokunma gibi duyuyla elde ettiği verilere dayanan bir kavrama temâşâsına işâret etmektedir ki bu özelliğiyle “akl-ı meʿâşın akletmesi” şeklinde de tanımlanabilir.

“Ayak bağı, köstek” anlamındaki *ʿikâl* kelimesiyle kökteş olan *ʿakl* kelimesinin zımnında da bir “bağ, bağlama” anlamı bulunmaktadır. Bundan hareketle denilebilir ki, taakkul, “illiyet töresi düstûrunca varlıklarla varlıklar, varlıklarla hâdiseler ve hâdiselerle hâdiseler arasında bağ kurma ve kâinatta var olan şeyler arasındaki bağı görme temâşâsı”dır.

Temâşâ, taakkul eylemini tam mânâsıyla “akıl yürütmek” deyiminde kavramaktadır; yâni, bu bakımdan taakkul, “akılla yürüyüşe çıkmak, akılı izlemek, akil delilleri yürüyüşün ve izlemenin kılavuzu yapmak” demektir.

4.2. Tefekkür

Fiker kökünden türemiş olan *tefekür*, akılla birlikte, zamân içinde kesbedilen ilmi ve tecrübeyi de kullanarak düşünmektir. Tefekkür, aklın maddî verilerden ziyâde, kavramlar ve kelimelerle gerçekleştirdiği düşünme eylemidir. Tefekkürün, aklın konuşmasına dayanan bu mantıkî-lisânî mâhiyeti, onun bir konuşma temâşâsı olduğuna işâret eder.

Denilebilir ki, tefekkür, *akl-ı me‘âşın* yanında *akl-ı me‘âdın* da devreye girerek akletmeye başladığı temâşâ mertebesidir.

4.3. Tefakkuh

Fıkıh masdarından türemiş olan *tefakkuh*, kalbin îmân -ve *îkân*- derecesinde kavrayıp anlaması demektir. Tefakkuh, kalb gözünün görmesine ve cân kulağının işitmesine bağlı olarak gelişen “kalb aklının bir anlama temâşâsı”dır.

“*Ve lekad zere'nâ li-cehennem kestran mine'l-cinni ve'l-ins(i) lehum kulûbun lâ-yefkahûne bihâ ve lehum a'yunun lâ-yubsrûne bihâ ve lehum âzânun lâ-yesme'ûne bihâ ulâ'ike ke'l-en'âmi bel hum adall ulâ'ike humu'l-ğâfilîn.* (Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık; -*zîrâ onların*- kalbleri vardır ama onlarla kavrayamazlar, gözleri vardır ama onlarla göremezler, kulakları vardır ama onlarla işitemezler; onlar, hayvanlar gibidirler, hattâ daha da sapkındırlar; işte asıl gâfiller onlardır.)” (A‘râf, 179)

âyetindeki “*lâyefkahûne*” kelimesi etrâfında örülen anlam duvarı da göstermektedir ki tefakkuh eylemi için sâdece beden gözü ve ten kulağı yeterli değildir.

4.4. Tezekkür

“Anmak, hâtırlamak, yâd etmek” anlamlarındaki *ziker* kökünden türemiş olan *tezekkür*, geçmişte yaşamış ve yaşanmış olanları anarak, hâtırlamaya çalışarak, yâd ederek düşünme temâşâsıdır. Tezekkür temâşâsı, bir bakıma, mâzînin tecrübeleriyle hâle -*şimdiki zamâna*- bakma, târîhe bakışla tahsîl edilen ibret nazarıyla geleceği görmeye çalışma gâyelerine yöneliktir.

Yine aynı çerçevede, *tahattur* ise, bir “hâtırlama ve gözde canlandırma temâşâsı”dır. Tezekkür şahsî geçmişten ziyâde ictimâî mâzîye yönelir; fakat, tahattur ise bizâtihî şahsî yaşanmışlıklara ve tecrübelere dâir hâtırlayışlarla meydâna gelir.

“Anmak > anlamak” eylemleri muvâcchesinde yorumlanacak olursa denilebilir ki, tezekkür ve tahattur, aynı zamanda bir “anarak anlama temâşâsı”dır.

4.5. Teemmül

Tezekkür ve tahattur geçmişe bakarken *teemmül* temâşâsı geleceğe yönelir; *zîrâ, emel* kökünden türemiş olan teemmül, temel anlamı itibâriyle “emel beslemek, beklenti içerisinde olmak” demektir. Yâni, teemmül bir “beklenti temâşâsı”dır.

“Hayâl kurma, muhayyilede canlandırma” anlamlarına gelen *tahayyül* ise, daha ziyâde teemmül gibi, gelecekte yaşanması arzûlanan şeylere ve âtîden beklentilere dâir olmakla birlikte, geçmişe duyulan bir hasretle mâzîde kalan güzel tecrübelerin hayâl gözünde yeniden canlandırılmasını da sağlayan hayâlî bir temâşâdır.

Geçmişe âit tecrübeler, geleceğe dâir beklentileri şekillendirir; dolayısıyla, teemmül ve tahayyülün zemîninde tezekkür ve tahatturun bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu meyanda, tahattur ve tahayyülün, tezekkür ve teemmüle nazaran daha san'atkârâne temâşâlar olduğunu söylemek de siyâkusibâkın muktezâsına muvâfık düşer.

4.6. Tedebbür

“Arka, geri, kış, son” anlamlarına gelen *dübbür* masdarından türemiş olan *tedebbür*, *-taakkul ve tefekkürün üzerine-* kâinâtın gidişinin âkıbeti ile ebedî dönüşün varacağı nokta üzerine düşünmektir. Bu minvalde, gerçeklerin arka yüzüne bakmaya, hâdiselerin arkasını görmeye çalışarak hareket etmeye, arkadan gelecek olanları yâni geriden gelenleri hesâba katmaya, varlığın ve hayâtın sonu üzerine düşünmeye tedebbür denir. Bu anlamlarıyla tedebbür, âdetâ “tedbîrin temâşâsı”dır.

Kezâ, tedebbür, ikbâlin yanında idbârı da hesâba katan; yâni, her başlangıcın bir sonu, her yükselişin bir düşüşü, her gelişin bir dönüşü, her doğumun bir ölümü olduğunu gören bir temâşâdır.

4.7. Tasfiye

Safvet ve *safâ* *-arılık, duruluk-* köklerinden türemiş olan *tasfiye*, bir tasavvuf istilâhı olarak, dünyevî-beşerî hâdiselerin saldırgan hücumlarından aklı durultmak, kalbi nefsin bedenî-şhevî isteklerinden arındırmak demektir. Mecâzî anlamıyla, kalb gözünün âşikâren görmesine ve gönül aynasının berrakça yansıtmasına mâni olan mânevî kirleri, tozları, pasları ortadan kaldırmak demektir, tasfiye.

Tasavvuf kelimesinin kökenine dâir bir görüş de, onun *safvet*, *safâ*, *sâf* ve *tasfiye* kelimeleri ile alâkalı olduğunu ileri sürmektedir; buna göre tasavvuf, kişinin kendi iç dünyâsında kalbini arıtma, temizleme, saflaştırma eylemi ve hareketidir. Dolayısıyla, tasavvuf da bir temâşâ yolu sayılır ki bu yol ancak kalb gözüyle görülebilir ve bu yolda ancak kalb gözü yordamıyla yürünebilir.

4.8. İfâde – İstifâde

Temâşâ eyleminde, hem bir taraf ifâde ederken diğer taraf istifâde etmiş sayılır, hem de ifâde eden taraf aynı zamanda da istifâde etmiş sayılır. Hoca

ile talebesi *-yâhut ustâd ile çırağı-* temâşâyâ çıktıklarında, talebe hocasını tâkîb eder, izler ve bu izleme netîcesinde hocasının nazar-ı dikkatlerinden, âlemlere nasıl bakılabileceğini ve kâinâtın akışında kevnî-tabîî hâdiselerin nasıl yorumlanabileceğini belleyip öğrenir. Kezâ, bir temâşâ sürecinde, talebe hocasından, elde edilen nazariyelerin nasıl ifâde edileceğini, nasıl anlatılıp aktarılacağını ve de bir metne nasıl dönüştürüleceğini de belleyip öğrenmiş olur. Bu anlamda hoca, âlemleri, kâinâtın akışını, hayâtı ve hâdiseleri izlerken talebesi ise bütün bunlara ilâveten hocasını da izler; işte bu, kelimenin tam anlamıyla bir temâşâdır.

5. Temâşâ Ahlâkı ve Üslûbu

5.1. Allâh'ın Adıyla Başlamak

Temâşânın, birlikte yürüme ile başlayıp birlikte bakma-görme-izleme ile devâm eden ve mahsûlünü ise “söz” olarak veren bir eylem olduğunu hâtırla(t)mak yerinde olur. Törelî Türk Edebiyatı'nın şâhceserlerinden biri olan *Kutadgu Bilig*, töreyi anlamaya ve anlatmaya çalışan bir töre kitabı olarak

Bayat atı birle sözüğ başladım

Törütgen İgidgen Keçürgen İdim

mısrâlarıyla başlamaktadır. Bu beyitte, fitrat-hilkat sürecinin, Allâh'a âit “yaratıp türetme” (Törütgen), “besleyip yaşatma” (İgidgen) ve “öldürüp göçürme” (Keçürgen) eylemleri ile hulâsa edilişi görülmektedir ki esâsında bununla temâyüz eden şeyin “töre” olduğunu söylemek yanlış olmaz. Burada, töre'nin Allâh'a âit olduğu (İdi) bildirilirken, bir taraftan da söze *-ve her türlü eyleme-* Bayat *-Kadîm-* Allâh'ın adıyla başlanması gerektiği ifâde edilmektedir. Bu, mutlak mânâda töreyi yaratan Allâh'ın, kâinâtın (t)özlü töresini beşerî mânâda da insanlara öğrettiği kâmil kitâb *Kur'ân*'ın da söze başlama üslûbudur: *Bismillâhırrahmânırrahîm...*

Temâşâyâ, yâni okumaya, düşünmeye, konuşmaya, yazmaya tüm kâinâtı yaratan Allâh'ın adıyla, Allâh adına ve Allâh için başlamak gerekir; zîrâ, “töreyi insanlara anlatmak” şeklinde özetlenebilecek olan nübüvvet-risâlet-tebliğın son halkası da öyle başlamış idi:

‘İkra’ b’ismi Rabbike’llezî halak. Halaka’l-insâne min-‘alak. İkra’ ve Rabbuke’l-ekrem. Ellezî alleme bi’l-kalem. ‘Alleme’l-insâne mâ lem-ya’lem. (Yaratan Rabb’inin adıyla oku. O, insânı ‘alak’tan -aşlanmış yumurtadan- yarattı. Oku! Kalemle öğreten, insana bilmediğini öğreten Rabb’in, en büyük kerem -cömertlik- sâhibidir.)” (Alak, 1-5)

5.2. Allâh'ın Öğrettiği Şekilde Eylemek

Allâh, Hazret-i Âdem'i yaratınca ona mevcûdâtın ve eşyânın isimlerini öğretti. Törelî temâşânın esâsı da kâinâtı Allâh'ın öğrettiği isimler vâsıtasıyla anlamaya, yorumlamaya çalışmaktır. İnsan, önce varlıkların isimlerini, sonra da onların sıfatlarını ve fiillerini öğrenerek bir dil yâhut mantık nizâmı kurar. İnsâna sunulan dil-mantık kâbiliyeti çerçevesinde nizâmî temâşâ usûlleri teşekkül eder. Aşağıdaki âyetlerde, temâşânın bu lisânî-mantikî mâhiyeti çok veciz bir şekilde beyân edilmektedir:

“Ve ‘alleme Âdeme'l-esmâ'e kullehâ summe ‘arazabum ‘ale'l-melâ'iketi fe kâle enbi'ünî bi-esmâ'i hâ'ulâ'i in kuntum sâdıkîn. Kâlü subhâneke lâ 'ilme lenâ illâ mâ 'allemtenâ inneke ente'l-'Alîmu'l-Hakîm. Kâle yâ Âdemu enbi'uhum bi-esmâ'ihim felemmâ enbe'ebum bi-esmâ'ihim kâle e lem ekul lekum innî a'lemu ğaybe's-semâvâti ve'l-arzi ve a'lemu mâ tubdûne ve mâ kuntum tektumûn. (Ve -Allâh- Âdem'e bütün isimleri öğretti; sonra bunları meleklere gösterip “Sözünüzde sâdık iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” dedi. “Seni tenzih ederiz; bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur; en tam ilim ve en kâmil hikmet sâhibi şüphesiz sensin” cevâbını verdiler. “Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir.” dedi; onlara bunların isimlerini bildirince de “Ben size Göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle ben bilirim; sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de yine ben bilirim.” demedim mi!” buyurdu.)” (Bakara, 31-33)

Kezâ, insâna *Kur'ân*'ı ve okumayı, töreyi, törelî temâşânın aslını, usûlünü ve temâşâdan tahsîl edilen şeyleri sözle beyan ve ifâde etmeyi de Allâh öğretir:

“Er-Rahmân. ‘Alleme'l-Kur'ân. Halaka'l-insân. ‘Allemehu'l-beyân. Eş-şemsu ve'l-kameru bi-husbân. Ve'n-necmu ve'ş-şeceru yescudân. Ve's-semâ'e refe'ahâ ve vaza'a'l-mûzân. Ellâ-te'tğav fi'l-mûzân. Ve ekîmu'l-vezne bi'l-kusti ve lâ-tuhsiru'l-mûzân. (Rahmân. Kur'ân'ı öğretti. İnsânı yarattı. Ona beyânı -düşünüp konuşarak açıklamayı- öğretti. Güneş ve ay, bir hesâba göredir -hareket etmektedir-. Otlar ve ağaçlar -Allâh'a- secde ederler. Göğü yükseltti ve ölçüyü -dengeyi- koydu. Ki ölçüde haddi aşmayın. Ölçüyü -ve tartıyı- adâletle yapın, terâziyi eksik tutmayın.)” (Rahmân, 1-9)

Bu âyette zerreden küreye bir temâşâda nelere dikkat edilmesi gerektiği hakkında da mühim ipuçları bulunmaktadır.

5.3. İstikâmet Sâhibi Olmak

Hakikat tahsîliyle dopdolu, töreli bir temâşâ için, yürünecek yol ile o yolda yürüyecek yolcunun dosdoğru, yürüyüşün ise dimdik olması gerekmektedir; yâni, yol dâim, yolcu kâim olmalıdır. Bu minvalde, Allâh'ın *Kur'ân*'da öğretip bellettiği ilk duâ, yol-kılavuz ilişkisi üzerinedir; kul, Allâh'tan kendisine dâimâ dosdoğru yolu göstermesini, kendisini de o yolda kâim ve dosdoğru tutmasını niyâz etmektedir:

‘İbdine’s-sırâta’l-mustakîm. (Bizi dosdoğru yola ilet.)” (Fâtiha, 6)

Aynı şekilde, şu âyetlerde de dosdoğru yolda dosdoğru yürümenin ehemmiyetine işâret edilmekte, insânı görme ve işitme duyuları ile bu duyuların topladıklarını yorumlayan kalb ve gönülle donatanın ancak Allâh olduğu beyân edilmektedir:

‘E fe men yemişî mukibben ‘alâ-vechihî ehdâ emmen yemişî seviyyen ‘alâ-sırâtin mustakîm. Kul huve’llezî enşe’ekum ve ce’ale lekumu’s-sem‘a ve’l-ebşâra ve’l-ef’ideh kalîlen mâ teşkurûn. (Şimdi *-düşününün-*, yüzüstü kapanarak düşekalka yürüyen mi daha doğru gider, yoksa dosdoğru yolda dimdik yürüyen mi? De ki: “Sizi yaratan, size işitme duyusu, gözler ve kalbler veren O’dur; ne de az şükrediyorsunuz!”) (Mülk, 22-23)

5.4. Temâşâyâ Kendinden Başlamak

Bilhassa sûfilerin hadîs-i şerîf isnâdıyla sıklıkla dile getirdikleri bir töresöz *-kelâm-ı kibâr-* var: *‘Men ‘arefe nefsehû fekad ‘arefe Rabbehû.* (Kendini tanıyıp bilen, Rabbini tanıyıp bilir.)”. Temâşâda beklenen şey, kâinattaki tecellileri vâsıtasıyla Allâh’a ulaşmaya çalışan kimsenin, bu töresözü kendine düstûr edinerek yola kendi özünden hareketle çıkmasıdır.

Bu bağlamda tasavvuf ıstılâhâtı arasında yer alan ve “sâlikin, kendi kalbini gözetmesi, gönlünden geçenleri müşâhede altında tutması ve kalbine Allâh’ın da dâimî sûrette nazar ettiği şuûrunu taşıması” anlamına gelen *murâkabe* eylemi, Allâh’ın *Rakîb* isminin de bir tezâhürü sayılmaktadır. Zirâ, Rakîb, öncelikle “kullarını gözeten ve kullarının kalb gözlerine nazar eden Allâh” anlamına gelmektedir ki bu, murâkabenin de esâsında çift taraflı bir temâşâ olduğuna işâret etmektedir.

Kendine has maddî ve mânevî vasıfları hakkıyla bilmeyen, bedenî özellikleri kadar kalbî ve mizâcî özelliklerini tanımayan kimse, kendisini o vasıflarla yaratıp donatan Allâh’ın yaratma kudretini de idrâk edemez, dolayısıyla, Allâh’ın yarattıklarını da hakkıyla temâşâ edemez, görüp tanıyamaz. Yâni,

insan, etrâfına bakmadan önce kendi özüne yönelmeli, kendi özünde olan biteni izlemeden etrâfında olan biteni seyre dalmamalıdır.

5.5. İstircâ‘ Şuûrunu Korumak

“*Innâ lillâhi ve innâ ileyhi râci‘ûn.* (Şüphesiz biz Allâh’a âidiz ve muhakkak ona dönücüleriz.)” (Bakara, 156), “*Summe ileynâ turce‘ûn.* (Sonunda bize döndürüleceksiniz.)” (Enbiyâ, 93) ve “*Kullun ileynâ râci‘ûn.* (Hepsi de bize dönücülerdir.)” (Enbiyâ, 93) âyetlerini kendisine kılavuz edinen kimse, sonunda Allâh’a dönecek olmanın dâimî şuûruyla hâline, tavrına ve eylemlerine istikâmet verir; buna, “istircâ‘” denir.

Temâşâ da istircâ‘ hâlet-i rûhiyesi ve şuûruyla yapılmalıdır. Zîrâ, tüm varlıklar dâimî bir dönüş hâlinindedir; doğan güneş batmakta, dallarda yeşeren yapraklar kuruyup dökülerek toprakta çürümekte, doğan hayvanlar ölmekte ve hâsılı “*Kullu şey’in yerci‘u ilâ-aslibî.* (Her şey aslına rüçû‘ eder.)” fehvâsınca her şey aslına dönmektedir. Buna karşılık, kışın ölen tabîat bahar mevsiminde dirilmekte, sabahleyin kaybolan yıldızlar geceleyin tekrar çıkmaktadır; ibret budur ki, ölen insanlar da tekrar diriltileceklerdir. Temâşâ sâhiplerine düşen şey ise, bakışlarını fânî *-geçici-* ve râci‘ *-dönücü-* olan her şeyde gizli ve sırlı bulunan cemâlullâha *-O’nun yüzüne-* yöneltmeleridir:

“*Ve lâ-ted‘u ma‘a’llâhi ilâhen âhara lâ ilâhe illâ huve kullu şey’in hâlikun illâ vecheb lehu’l-hukmu ve ileyhi turce‘ûn.* (Allâh ile birlikte başka bir tanrıya tapıp yalvarma; O’ndan başka ilâh yoktur; O’nun yüzünden *-zâtından-* başka her şey yok olacaktır; hüküm O’nundur ve *-sonunda-* siz O’na döndürüleceksiniz.)” (Kasas, 88)

Temâşâ, bizâtilî kendisi de fânî ve râci‘ olan insânın, yaratılmış olan her şeyde Hâlik olanı araması, fânî olan her şeyde Bâkî olana bakması ve ölücü olan her şeyde Hayy olanı görmesidir.

5.6. Temâşâyı Tevâzu ile Yapmak

İnsan, âlemler içindeki yerini bilmeli, kendisi ile kâinâtın diğer varlıkları ve diğer insanlar arasındaki sınırları tanımalı, ona göre hareket etmelidir. Âlimler, filozoflar, san’atkârlar için bu duruş ve bu tavır daha da belirleyici bir husûsiyet arz etmektedir; zîrâ onlar, daha hassas temâşâlar ile kâinâtı yorumlayan insanlar olarak bu üslûba daha fazla riâyet etmelidirler. Kur’ân’da insâna yapılan tavsiyeler de bu yöndedir:

“*Ve lâ-temşi fi’l-arzi merahâ inneke len-tabrika’l-arza ve len-tebluğ’a’l-cibâle tûlâ.* (Yeryüzünde böbürlenerek yürüme; çünkü sen, aslâ yeri yaramazsın ve boyca da aslâ dağlara erişemezsin.)” (İsrâ, 37)

Zîrâ, insan *-tüm mânevî kıymetlerine rağmen-* bedenen sınırlı bir varlıktır; dağlardan yüksek, denizlerden derin, çöllerden geniş, nehirlerden uzun değildir. Kur'ân'da kendisine hikmet verildiği bildirilen Lokmân'ın, oğluna tavsiyesi de aynı minvaldedir:

“Ve lâ-tusa‘ir haddeke ve lâtemşi fi‘l-arzi merahâ inne‘llâhe lâ-yuhibbu kulle muhtâlin fehûr. Ve‘ksid fi-meşyike ve‘ğzuz min-savtik inne enkere‘l-asvâti le-savtu‘l-hamûr. (Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme; çünkü Allâh, övünüp kibirlenen hiç kimseyi sevmez. Yürüyüşünde tabîî ol; sesini alçalt, şüphesiz, seslerin en çirkini -anurmadır- eşek sesidir!)” (Lokmân, 18-19)

İnsanoğlunun yeryüzündeki tüm eylem ve davranışlarında olduğu gibi, temâşâ da tam bir tevâzu hâliyle yapılmadığında, kendisini sâdece beş duyu uzvunun yönlendirmesine teslim eden aklın, elde ettiği bilgilere güvenerek kibirlenip böbürlenmesi tehlikesi baş gösterir. Akıl, kalbin kılavuzluğunda vicdan, ahlâk ve îmân ile kemâle ermediğinde sâhibini her türlü tehdit ve tehlikenin kaynağı hâline dönüştürebilir. Bunun sonu da tam bir hüsrandır:

“E fe lem-yesîrû fi‘l-arzi fe yenzurû keyfe kâne ‘âkıbetu‘llezîne min-kablihîm kânû eksere minhum ve eşedde kuvveten ve âsâren fi‘l-arzi fe mâ aġnâ ‘anhum mâ kânû yeksibûn. Felemmâ câ‘ethum rusuluhum bi‘l-beyyinâti ferihû bimâ ‘indehum mine‘l-‘ilmi ve hâka bibim mâ kânû bihî yestehzi‘ûn. (Onlar yeryüzünde dolaşarak kendilerinden önce gelenlerin âkıbetlerinin nasıl olduğuna bakmadılar mı; onlar kendilerinden daha çoklardı ve daha güçlülerdi ve onların yeryüzündeki eserleri daha üstündü; fakat, kazanmakta oldukları şeyler onlara bir fayda vermemişti. Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, sâhip oldukları bilgi ile şımardılar -ve onları alaya aldılar-; sonunda alaya almakta oldukları şey kendilerini sarıverdi.)” (Mü‘min, 82-83)

5.7. Dâvet Dilini Kullanmak

Temâşânın en temel gâyelerinden biri de Rabb'in yolunu göstermek ve hakîkatı teblîğ ederek Hakk'a çağırmaaktır. Bu dâvette kullanılacak dil ve üslûp *-Hazret-i Peygamber'e hitâben-* şu âyette hulûsa edilmektedir:

“Ud‘u ilâ-sebîli Rabbike bi‘l-hikmeti ve‘l-mev‘izati‘l-haseneti ve câdilhum bi‘lletî hiye absen inne Rabbike huve a‘lemu bi-men dalle ‘an-sebîlihî ve huve a‘lemu bi‘l-mulbedîn. (-Ey Muhammed!- Rabb'inin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücâdele et; muhakkak senin Rabb'in, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir; O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.)” (Nahl, 125)

Anlaşıldığı kadarıyla dâvetin *hikmet* ve *mev'iza -va'z-* dili ile *cedel -mücâdele-* üslûbuyla yapılması istenmektedir. Kâinâtın yaratılışındaki hikmet ve gâyeyi anlatmak, Hakk'ı tanımama ve hakîkatı bilmemenin dünyevî ve uhrevî hayattaki netîceleri husûsunda va'z u nasîhat yoluyla ihtar ve îkazlarda bulunmak, tüm bunları da doğru, yararlı ve güzel bir fikrî tartışma üslûbuyla yapmak temâşânın esâsını teşkîl etmelidir.

5.8. Gaybetten Kaçınmak

Gaybet -gybet- alanına, yâni *-beş duyu uzvunun elde ettiği veriler gibi-* aklın beslendiği en temel kaynakların âciz ve kifâyetsiz kaldığı bilinmezlik alanına dâir mevzûlarda beşerî bir dille kesin ifâdeler kullanmaktan kaçınmak gerekir.

“Ve lâ-tekfu mâ leyse leke bihî ‘ilm inne’s-sem‘a ve’l-basara ve’l-fu‘âde kullu ulâ’ike kâne ‘anhu mes’ûlâ. (Hakkında hiçbir bilgi sâhibi olmadığı şeyin peşine düşme; çünkü kulak, göz ve kalb, bunların hepsi ondan sorumludur.)” (İsrâ, 36)

âyetinin de îkâz ettiği üzere, hakkında hiçbir bilgi ve tecrübe sâhibi olunmayan hususlarda fikir beyân etmekten de uzak durmak îcâb eder.

6. Temsilden Temâşâya

Temsil, bir mevzûu, bir husûsu misal getirerek, teşbih yoluyla örneklendirerek anlatmak, anlaşılır kılmaktır. Temsîl üslûbunun özünde, muhâtabın gözünde bir canlandırma yapma gâyesi bulunduğu söylenebilir; bu özelliğiyle temsil, muhâtabta fikrî-hayâlî bir temâşâ sağlamaktadır.

Misal yâhut mesel getirerek anlaşılır kılma üslûbunun en törelî hâlini evvelâ Kur’ân’da müşâhede etmek gerekir. Allâh, kendi zâtının, kullarınca bir nebze de olsa anlaşılmasını dilediği *Nûr Âyeti*’nde, ayrıca misallerin insanlar için verildiğini, bununla birlikte, her şeyi hikmetleriyle en iyi bilen in ise kendisi olduğunu beyân etmektedir:

“Allâhu nûru’s-semâvâti ve’l-arz meselu nûrihi ke-mişkâtin fi hâ musbâh el-musbâhu fi-zucâcel ez-zucâcetu ke-ennehâ kevkebu durriyyun yûkadu min-şeceratin mubâraketin zeytûnetin lâ şarkıyyetin velâ ğarbiyyetin yekâdu zeytuhâ yudî’u velev lem-temseshu nâr nûrun ‘alâ-nûr yehdi’llâhu li-nûrihi men yeşâ’ ve yadribu’llâhu’l-emsâle li’n-nâs va’llâhu bi-kulli şey’in ‘alîm. (Allâh göklerin ve yerin nûrudur; O’nun nûrunun misâli, içinde kandil bulunan bir kandilliktir; kandillik billur bir fânus içindedir, o fânus da inciye andıran bir yıldız gibidir; -bu kandil-, doğuya da batıya da âit olmayan, yağı neredeyse âteş değmese bile ışık veren mübârek bir zeytin ağacından yakılır; -bu-, nûr üstüne nûrdur;

Allâh, dilediğini nûruna eriştirir; Allâh insanlar için misaller verir; Allâh, her şeyi hakkıyla bilendir.)” (Nûr, 35)

Hem bizâtihi bir temsil getiren ve hem de temsîlin muhâtabına işâret eden bu âyetin yanında, temsil getirerek beyân etmenin niyet ve gâyesine işâret eden şu âyetler de göstermektedir ki, temsil, akleden ve tefekkür eden insanlar içindir; yâni, getirilen misallerden en iyi şekilde ilim, irfan ve fikir sâhipleri istifâde edebilirler:

“*Lev enzelnâ háze'l-Kur'âne 'alâ-cebeline-ra'eytebû háşi'an mutesaddi'an min-haşyetillâh ve tilke'l-emsâlu nadribuhâ li'n-nâsi le'allehum yetefekkerûn.* (Şâyet biz bu Kur'ân'ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allâh korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün; biz, işte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.)” (Haşr, 21)

“*Meselu'llezîne'ttebazû min-dûni'llâhi evliyâ'e ke-meseli'l-'ankebût ittebazet beytâ ve inne evbene'l-buyûti le-beytu'l-'ankebût lev kânu ya'lemûn. (...)* *Ve tilke'l-emsâlu nadribuhâ li'n-nâs ve mâ-ya'kuluhâ ille'l-'âlimûn.* (Allâh'tan başka varlıkların dostluğuna sığınanların durumu, örümceğin durumuna benzer; örümcek, -ağım- kendine bir yuva edinir; ama yuvaların en çürüğü de örümcek yuvasıdır; keşke bilselerdi. (...)) Biz, işte bu misalleri insanlara getiriyoruz; ama bunları, -bikmet sâhibi- âlimlerden başkası kavrayamamaktadır.” (Ankebût, 41-43)

Nihâyî noktada aklın kavrayışını ve kalbin anlayışını hedeflese de, temsil, ilk aşamada insanların gözlerine ve kulaklarına hitâb eder. Bu durum

“*E lem-tera keyfe daraba'llâhu meselen kelimeten tayyibeten ke-şeceratin tayyibetin asluhâ sâbitun ve fer'uhâ fi's-semâ'.* (Allâh'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sâbit ve dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti.)” (İbrâhîm, 24)

“*Yâ eyyuhe'n-nâsu duribe meselun fe'stemi'û leh inne'llezîne ted'ûne min-dûni'llâhi len-yahlukû zubâben velevi'ctem'û leh ve in yeslubhumu'z-zubâbu şey'en lâ-yestenkzûbu minh za'ufe't-tâlibu ve'l-matlûb...* (Ey insanlar! Size bir misal verilmektedir; dinleyin onu: Allâh'tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar; hattâ sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan geri alamazlar; isteyen de âciz, kendinden istenen de...)” (Hacc, 73)

âyetlerinde de pekâlâ müşâhede edilebilir.

Denilebilir ki, misallerin göz ve kulaklardan akıl ve kalblere intikâlini hedefleyen temsil, bu gâyesini *-başta tiyatro olmak üzere-* tüm sahne san'atlarında da bir mihver olarak koruyagelmıştır. O kadar ki, Türk sahne ve temâşâ san'atlarında *temsil*, tiyatro karşılığında da kullanılmaktaydı. Meselâ, Azerbaycan'ın ilk tiyatro yazarlarından Mirza Fethali Ahundzade'nin komedi türündeki altı tiyatrosu, *Temsîlât* adı altında kitaplaştırılmış idi. Türkiye'de de son zamanlara kadar *piyes* ve *müsâmere* kelimelerinin yanında *temsil* de tiyatro kelimesini karşılamaktaydı.

Tiyatro üzerinden temsîl ile teori *-nazariye-* ve hattâ teoloji *-ilâhiyat-* arasında bir münâsebet kurmak gerekirse, bu münâsebetin, “soyut kavramlar ile mânevî mevzûların maddî-beşerî boyutlarda daha anlaşılabilir kılınması” gâyesi etrâfında şekillendiğini ileri sürmek mümkündür. Bir başka ifâdeyle, *-Nûr Âyeti'nin de işâret ettiği gibi-* tenzihî hakikatların teşbih yoluyla ifâde edilmesinin, temsîl üslûbuna kaynaklık ettiği de söylenebilir.

Öte yandan, hikmet ve tasavvuf mektebinin âlemler tasavvurunda âlem-i ervâh *-rublar âlemi-* ile âlem-i ecsâm *-cisimler âlemi-* arasındaki mertebe, “âlem-i misâl” *-latif nüümüneler, enmûzececler, misaller âlemi-* olarak adlandırılır. Âlem-i misâli mekân tutmuş olan latif hakikatların, âlem-i ecsâmda ancak temsiller vâsıtasıyla kavranabileceği farzedilmektedir. Ezcümle anlaşılmalıdır ki, temsîlin temel gâyesi, madde ile perdelenmiş olan âlem-i misâli dünyâ sahnesinde beşerin göz ve gönül idrâkine temâşâ ettirmektir.

7. Temâşâ Mekânları

Esas gâyesi Hakk'ı arayıp tanımak olan temâşâ eyleminde Allâh'ı muayyen bir mekânda yâhut belirli bir yönde aramanın yersiz oluşunu beyân eden şu âyet, bilhassa törelî edebî metinlerde sıklıkla kullanılmaktadır:

“Ve li'llâhi'l-meşriku ve'l-mağribu fe eynemâ tuvellû fe semme veçhu'llâh inne'llâhe vâsi'un 'alîm. (Doğu da Allâh'ındır, batı da; nereye dönerseniz Allâh'ın yüzü -zâtı- oradadır; şüphesiz Allâh, -lûtfu- sınırsız geniş olandır, hakkıyla bilendir.)” (Bakara, 115)

Aslına bakılırsa, bu âyet insanlar için büyük bir müjdeyi ifâde etmektedir; zîrâ, Allâh tüm mekânları kuşatıp sarmıştır, o yüzden de O'nun lûtf u ihsânıyla her ân ve her yerde karşılaşmak mümkündür. Dahası, ilâhî sıfatların ve fiillerin bir aynası sayılan kâinat, Allâh'ın, kendisini temâşâ edebilmeleri için kullarına ihsân ettiği uçsuz bucaksız bir mekândır.

Mekânın, hem aklî-fikrî hem de rûhî-bed'î tecrübenin inkişaf ve tekâmülünde en müessir unsurlardan biri oluşu, mütefekkirlerin, sûflerin, san'atkârların, şâirlerin (Karakuş, 2024, s. 206), içlerinde bulunan sevk-i

tabîilerinin de yönlendirmesiyle, temâşâ mekânlarına dâir daha dikkatli ve seçici olmalarını sağlamıştır. Bu mekân arayışında, fânî dünyâ mekânının -*yâhut vatanının*-, ezeli-aslî vatani hâtırlatıcı temel bir vasfı da hâiz olmasının chemmiyeti büyük olsa gerektir.

Kevnî -*kozmojik*- mânâda, yatay âlemden dikey âlemlere, Arş'dan Arş'a kadar her yer temâşânın mekânı sayılır. Maddî-bedenî temâşânın sıhhati, evveleminde beş duyu uzvunun açık ve faâl bir hâlde bulunmasına bağlıdır. Bu nokta-yı nazardan, temâşâ eylemi için, görüş ufku engin, manzarası geniş ve açık alan vasfını taşıyan yerlerin müteber sayıldığını, kapalı mekânlarda ise hakikî mânâda bir temâşâdan bahsedilemeyeceğini söylemek yanlış olmaz.

Öte yandan, mânevî temâşâ, zamandan ve mekândan münezzeh rûhî bir tecrübe olduğundan, onun için mekânın açık olma şartı yoktur. Ancak, hakikî sûfilerin, dervişlerin, gönül erlerinin inzivâ, uzlet ve tecerrüd için yine de dağları, tepeleri ve yüksek yerleşim yerlerini tercih ettiklerini ayrıca hesâba katmak gerekir.

Aklî temâşâ yoluyla ilim tahsili için töreli medreselerin kurulduğu yerlere dikkat edilecek olursa, tabîî manzaraya hâkim, gökyüzünün râhatlıkla seyrine imkân tanıyan havası berrak mekânların kullanıldığı görülecektir. Rasadhâne kurmak için tâyin ve tesbît edilecek beldelerde de bu özellikler aranmaktaydı. Zîrâ töreli nazarla ilim, gökyüzü ile yeryüzü arasında mevcut alâkaları tesbît etme temâşâsıydı.

Medreselerin, *Sahn-ı Semân* adında da yaşayan, *sahn* denilen umûma açık müşterek alanları, gezinti ve seyir bahçeleri ilmî temâşâ için en münâsip yerlerdi. Avluda *eyvân* adı verilen yazlık derslikler, yüksek kemerli yapılarıyla gökyüzünü müşâhedeye de elverişli mekânlardı. Sahnlar ve eyvanlar ilmî, felsefî nazariyelerin münâzara edildiği, tartışıldığı, tâliplerin ve meraklıların istifâdesine sunulduğu sahnelerdi.

Sahne, misâllerin ve mesellerin temsîl edildiği, seyirlik temâşâ oyunlarının ve -*o bağlamdaki tâbiriyle*- temsillerin sergilendiği, hayâta dâir nazariyelerin oyunlarla münâzara edildiği mekânların -*günümüzde dahi kullanılan*- ismiydi. Arapça *sahne* kelimesi, “gösterim mekânı, seyretme yeri, teorileri örneklendirme alanı” anlamında Yunanca *theatron* (> tiyatro) kelimesini karşılamak üzere kullanılmaktaydı.

Sahneler, oyuncuların seyircileri gördüğü, seyircilerin de oyuncuları canlı bir şekilde doğrudan görebildiği, işitebildiği, onların heyecanlarını yakından hissedebildiği tam temâşâ mekânları olması yönünden özel bir konuma sâhiptir. Bununla birlikte, bilhassa açık hava sahnelerinin, açık hava tiyatrolarının temâşânın hakikî mâhiyetini temsîl ettiğini belirtmek gerekir.

Ezcümle, temâşâ kavramında mündemiç “birliktelik, işteşlik” anlamının sahne yâhut tiyatro mekânlarında hakîkî kisvesiyle tezâhür ettiği, âşikârdır.

[Sahn – Sahne –Tiyatro]

Sahn (*orta / meydan / açık alan*) ⇒ Sahne ⇒ Tiyatro

Büyük âlemdeki tabîatın küçük birer misâlini hânelerin yâhut sarayların avlularında temsîl etmek gâyesiyle, *bahçe* yâhut *has bahçe* tasavvuru ve tanzîmi, bu bahçelerin zamanla ilmî münâzaraların, nazarî münâkaşaların, edebî musâhabelerin cereyân ettiği temâşâ mekânlarına dönüşmesine de imkân sağlamıştır. Hasbahçelerde sultanların iştirâkiyle tertîb edilen ilmî, nazarî, edebî temâşâlar ayrıca “dîvân” tâbîriyle de nitelenmekteydi.

Görüldüğü üzere, tabîatı doğrudan duyacak ve hissedecek şekilde açık alanlarda yapılması esâsına dayanan törelî temâşâ, ilim, felsefe ve san‘at nazariyâtının inkişâfına ve tekâmülüne de zemin teşkil etmiştir. Kışlık, kapalı, iç mekânların da yazlık, açık alanlardaki temâşâların hissini verebilmesi için, duvarların ve tavanların tabîatı hâtırlatır bir şekilde tezyîn edilip süslendiğini söylemek mümkündür. Kezâ, kapalı mekânlara ve sohbet odalarına, dâimâ akar durumda çeşmeler yaptırılması, kafeslerde kuşlar beslenmesi, iç mekânların çeşitli güzel kokularla güzelleştirilmesi gibi uygulamaların bir bakıma bu gâyeye hizmet ettiği düşünülebilir.

8. Temâşâ Yolları

Bir hocanın, mürşidin yâhut ustâdın birlikteliğinde, yoldaşlığında ve kılavuzluğunda çıkılan yürüyüş ve temâşâ yolları, bağlamlarına göre farklı isimlerle anılabilir. Bu çerçevede, yolcusunu tekâmül ettiren seyr ü temâşâ yolu meslek, mezhep, mektep, tarîk(at), şerîat, sırât, silk gibi kelimelerinin yanında, usûl, tarz, üslûp, istikâmet, yön, semt, hatt, çizgi, minval gibi kelimelerle de ifâde edilmektedir. Kezâ, günümüzde ekol, okul gibi kelimeler de aynı dâirede ve benzeri amaçlarla kullanılmaktadır.

Temâşâ, bakma, görme, kulak verme, gezinme, yürüyüş yapma gibi tabîî açık hava eylemlerinin yanında çeşitli mahfil ve meclislerde şifâhî veyâhut kitâbî olarak ilmî, irfânî, felsefî, edebî muhtevâlî musâhabeler, mübâhaseler, müşâvereler, müzâkereler, mutâlaalar, münâzaralar, münâkaşalar yoluyla birlikte dinleme, konuşma, anlatma, okuma, yazma eylemleriyle hayâtiyetini devâm ettirir. Bu anlamda temâşâ, hayâtın her ânına ve her alanına sirâyet edebilen en ihâtalı nazarî eylemdir.

Temâşâ yolları, hem hoca-talebe, ustâd-çırak, mürşid-mürîd, kılavuz-yolcu gibi, iyi bilenle yeni öğrenenlerin ve hem de bir dostluk, yoldaşlık

ve meslektaşlık hukûku çerçevesinde bir arada yol yürüyenlerin müşâhede yoluyla birbirlerini tâkîb edip izledikleri mecrâlardır.

Hâtîme

Felsefe nedir? Denilebilir ki felsefe, birlikte izleme, birlikte düşünme, birlikte konuşup tartışma ve sonuca birlikte varmaya çalışma eylemlerinin netîcesinde gelişen şifâhî ve kitâbî bir mantık edebiyâtından ibârettir. Yâni, felsefe, bir nazar ve temâşâ edebiyâtıdır, nazariyeler manzûmesidir. Temâşâ kavram-kelimesi etrâfında böyle bir nazarî temâşâdan hâsıl olan netîceleri maddeler hâlinde şöylece hulâsa etmek mümkündür:

⁰ Arapça *temâşâ* kelimesi Farsça'da *temâşâ* hâlini almış ve öylece de Türkçe'ye geçmiştir. Temâşâ, *yürümek-gezmek*, *bakmak-görmek* ve *izlemek* eylemlerinin kesişim alanında yer alan *seyr* kavramına karşılık gelmektedir. Zîrâ, yürümekten murâd izlemek, gezmekten murâd görmektir.

¹ Temâşâ, Peripatetikos ekolüne yâni Meşşâî mektebine mensûb olanların yapmayı bir usûl edindikleri nazarî-felsefî eylemin adıdır. Buna mukâbil, sâdece nazarî-felsefî değil, her türlü temâşânın da *-lûgat anlamından hareketle-* bir Meşşâî eylemi sayılabileceğini söylemek gerekir.

² Temâşâ, Yunanca'da ise *theoria-theatro-theologia* (*teori-tiyatro-teoloji*) kavramlarının kesişim alanını ifâde eden bir kelimedir. Temâşâ, tiyatro ve teori kelimelerinin her ikisini birden aynı anda karşılayan tek Türkçe kelimedir; yâni, temâşâ hem tiyatro ve hem de teori demektir. Tüm teorilerin kaynağı teolojiktir; zîrâ, teoriler, ilâhî kânunları beşerin idrâkine anlatma çabasının ürünleridir. Kezâ, evren, tüm teolojik teorilerin izlenebildiği en büyük açık hava tiyatrosudur.

³ Tabîat bilimlerinden beşerî bilimlere, riyâzî bilimlerden nazarî bilimlere, aklî bilimlerden naklî bilimlere, felsefeden tasavvufa, mantıktan şiire, mîmârîden mûsikîye törelî ilim, fikir ve san'at nazariyelerinin neredeyse tamâmı temâşâ merkezi etrâfında şekillenir. Evren büyük bir *sahn* yâhut *sahandır*, bu nazariyelerin hepsi bu sahandan beslenmektedir; kezâ, evren büyük bir *sahne*dir, bu nazariyelerin hepsi bu sahnenin izlenmesiyle meydâna çıkmıştır.

⁴ Temâşâ, Allâh'ın kâinattaki tecellîlerini bakıp görmek için yürüyüp gzmektir. Temâşâ, "*Kulle yevmin huve fî-se'n*. (O, her an *-yeniden-* yaratıştıdır.)" (Rahmân, 29) âyeti mîsdâkınca ilâhî tecellîlerin oluşunu ve akışını "Bakalım, arkasından ne gelecek?" edâsıyla "hayret makâmı"nda izlemektir. Ezcümle denilebilir ki, sûfiyâne nazarla temâşânın makâmı hayrettir.

⁵ Cibâlî'nin "Her nakış ister özge bir bakış." düstûruyla yapılan tözel ve özel izlemelere, temâşâ denmektedir. Zîrâ, âlem her nev'î şahsına münhasır sonsuz nakışlar bütününden ibârettir, her yeni anda ve yeni nakışlarla yeniden yaratılma hâindedir.

⁶ Temâşâ, kâinâta hem beden hem de kalb gözüyle bakmaktır; temâşâ, parçanın bütüne bakmasıdır, kâinâtın bir parçası olmanın şuûruyla bütününi görmeye çalışmasıdır.

⁷ Kubbeden habbeye yaratılışın töresini ve türeyişin nizâmını hulâsa eden Kur'ân, birçok âyetinde temâşânın töresini, gâyesini, usûlünü ve üslûbunu da göstermektedir. Bu âyetler, âdetâ kevnî âyetleri *-delilleri-* doğru okuyabilmenin kılavuzlarıdır.

Bu hulâsanın ardından, böyle bir temâşâdan hâsıl olan bâzı teklifleri de dile getirmek yerinde olacaktır:

⁰ Baştan başa tüm eğitim-öğretim teşkilâtlarını alâkadâr eden müfredat esasları, gâye, usûl ve üslûp çerçevesinde bu temâşâ ilkelerine uygun olarak yeniden şekillendirilmelidir.

¹ Okul öncesi eğitimden yüksek öğretim seviyesine kadar her kademe okullar, etrâfa hâkim, ufku geniş ve manzarası açık mekânlarda kurulmalı; bahçeleriyle, avlularıyla ve iç mekânlarıyla tam temâşâyâ müsâit mîmârî özelliklere sâhip bulunmalıdır. Okulların bünyesindeki derslikler ile eğitici, öğretici ve araştırmacı odaları da temâşâyâ elverişli olacak şekilde konumlandırılmalıdır.

² Okullarda derslerin, mevsimine göre gökyüzüyle, yeryüzüyle ve tabiatla bedenî duyuları doğrudan temâsa geçirebilecek açık mekânlarda yapılabilmesine imkân sağlanmalı, bu, teşvik de edilmelidir.

³ Talebeler, fitrat, hilkat ve töre mevzûlarında hassâsiyetle şuurlandırılmalı, kendilerinin büyük kâinâtın birer parçası ve de en vasıflı unsurları olduğu husûsunda tâlim ve telkinlerde bulunulmalıdır.

Velhâsıl, temâşâ, Aliya İzzetbegoviç'in "Gökyüzünün talebesi olmayan, yeryüzünün muallimi olamaz." vecizesinin mazmûnuna uygun bir gâyede, kulluk şuûruyla yürüyüp gezmek, bakıp görmek, kevnî, tabîî, beşerî hâdiseleri tâkîb edip izlemek ve bu minvalde de yorumlayıp anlatarak aktarmaktır. Temâşâ, ancak bu takdirde hakîkî ilim, fikir, san'at ve edebiyat eserleriyle mücessem hâle gelebilir.

KAYNAKÇA

- Ahundzade, M. F. (1988). *Komediler (Temsilât)*. Yavuz Akpınar (Haz.), İzmir: Ege Üniversitesi.
- Aristoteles. (2021). *Poetika –Şiir Sanatı Üzerine–* (9. Baskı). A. Çokona & Ö. Aygün (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Bolay, S. H. (1996). *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (6. Baskı). Ankara: Akçağ.
- Brockett, O. G. (2000). *Tiyatro Tarihi*. İ. Bayramoğlu (Ed.). Ankara: Dost.
- Cebecioğlu E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (2. Baskı). İstanbul: Anka.
- Ceyhan, S. (2011). Tecellî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 40 (s. 241-243). İstanbul.
- Çapraz, E. (2021). *Bedriddin ile Zöbra –Bir Şeyh Bedreddin Kurmacası–*. İstanbul: Kapı.
- Çapraz, E. (2022). Hakikatın Hikâyesi, Hikâyenin Hakikatı: Bir Hakikat Alanı Olarak Türk Halk Hikâyeleri. E. C. Öztürk & M. E. Erkaya (Ed.), *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi 12 Şubat 2022 –Bildiriler–* (s. 87-99). Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Dağlar, A. (2022). Edebî Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı. E. C. Öztürk & M. E. Erkaya (Ed.), *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi 12 Şubat 2022 –Bildiriler–* (s. 100-115). Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Hâkim et-Tirmizî. (2019). *Kur'an ve Sünnetteki Misaller -El-Emsal mine'l Kitâbi ve's Sünne-*. Ercan Urcan (Çev.), İstanbul: Risale.
- İbn Sînâ. (2020). *Kitâbu'ş-Şifâ –Poetika-Şiir– (Şiir Sanatı Üzerine)*. F. Özpilavcı (Neş.&Çev.&İnc.). İstanbul: Litera.
- Karakuş, E. (2024). Yahya Kemal'in Şiirlerinde Mekân. V. Şahin (Ed.), *Şiirde Mekân Mekânda Şiir –Tanzimat'tan Günümüze Türk Şiirinde Mekân Poetiği Üzerine–* (s. 187-210). Ankara: Akçağ.
- Kaya, M. (2004). Meşşâiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 29 (s. 393-396). Ankara.
- Koç, T. (2009). *İslâm Estetiği*. İstanbul: İSAM.
- Nutku, Ö. (1985). *Dünya Tiyatrosu Tarihi* (Cilt I-II). İstanbul: Remzi.
- Kutluer, İ. (1994). Düşünme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 10 (s. 53-57). İstanbul.
- Pignarre, R. (1991). *Tiyatro Tarihi –Histoire du theatre–*. P. Kür (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Platon. (2019). *Phaidros*. A. Çokona (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.

- Platon. (2021). *Şölen–Dostluk* (21. Baskı). S. Eyüboğlu & A. Erhat (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Sevengil, R. A. (1959). *Eski Türklerde Dram San‘atı*. İstanbul: Maarif.
- Şahin, O. (2013). İlmî Seyahatler Perspektifinden Biyografik Metinlerdeki Prestij İmgelerine Genel Bir Bakış. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/26, 525-538.
- Türkan, A. (2023). *Erdemli İnsan Modeli –Kişisel Gelişim–*. İstanbul: Kitapyurdu.
- Uludağ, S. (2002). Keşf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 25 (s. 315-317). Ankara.
- Uludağ, S. (2006). Müşâhede. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 32 (s. 152-153). İstanbul.
- Uludağ, S. (2009). Sefer. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 36 (s. 298-299). İstanbul.
- Uludağ, S. (2010). Sülûk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 38 (s. 127-128). İstanbul.
- Yeşilyurt, T. (2023). *Rü‘yetullah -Akıl Âyinesinde Cemâlullah’ı Seyreylemek-* (2. Baskı). İstanbul: İnsan.

Törelî Türk Edebiyatı'nda İlm-i Akâid: Türk Töresinin İnşâsında İnanç Esasları 6

Emrah Bilgin¹

ÖZ

İslâm dîninin inanç esaslarını ihtivâ eden ilim olan akâid ilmi, Törelî Türk Edebiyatı'nın konu ettiği başlıca unsurları içermesi bakımından büyük bir öneme sâhiptir. Bu temel ilim, inanç esaslarının derinlemesine açıklanmasını sağlayarak törenin edebî ifadesine de yön vermiştir. Akâid ilminin rehberliğiyle şekillenen töre, edebiyât yoluyla aktarılırken *akâid-nâme*, *tevhîd*, *esmâ'ü'l-hüsna*, *esmâ-i nebî*, *mûcizât-ı nebî*, *mîrâc-nâme/mîrâciyye*, *şefâ'at-nâme* ve *almâl-i kıyâmet* gibi türlerde anlam bulmuştur. Akâid ilminin Türk töresinin inşâsındaki rolü ve edebî yansımalarının ele alındığı bu çalışma, bu türlerin inanç temelli muhtevâlarını tetkik ederek Türk töresinin itikâdî esaslarla nasıl desteklendiğini ve edebiyâtın bunu ne şekilde işlediğini değerlendirmektedir. Araştırmada, “Akâid ilmi, Türk Edebiyatı'nda törenin aktarımında nasıl bir rol oynamıştır?” sorusu temel alınarak edebî türlerin içeriksel bir analizi yapılmıştır. Ayrıca îmân ve inanç temellerine de istinâd eden törenin, edebiyât aracılığıyla nakledilirken akâid ilminin etkisiyle nasıl bir derinlik kazandığı ortaya konulacaktır. Türk töresinin manevî unsurlarını anlamaya yönelik olan bu çalışma, Törelî Türk Edebiyatı'na dâir literatüre özgün bir katkı sunmayı maksat edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Törelî Türk Edebiyatı, Akâid, Manzûm İtikâd Metinleri, Edebî Türler, Akâid-nâme.

Giriş

Türk Edebiyatı, târih boyunca toplumun dînî ve irfânî yapısının bir aynası olarak mühim bir rol oynamıştır. “Edebî Töre” çatısı ve “Törelî Türk Edebiyatı” adıyla isimlendirilen üst başlık altında yer alan edebî geleneklerin ve bu geleneklerdeki eserlerin bir yandan Türk toplumunun töresini ve yaşam biçimini yansıttığı; bir yandan ise İslâmî esasları ihtivâ ettiği görülmektedir.

1 Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi, bilginemrah@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7221-8573>

İslâmî ilimler içerisinde *tefsîr, fıkıh, hadîs ve kelâm* gibi ilimlerin yanı sıra *akâid* ilmi de önemli bir yerdedir. Törelî Türk Edebiyatı, tüm İslâmî ilimlerle olduğu gibi akâid ilmi ile de derin bir ilişki içerisinde. Zîrâ Türk milletinin irfânî ve mânevî âleminin teşkilinde töre, yalnızca bir gelenekler bütünü değil; ayrıca toplumun yaratılış, düzen ve adâlet anlayışını biçimlendiren ilâhî bir yasa şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifâde ile töre, Türklerin târih boyunca benimsediği toplumsal nizâmın ve ahlâkî normların temelini oluşturmuş; İslâmiyet'in kabûlüyle birlikte dînî bir derinlik kazanarak daha geniş bir anlam dünyasına kavuşmuştur.

Edebî eserlerde akâid ilmine dâir unsurların aktarım biçimleri, töre ve inanç arasında bir köprü görevi üstlenmiş, toplumun dînî ve ahlâkî temelleri bu eserler aracılığıyla pekiştirilmiştir. Bu nedenle, Törelî Türk Edebiyatı'nda akâid ilminin incelenmesi, sâdece edebiyâtın değil aynı zamanda toplumsal yapının ve dînî anlayışın nasıl şekillendiğini anlamak için de mühim bir adım olacaktır.

Çalışmada Türk töresinin ve İslâmî inanç esaslarının törelî edebiyâta nasıl yansdığı incelenecek ve bu ilişki üzerinden Türk toplumunun irfânî yönden inşasına dâir tesbîtlere değerlendirilecektir. Diğer bir deyişle Türk töresinin teşekkül ve naklinde önemli bir yerde bulunan Türk Edebiyatı'nın akâid ilmini nasıl ele aldığı konu edilecektir. Türk Edebiyatı'nda akâid ilminin rolünü edebî türler üzerinden işleyerek bu ilmin edebiyâtımızdaki târihsel, edebî ve irfânî yansımaları ile Türk töresinin oluşum ve aktarımındaki etkilerini tetkik etmek maksadıyla da yapılan bu çalışmada araştırma sorusu olarak "Akâid ilmi, Türk Edebiyatı'nda törenin aktarımında nasıl bir rol oynamıştır?" cümlesi seçilmiştir. Bu bağlamda "Akâid ilminin Türk töresinin oluşumundaki te'sîrleri nelerdir?", "Türk Edebiyatı'nda akâid ilmine dayalı ne tür temalar öne çıkmaktadır?" veyâ "Törelî şâirler töreyi nasıl ele almış ve akâid ilmiyle nasıl ilişkilendirmiştir?" gibi araştırma problemleri cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Çalışmada ilk önce Törelî Türk Edebiyatı'nın tanımı, kapsamı ve dînî temelleri vurgulanmıştır. Bu bölümde Törelî Türk Edebiyatı üzerine yapılan şümullü çalışmadan (Dağlar, 2022, ss. 100-115) kısaca bilgiler aktarılmış ve edebiyât üzerine îzâhlarla Törelî Türk Edebiyatı'nı oluşturan geleneklerin bir bütün olduğu ifâde edilmeye çalışılmıştır. İkinci başlık altında akâid ilminin edebiyât içerisinde işlenmiş konularından bahsedilmiştir. Üçüncü başlıkta ise Törelî Türk Edebiyatı'nda *akâid-nâme, tevhîd, esmâ'ül-hüsna, esmâ-i nebî, mucizât-ı nebî, mîrâc-nâme/mîrâciyye, şefâ'at-nâme* ve *alvâl-i kıyâmet* olarak tesbît edilen inanç temelli edebî türlerin "Manzum İtikâd Metinleri" başlığında toplanabileceği söylenmiş ve akâid ilminde ele alınan konulardan

istifâde ile meydâna getirilmiş bu edebî türler hakkında mâlûmat verilmiştir. Bu noktada akâid-nâmeler üzerinde durulurken daha önce bu husûsta kitap ve makale çalışmaları yapılmış olduğundan dolayı tekrâra düşmemek için nakledilen bilgiler muhtasar tutulmuştur (bk. Bilgin, 2022b, ss. 157-160; 2022c, ss. 8-19). Bu çalışmanın temel amacı, türlerle alakalı örnek eser veyâ metin ortaya koymak olmadığından sâdece ilgili türlerle alakalı bâzı örnekler belirtilerek bu kısımlar geçilmiştir. Meselâ belirlenen üçüncü ve dördüncü edebî tür olan esmâ'ül-hüsnâ ve esmâ-i nebînin çok sayıda örneği bulunduğundan örnek gösterilmemiş; bunun yerine, bu türlerin hangi konuları içerdiğine dair kısa bir açıklama sunulmuştur.

Türk töresi ve akâid ilmi arasındaki münâsebeti, Törelî Türk Edebiyatı bağlamında inceleyerek bilhâssa edebiyât ve ilâhiyât alanlarına bir perspektif kazandırması umulan bu çalışma, Türk töresinin dînî temellerle nasıl güçlendirildiğini ve bunun edebiyât aracılığıyla nasıl aktarıldığını da ortaya koyarak Törelî Türk Edebiyatı'nın derinlikli bir analizini de takdîm edecektir. Töre çalışmalarıyla ilgilenen bilim insanları ile edebiyât ve ilâhiyât araştırmacılarının istifâdesine arz edilen ve Türk töresinin dînî temellerine dâir derinlemesine bir anlayış sağlayarak Törelî Türk Edebiyatı literatürüne özgün bir katkı yapmayı da hedefleyen bu çalışma; İslâm akâid ilmi, Türk töresi ve Törelî Türk Edebiyatı'nın alt sahalarının literatürleriyle doğrudan ilişkilidir. Her ne kadar örnek metne yer verilirse de metin incelemelerine istinâd eden nitel bir araştırma mâhiyetinde olan bu çalışmada töre ve akâid ilişkisi, tematik ve bağlamsal açıdan da değerlendirilecektir.

1. Törelî Türk Edebiyatı'nın Tanımı, Kapsamı ve Dînî Temelleri

Törelî Türk Edebiyatı, Türk milletinin fitratı ile kadîm törelerinden beslenen bir edebiyât anlayışıdır. *Töre* kelimesi, yaratılışı ifâde eden “törü-mek” (oluşmak) ve “törüt-mek” (yaratmak) köklerinden türemiş olup Allâh'ın yaratma ve yaşatma ilkesine uyumlu bir hayâtı ve toplumsal âhengi temsil etmektedir. Bu edebiyât, insanın fitratı ile kâinât arasındaki bağlantıyı edebî eserler aracılığıyla açıklamayı da amaçlar. Öz itibarıyla *fitrat* (yaratılış), *nizâm* (düzen), *adâlet* (adl), *şer'î hükümler* ve *hakîkati* temel alır. Törelî Türk Edebiyatı, biçimsel ve içeriksel bir tertîbi tâkip eder. Şiir, bu edebiyâtın ana taşıyıcı unsurlarından biridir; çünkü hâfızada kolayca yer eden ve töreyi estetik bir biçimde nakleden güçlü bir araçtır. *Kutadgu Bilig* gibi erken dönem eserler, bu anlayışın somut yansımalarıdır. Törelî Türk Edebiyatı, Dîvân Edebiyatı nazım şekilleriyle nizâmı yansıtırken, Tekke Edebiyatı tasavvufî temalar üzerinden Allâh'a yöneliş işler, Âşık Edebiyatı ise halkın dilinden töreyi ve hakîkati aktarır. Hakikat alanı olarak tanımlanan bir çerçevede, *Hakikat-i Muhammediyye* ve *Levl-i Mahfûz* gibi tasavvufî/kelâmî

kavramlarla bağ kuran Törelî Türk Edebiyatı, yaratılışın ilâhî hikmetlerini, insanın varoluşsal yolculuğunu ve toplumsal nizâmı şifâhî yollarla da ortaya koyar. Her ne kadar Tanzîmat sonrası dönemde gelenekten uzaklaşılsa da modern dönemde Necip Fâzıl, İsmet Özel ve Sezai Karakoç gibi isimler, bu geleneği devam ettirmiş; törenin estetik ve ahlâkî boyutlarını yeniden yorumlamışlardır. Törelî Türk Edebiyatı, sâdece bir edebiyât geleneği değil; aynı zamanda toplumun irfânî ve mânevî mîrâsını aktaran güçlü bir köprüdür. Hem Allâh'ın yaratma kânûnuna hem de mahlûkâtın doğal fitratına uygun bir intizâmî temsil eden töre, İslâm'ın *âdetullâh*, *siînetullâh* ve *fitratullâh* gibi kavramlarıyla da örtüşür; Türk milletinin dînî ve toplumsal hayâtında yol gösterici bir rehber işlevi görür. Allâh'ın yaratma ve yaşatma ilkesini bir ölçü olarak sunan töre; *yaratılış düzeni (nizâm)*, *adâlet (adl)* ve *tüzüğü (hukûk)* kapsar. Bu kavramlar, bireylerin ahlâkî düzeninden başlayarak *sultân-reâyâ* ve *kul-Allâh* ilişkilerine kadar toplumun tüm kesimlerini şâmil bir hiyerarşi oluşturur. Törelî Türk Edebiyatı da bu temeller üzerine kurulu olup şiir ve düzyazılarda törenin dînî temellerini işleyerek bu değerleri dînî, ilmî ve bedîî bir gözle anlatmış; bu vesîle ile Türk milletinin yanı sıra İslâm medeniyetinin ahlâkî ve hukûkî tekâmülüne de katkıda bulunmuştur (Dağlar, 2022, ss. 100-115).

İnsanın uyması gereken yaratılış nizâm ve esasları, edebî eserler içerisinde adı zikredilmemiş olsa da töre üzerinden ifâde edilir. Söz gelimi aşkın töresini anlatan müellifler, bu husûsta bir rehber olmuşlardır. Aşk, törelî edebiyâtın tam merkezinde yer almıştır. Aşkın töresi, bireyin Allâh ile kurduğu mânevî bağdan, sevgi ve muhabbetin toplumsal bir ideal şeklinde yaşama pratiğine kadar farklı düzlemlerde işlenmiştir. Aşk, törenin en saf hâliyle bağdaştırılarak hem ilâhî nizâmın bir yansıması hem de bir olgunlaşma aracı olarak görülmüştür. Törelî müellifler, eserlerinde en çok aşkı ve ahlâkî konu edinirken aşkın dahi ahlâkından bahsetmişlerdir. Misâlen Şeyh Gâlib'in (ö. 1799) müseddesindeki;

“Ey dil sen o dildâra lâyıık mı değilsin yâ

Da'vâ-yı mahabbetde sâdıık mı değilsin yâ

Özrü nedir Azrâ'nın Vâmık mı değilsin yâ

Bu gam ne gezer sende aşık mı değilsin yâ” (Kalkışım, 2013, s. 197).

bendi ya da Avnî mahlasıyla şiirler yazmış olan Fâtih Sultân Mehmed Han'ın (ö. 1481);

“Ağılasa aşık belâ-yı hecr ile nâılân olup

Gözlerinden akan anun yaş yerine kan olup” (Doğan, 2006, s. 25).

beyti ile başlayan gazeli bu husûsa açıklayıcı iki meseldir. Bu mesele, Âşık Edebiyatı'nda ise Âşık Hüdâyî (ö. 2001) tarafından şu dörtlük ile ifade edilmiştir:

“Gönül çalamazsan aşkın sazını

Ne perdeye dokun ne teli incit

Eğer çekemezsen gülün nazını

Ne dikene dokun ne gülü incit” (Kılıç, 1998, s. 44).

Edebiyatımızda aşkın ifâdesi pek çok metinde *âşık-ma'sûk-rakîb* üzerinden anlatılmıştır. Şâirler, aşklarının yüceliğini söylemede mîzânın diğer kefesinde bir başka varlığa ihtiyâç duymuşlar ve buna da *rakîb* demişlerdir. Bu durum, Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983) tarafından;

“Ey düşmanım, sen benim ifâdem ve hızsımsın;

Gündüz geceye muhtaç, bana da sen lazımsın!..” (Kısakürek, 2012, s. 438).

mısrâları ile belirtilmiştir. Dîvân, Tekke ya da Âşık Edebiyatı'nda da rakîbe dâir pek çok şiir, beyit veyâ dörtlük yer almaktadır. Bu bahiste başka bir örnek ise sevgilinin güzellik unsurlarına dâir şiirler üzerinedir. Âşık Edebiyatı'nda Ercişli Emrah (ö. ?) tarafından hüsn-i ta'lîl sanatının ustalıklarla kullanıldığı bir dörtlükte ma'sûkun güzellik unsurlarından boyu, güzelliği ve yanağı isim verilmeden şöyle zikredilmiştir:

“Salındı bahçaya girdi

Çiçekler selâma durdu

Mor menekşe boyun burdu

Gül kızardı hicâbınman” (Cunbur, 1990, s. 502).

Dîvân şiirinde de *bahçe*, bahârın hiç bitmediği ve sevgiliye âit güzelliklerin toplandığı bir yerdir. Bu husûsa çok sayıda örnek tesbît edilebilir. Bir örnek olarak Şeyhî'nin bir gazelinde yüzdeki güzellik unsurları şu şekilde söylenmiştir:

“Ne haber virdi sabâ zülf-i perîşânun için

Ki benefşe kara yaslı görünür anun için

Neyiçün baş açar u el götürür serv ü çenâr

Ki du'â eyleyeler kadd-i hurâmânun için

Lâle bâk itdi yüzün gül yanağın reşkenden

Gonçe çâk itdi kabâ la'l-i düir-efşânun için" (Biltekin, 2018, s. 160).

Tüm bunlarla birlikte, esâsında 1839 yılından sonraki dönemle ilgili de bir iki söz söylemek gerekir. Tanzîmat Fermâmı'nın îlân edildiği bu yıl, edebiyât ve toplumda büyük bir dönüşüm sürecinin başlangıç noktası olarak görülür. Bu târihten sonraki süreçte, töreden ve gelenekten kopuş eğilimleri başlamış ve hattâ bu kadîm kavramlara yönelik eleştiriler artmıştır. O dönemde gelenekten tamâmen bağımsız bir tavır takınanların yanı sıra geleneği kısmen sürdüren isimler de bulunmaktaydı. Ancak, daha önceki dönemlerde olduğu gibi geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalmak bir kâide olmaktan çıkmış ve bu durum, Batılı akımlara teveccüh edilmesine zemîn hazırlamıştır. Bu değişim, sâdece edebiyâtta değil törelî irfânın birçok alanında özden uzaklaşmalara yol açmıştır. Söz konusu dönüşümün etkisi, edebî metinlerdeki karakter temsillerinde dahi görülmektedir. Özellikle âşık tipi, bu tahavvülün en bâriz yansımalarından biridir. Keçeci-zâde İzzet Mollâ'nın (ö. 1829) şu beyti, bu değişimin bir örneğidir:

"Ben usanmam gözümün nûru cefâdan amma

Ne kadar olsa cefâdan usanır cândır bu" (Ceylan & Yılmaz, 2005, s. 588).

Keçeci-zâde'nin beyti, bu tahavvülü çarpıcı bir biçimde ortaya koyarak Tanzîmat sonrası edebiyâtın gelenekten kopuş sürecine dâir bir örnek sunmaktadır. Bu beyitte âşığın sevgiliden gelen eziyet karşısındaki duruşu, geleneksel aşk anlayışından belirgin bir şekilde farklılaşmıştır. Gelenekte âşık, sevgiliden gelen cefâları bir nîmet görür ve bu eziyetlere sabır ve tevekkülle katlanırdı. Sevgilinin nâzı, âşığın aşkını ve sadâkatini sınavan bir töre olarak kabûl edilir; âşık bu çileleri, gönlünü sürûra gark eden bir lütuf gibi karşılardı. Ancak Keçeci-zâde İzzet Mollâ'nın beytinde görüldüğü üzere, bu anlayış Tanzîmat dönemiyle birlikte değişmeye başlamıştır. Burada âşık, sevgiliden gelen eziyetlere sınırsız bir sabır göstermekten uzaklaşmış; insanın tabiatında var olan sınırları ve tahammülsüzlüğü dile getirmiştir. Başka bir deyişle âşık tipi, sâhip olması gereken niteliklerden uzaklaşmaya başlamış; yerine cefâya tahammül etmekte zorlanan, daha kırılğan ve bireyci bir âşık tipi ortaya çıkmıştır.

Keçeci-zâde İzzet Mollâ, bu mânâyı ifâde eden beyitler kaleme alan tek şair değildir. Bu dönemle birlikte pek çok şâir, gelenekten uzaklaşarak bireyin insânî zaafalarını ve içsel dünyâsını ön plâna çıkararak bir üslûbu benimsemiştir. Sevgilinin aşk yolunda âşığa verdiği cefâ, artık bir kemâle erme vesîlesi değil tahammülü zorlayan bir imtihan şeklinde görülmüştür. Bu değişim, bir tek aşk muhtevâlî edebî eserlerde değil; aynı zamanda

dönemin içtimâî yapısında ve insan düşüncesinde de kendini göstermiştir. Aslında bu değişim ve dönüşüm, kendini dîvân şiirinde ilk önce Nedîm ile sergilemeye başlamıştır. Söz gelimi;

“Hüsnünü seyreyleyim de gördüğüm yer ol gülü

Gül-sitân olmazsa hammâm olsa da mâni‘ değil” (Gölpınarlı, 1951, s. 308).

beytindeki gibi şâir, mensup olduğu edebiyâtın güzelinin görüldüğü ve güzellik unsurlarının sayıldığı mekâmı değiştirmiştir. Burada sevgili, bir araç olmaktan çıkmış ve amaç hâline getirilmiştir. Hâlbuki Nedîm’e kadarki süreçte mekânlar, yalnızca bir fikri öne çıkarmak veyâ bir mesajı iletmek maksadıyla kullanılan araçlar olarak görülmüştür (Yeşilyaprak, 2023, s. 186). Diğer yandan burada değişimlerin Tanzîmat dönemi ile ilişkilendirilmesinin önemli sebepleri vardır. Nedîm ile birlikte görülen bu değişimler, Tanzîmat dönemi ile birlikte kendini daha şiddetli bir biçimde göstermiştir. Edebî temsillerdeki bu dönüşüm, şâirlerin dünyâ görüşlerindeki değişikliklerle de doğrudan ilişkilidir. Tanzîmat dönemiyle birlikte, Batılı fikir akımlarının etkisiyle insan ve bireyi merkeze alan bir anlayış yaygınlaşmış, aşk ve âşık temsilleri de bu bakış açısında yeniden şekillenmiştir. Geleneğe aşk, ilâhî bir düzenin ve törenin parçası olup sabır, tevekkül ve fedâkârlık gibi hasletler ekseninde ele alınırken bu dönemde aşk; bireyin iç dünyasını ifade eden, insânî zaafarla dolu ve sınırları olan bir duygu hâline gelmiştir.

Törelî Türk Edebiyatı’nın pek çok bahis üzerinden misâllerini arttırmak elbette mümkündür; zîrâ bu edebiyât geleneği, Türk milletinin kendine âit kadîm töresine dayanan geniş bir mânâ dünyasına sâhiptir ve değişik dönemlerde farklı gelenek ve biçimlerle karşımıza çıkmaktadır. Bu edebiyât geleneklerinin farklı biçim, tür ve üslûplarla yazılmış olmasına rağmen ortak bir töre anlayışını yansıttığı görülmektedir. Diğer bir deyişle bu gelenekler; farklı nazım şekilleri, kelime kadrosu ve edebî türlerde eserlere sahiptir. Dîvân şâirlerinin nazım biçimleri ve ince hayâl dünyâlarıyla ifade ettiği hakikatler, tekke şâirlerinin tasavvufî sembollerle açıkladığı manevî yolculukla örtüşmekte, Âşık Edebiyatı şâirlerinin samîmî ve yalın ifâdeleriyle birleşerek törelî bir bütün oluşturmaktadır. Örneğin, dîvân şâirinin bir gazeline sevgiliden gelen cefâyâ tahammül eden âşık tipi, tekke şâirinin tasavvufî seyrinde Allâh’tan gelen her türlü zorluğa rızâ gösteren derviş tipiyle benzeşir. Âşık şâiri ise halk arasında bu hakikati koşmalar ve manzum hikâyelerle aktararak törenin pratik bir yansımasını ortaya koyar. Bütün bu benzerliklerden Dîvân, Tekke ve Âşık Edebiyatı geleneklerinin aslında aynı bütünün farklı parçaları olduğu anlaşılmaktadır. Her biri, törenin farklı bir yönünü ifrânî ve bedîî bir bakış açısıyla ele almakta ve bu sâyede Türk milletinin ahlâkî, mânevî ve toplumsal nizâmını yansıtan bir yapı teşkil

etmektedir. Tôrelî Türk Edebiyatı, bu geleneklerin birleşiminde, Türk milletinin târîh boyunca sürdürdüğü inanç ve yaşam düzenini edebî bir mîras hâline getirmiştir. Bu mîras, her bir edebiyât geleneğinin özgünlüğünü korurken müşterek bir töre anlayışı etrafında birleşen bir irfân hazînesini de temsil etmektedir. Bu hususta bir örnek, son dönemin büyük halk ozanlarından Neşet Ertaş'tan verilebilir:

*“Sabreyle ey gönül, sabırsız olma
Cümleyi gönlüne yâr eden vardır
Darda kaldım diye umutsuz olma
Yoğ iken dünyâyı var eden vardır*

*Öz gönülden bizim yârimiz olan
Sevdâsı sînede nârımız olan
Şu çark-ı dünyâda birimiz olan
Doğup şu cihânı nûr eden vardır*

*Hoş muhabbet güzel olur yârinen
Gâhî bâtın gâhî zâhîr görünen
Türlü türlü irenklere bürünen
Kendin bin bir donda sır eden vardır*

*Mâh cemâl üstünde telin aşkına
Derde dermân olan dilin aşkına
Gariip Bülbül gibi gülün aşkına
Düşüp gece gündüz zâr eden vardır”*

(Parlak, 2013, s. 244).

Birinci ve üçüncü dördlüğü *tevhîd*, ikinci dördlüğü *na'f* ve dördüncü dördlüğü ise *minâcât* olan deyişteki dördlükler, adları geçen türlerin sâdece Dîvân ve Tekke edebiyâtlarında olmadığını da bir isbâtıdır.

Cumhûriyet dönemi Tôrelî Türk Edebiyatı'nda da edebî töreden beslenen çok sayıda isim vardır. Bu dönemde irfânî mîrâsın edebî formlarla birleştirilmesiyle yeni bir ifâde alanı meydana getirilmiştir. Eskinin estetik ve

tematik zenginliklerinden beslenen şâir ve yazarlar, Törelî Türk Edebiyatı'nın ilhâm kaynağı olan töre, ahlâk ve inanç gibi kavramları modern edebiyâtın diline uyarlamışlardır. Bu süreçte törelî unsurlar, ferdî bir üslûpla yeniden yorumlanmış; ayrıca bireysel ve toplumsal meselelerle ilişkilendirilmiştir. Bu dönemin önemli isimlerinden Yahyâ Kemal Beyatlı, eskinin şiir formlarını koruyarak geçmişin estetik zenginliğini modern döneme taşımış; târih ve kültür unsurlarını harmanlayarak töreyi edebî bir derinlikle işleyebilmiştir. Arif Nihat Asya, gelenekten ilhâm alarak töreyi modern biçimlerle harmanlamış; Necip Fazıl Kısakürek ise metafizik derinlik ve îmân ekseninde töreyi bir dünyâ görüşü olarak ele almıştır. Sezai Karakoç, eserlerinde geçmişten devraldığı kültürel sembolleri modern düşünceyle buluşturarak *Diriliş* idealini şekillendirmiştir. İsmet Özel, töre ve kimlik arasında bir bağ kurarak eserlerinde varoluş ve türeyiş temalarını vurgulamış; Cahit Zarifoğlu ve Süleyman Çobanoğlu gibi şairler, gelenekle moderniteyi bir araya getirerek törelî bir perspektif sunmuşlardır. Rasim Özdenören ve Mustafa Kutlu ise hikâyelerinde törenin bireysel ve toplumsal yansımalarını işleyerek bu anlayışı farklı bir türde temsil etmişlerdir. Aynı zamanda dönemin kimi edebî dergileri, bu yaklaşımı besleyen birer platform olmuş, törelî düşüncüyü edebiyâtın merkezinde tutmayı başarmıştır (Dağlar, 2022, ss. 107-114).

2. Törelî Türk Edebiyatı'nda Akâid İlmi ve Akâid İlmiyle Şekillenen Temalar

Mâdemki ilk töz, Allâh'ın "kün" kelâmıdır ve bu söz, *Hakikat-i Muhammediyye*'ye tekâbül etmektedir; öyleyse bu hakikat, bir tek varlığın başlangıcını değil; yaratılışın bütün aşamalarını anlamak için temel bir çerçeve sunmaktadır. *Hakikat-i Muhammediyye*, İslâm düşüncesinde her şeyin özünü teşkil eden ve varlığın sebebi ile yaratılış amacını açıklayan ilâhî bir hakikat olarak önemli bir yere sahiptir. Allâh'ın "kün" kelâmı, mutlak kudretin tezâhürü olup âlemlerin var edilmesini ifâde eder ve insanı îtikâdî meseleler üzerinde derinlemesine düşünmeye sevk eder. Bu kelâm ile *Hakikat-i Muhammediyye* arasındaki ilişki, bireyi salt tevhîd inancını kavramaya değil; bunun yanı sıra yaratılışın anlamını, kulluk bilincini ve varlığın hikmetini yeniden yorumlamaya yönlendirir. Bu kavram, îtikâdî tefekkürün bir yandan metafizik derinliğini, diğer yandan ahlâkî ve dînî rehberliğini ortaya koyarak insanın rûhî gelişimine ışık tutar. İnsanlık, bu kelâm ve hakikatin ışığında yalnızca îmân esaslarını değil; aynı zamanda ilâhî düzenin irfânî ve amelî boyutlarını da kavrayarak nefsânî ve mânevî olgunluğa ulaşma imkânına sahip olur. Böylelikle *Hakikat-i Muhammediyye*, îtikâdî meselelerin dışında birey ve toplumun ilâhî hikmet ile şekillenmesini de sağlayan bir kılavuz olarak karşımıza çıkar.

Törelî Türk Edebiyatı'nın en önemli maksatlarından biri, insanları chl-i tevhdî hâline getirmektir ki bunu da itikâdî ve îmânî istikâmet doğrultusunda ve törenin rehberliğinde yapar. *Tevhdî* türü eserlerin çokça yazılmasının altında yatan temel sebeplerden biri de bu gâyece hizmet etme arzusu olmalıdır. Ayrıca bu edebiyatta bireyin, törelî yoldan sapmadan hareket etmesi önemle vurgulanır. Bu anlayış, Yûnus Emre gibi büyük törelî şâirlerin eserlerinde de açıkça görülmektedir. Söz gelimi şâirin çokça bilinen;

“Bir kez gönül yıkımdusa bu kılduğun namâz degül

Yitmiş iki millet dalı elin yüzin yumaz degül” (Tatçı, 2014, s. 325).

mısralarıyla başlayan şiirinde dile getirdiği mesaj da bu törelî yaklaşımın bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Bu sözler, bireyin töreye uygun hareket etmesinin îmânî ve toplumsal bir sorumluluk sayıldığına da ifâde eder. Zirâ kişi, gönül kırmaktan sakınmamakla hem törenin kâidelerine uymamış hem de tevhdî yani birliği bozmuş olmaktadır.

İtikâd, sıradan bir inanıştan farklı olarak aklî ve naklî delillerle temellendirilmiş sağlam bir inanç yapısını ifâde ettiğinden bireyin inanç dünyâsını biçimlendiren esaslardan meydâna gelir. İslâm düşüncesine göre itikâd, yalnızca bir kabûlden ibâret olmayan; derinlemesine düşünülmüş ve delillerle pekiştirilmiş bir inanç sistemidir. Bu vesîleyle Törelî Türk Edebiyatı'nın itikâdî yönü, bireyin inanç dünyâsının hâricinde onun amelî yönünü de etkiler ve yönlendirir. İtikâd, insanın zihninde sağlam bir inanç zemîni inşâ ederek bu zemînin üzerine kurulacak olan davranışları ve ahlâkî tutumları belirler. Törelî edebiyât, itikâdî esasları sanatsal bir dille işleyerek, birey ve toplumların amelî hayâtta töreye uygun bir istikâmet kazanmalarına rehberlik eder. Böylece itikâd, yalnızca bir inanç ve düşünce sistemi olmaktan çıkar; ayrıca amelî hayâtın temel taşlarını da döşeyen bir kılavuz sûretinde ortaya çıkar. Dolayısıyla Türk Edebiyatı'nın itikâdî boyutu, bireylerin amelî yönünü şekillendirerek onların inanç esaslarına dayalı bir yaşantı sürdürmesini de sağlamaktadır. Bu durum, Törelî Türk Edebiyatı'nın salt bir edebiyât geleneği değil; aynı zamanda bireylerin ahlâkî ve dînî davranışlarını yönlendiren bir sistem olarak işlev gördüğünü göstermektedir. İtikâdî esasların sanatsal bir üslûpla edebiyâta aktarılması, bu edebiyâtın toplum üzerindeki te'sîrini derinleştirirken, amelî hayâtın töreye ve dîne uygun bir biçimde düzenlenmesine de katkı sağlar. Böylece Törelî Türk Edebiyatı, itikâdî esaslarla amelî uygulamaları bir araya getirerek birey ve toplum arasında güçlü bir ahlâkî bağ oluşturur.

Törelî Türk Edebiyatı, varlığın başlangıcını ifâde eden Allâh'ın “kün” emri ile şekillenen yaratılış hakîkatine dayanan bir yapıya sâhiptir. Bu emir, hem varlık âleminin ortaya çıkışını hem de törenin ilâhî bir nizâma uygun

olarak kurulmasını kapsar. Bu bağlamda akâid ilmi, “kün” kelâmının içerdiği îtikâdî hakikatlerin açıklanması ve insanın îmân ve îtikâd esaslarını kavraması noktasında temel bir rol üstlenir. Akâid ilminde yer alan *tevhîd*, *kader*, *âhîret*, *şefâ‘at* gibi konular, Törelî Türk Edebiyatı’nda edebî bir dille işlenerek yaratılış düzeninin insan ve toplum üzerindeki yansımalarını anlamlandırmaya hizmet eder. Dolayısıyla akâid ilmi, Törelî Türk Edebiyatı’nın temelinde yer alan ve bu edebiyâtın estetik ve içeriksel zenginliğini besleyen birincil bir bilgi kaynağı niteliği taşır.

İslâm dîninin kutsal kitâbı olan Kur’ân-ı Kerîm’de “Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberlere, ‘Şüphesiz, benden başka hiçbir ilâh yoktur. Öyleyse bana ibâdet edin!’ diye vahyettiğimizdir.” emri yer almaktadır (el-Enbiyâ 21/25). Her ne kadar İslâmiyet’ten önceki ilâhî dînlerin akîdelerinde giderek sapmalar meydana gelmişse de inanç sisteminin özü Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e değin aynı kalmış ve herhangi bir değişime uğramamıştır. Öteki bir ifâde ile akîde, ilâhî nitelik taşıyan tüm dînlerin temel taşı olduğundan Hz. Âdem’den itibaren son peygamber Hz. Muhammed’e kadar gönderilen bütün dînlerde değişmeyen ana unsurdur. Akîdenin içeriğini ise inanç esasları oluşturur. Amelî hükümlerde daha sonra değişiklikler olmuşsa da îtikâdî esaslarda hiçbir sûrette değişiklik olmamıştır. Diğer bir âyette ise bu husûsta “O; Nûh’a emrettiklerini, sana vahyettiklerimizi, İbrâhîm’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya buyurdularımızı size dîn kıldı ki o dîni ayakta tutasınız ve bu konuda ayrılığa düşmeyesiniz. Kendilerini çağırıldığı şey müşriklere ağır geldi. Allâh, kendisine yönelene doğru yolu gösterir.” buyurulmuştur (eş-Şûrâ 42/13). Âyetten de anlaşılacağı üzere ilâhî dînlerin fer’î veyâ amelî esasları değil inanç esasları olan akîde kastedilmiştir (Kılavuz, 2013, ss. 26-27).

Zamanla insanların müdâhaleleriyle İslâmiyet’ten önceki ilâhî dînlerin akîdelerinde kimi tahrîfler meydana gelmiştir. Hz. Peygamber’e gelen vahyin, önce gönderilen peygamberlerin vahyine benzer olduğu “Biz Nûh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhîm’e, İsmâîl’e, İshâk’a, Ya‘kûb’a, torunlara, İsâ’ya, Eyyûb’a, Yûnus’a, Hârûn’a ve Süleymân’a vahyettik. Dâvûd’a da Zebûr’u verdik.” şeklinde belirtilmiştir (en-Nisâ 4/163). Vahyin kendinden önceki kitapları tasdik ettiği ise “Sana vahyettiğimiz kitap kendinden öncekileri doğrulayıcı bir hakikattir. Kuşkusuz Allâh kullarından haberdârdır, her şeyi görmektedir.” âyeti ile açıklanmıştır (el-Fâtır 35/31). Akâid ilminde geçen *usûl-i selâse* yâni *ulûhiyyet*, *nübüvvet* ve *âhîret esaslarının* daha önceki dînlerde de var olduğu hakkında ise “Andolsun ki biz her ümmete, ‘Allâh’a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun!’ diyen bir elçi gönderdik.” âyeti yer almaktadır (en-Nahl 16/36). Kur’ân-ı Kerîm’de nübüvvet ve vahyin dışında melekler ve

kitaplar hakkında da âyetler de vardır (bk. Âl-i İmrân 3/3-4; en-Nahl 16/2; el-Hadîd 57/25; el-İsrâ 17/55). Tüm bahsi geçen âyetlerden ve ayrıca akâid ile ilgili ilgili literatürdeki hadîs-i şerîflerden hiçbir şüpheye yer kalmayacak şekilde akâidin bilhâssa naslarla sâbit olmuş ve inkâr edilmesi küfrü gerektiren hükümlerinin mekâna ve zamâna, bireylere ya da toplumlara göre değişiklik göstermeyeceği anlaşılmaktadır. Başka bir ifâde ile akâidin esaslarının bir kısmını kabûl edip bir kısmını kabûl etmemek aslâ ve kat'â söz konusu değildir (Kılavuz, 1989, ss. 202-213).

Törelî Türk Edebiyatı, ilk dönem eserlerinden itibaren dîn ile törenin estetik bir üslûpla işlendiği bir alan hâline gelmiştir. Diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra akâid ilmine istinâd eden temaların manzum ya da mensur eserlerde ele alındığı görülür. *Allâh'ın sıfatları, peygamberlik ve risâlet, kazâ ve kader, âhîret, meleklerle ve kitaplara îmân* gibi inanç esasları, töreyle harmanlanarak hem bireysel hem de toplumsal sorumlulukların anlaşılmasında yol gösterici bir işlev görmüştür. Akâid ilminin rehberliğiyle şekillenen bu edebiyât, Türk töresini dînî bir çerçevede daha da güçlendirmiş, törenin ilâhî hakikatlerle bütünleşerek bir ahlâk ve irfân zemîni oluşturmasını sağlamıştır. Örneğin yukarıda bahsi geçen başlangıçta teşkil eden aşık tipinin ortaya çıkmasında akâid ilminin de belirgin bir te'siri vardır. Zirâ akâid ilmi, aşkın yalnızca beşerî veyâ dünyevî duygu boyutuyla değil inanç ve tasavvufî derinlikleriyle de ilişkilendirilmesine imkân tanıyan önemli bir disiplin olarak dikkat çekmektedir. Ancak zamanla bu ilmin de toplumsal etkisi azalmış; bundan dolayı aşkın töresi ve anlayışında bâriz bir değişim meydana gelmiştir. Bu değişim, gelenekten uzaklaşmasıyla beraber edebî metinlerin biçim ve muhtevâ açısından dönüşüm geçirmesine de neden olmuştur. Akâid ilmi, içeriği vesilesiyle İslâm itikâdının esaslarını öğreten ve bunları hem bireyin zihninde hem de toplumun rûhunda kökleştiren bir disiplindir. Bu münâsebetle Türk töresinin inşasında ve olgunlaşmasında merkezî bir role sahiptir. Töre ve akâid ilmi arasındaki bu bağ, asırlar boyunca Törelî Türk Edebiyatı'nın da hakikî mihverini oluşturmuş ve bugüne kadar aslâ değişmemiş ve bugünden sonra da değişmeyecek esaslar, edebî eserler üzerinden bu sâyede nakledilmiştir. Zirâ akâid ilmi, başlangıcından itibaren temel inanç meselelerini ele almış ve bu doğrultuda İslâm'ın itikâdî esaslarını açıklamayı hedeflemiştir.

3. Törelî Türk Edebiyatı'nda İnanç Temelli Edebî Türler

Törelî edebiyât metinlerinde inanç esasları yoğun bir şekilde konu edilmiştir. Manzum ya da mensur müstakil eserlerde ve dîvânlarda geçen pek çok şiir, inanç esaslarını incelemiş ve bu temaları okuyucuya aktarmıştır. Müstakil eserlerin bâzıları te'lîf bâzıları ise tercüme edilerek kaleme alınmış; yazılan eserler de bu zengin literatürde önemli bir yer tutmuştur.

Türk töresinin dînî muhtevâsının ifâdesinde çok sayıda ilmî/edebî tür meydana getirilmiştir. Bu türlerin bir kısmında akâid ilminde tetkik edilen konular işlenmiştir. Zamanla ortaya çıkan bu türler, genellikle İslâm îtikâdının temel esaslarını muhâtaba edebî bir dille öğretmek ve benimsetmek amacı taşımışlardır. Bu vesîleyle akâid ilmi, bu edebî türlerin hem içeriğini hem de maksadını şekillendiren önemli bir ilim dalı olarak da öne çıkmaktadır.

Manzum îtikâd metinlerinin tasnîf edilebilmesi için öncelikle îtikâda dâir kaleme alınmış eserlerde açıklanan içeriklerin belirlenmesi gerekmektedir. Zirâ tür bahis konusu olduğunda içerik önem kazanmaktadır. Akâide dâir yazılmış eserler incelendiğinde eserlerde başlıca şu husûsların ele alındığı görülmektedir ki bunların çoğu *usûl-i selâse* ile ilgilidir:

- *Allâh'ın ortağı ve benzeri bulunmaksızın tek olması, varlığının birliği, varlığının kadîm ve bâkî olması, sıfatları, meydana gelen her şeyin O'nun takdîri ile olması,*
- *Hz. Peygamber'in isim ve sıfatları,*
- *Hz. Peygamber'in peygamberlerin sonuncusu olduğu,*
- *Kur'ân-ı Kerîm'in Allâh'ın kelâmı olduğu,*
- *İsrâ, mîrâc, şefâ'at, mîsâk, kader, arş ve kürsü bahisleri,*
- *Meleklerle ve kitaplara îmân edilmesi gerektiği,*
- *Îmânın ikrâr ve tasdîkten ibâret olduğu,*
- *Büyük günah işleyenlerin durumunun nasıl olacağı,*
- *Mestler üzerine mesh etme,*
- *Kabir azâbı,*
- *Haşr,*
- *Cennet ve cebennem,*
- *Füllere güç yetirmek,*
- *Kulların fülleri,*
- *Ölülere duânın faydaları,*
- *Allâh'ın rızâ ve gazabı,*
- *Enbiyânın derecelerine kimsenin ulaşamayacağı,*
- *Kıyâmet alâmetleri (Bilgin, 2022c, s. 1).*

Eserler içerisinde bu ilmin adıyla ve tüm muhtevâsını kapsayacak şekilde *akâid-nâme* adı verilmiş bir edebî tür de oluşturulmuştur. Bu nedenle akâid

ilminde geçen konular, başlangıçta *akâid-nâme* türünün bir alt başlığı şeklinde düşünülmüştür. Ancak îtikâdî konuların ayrıca işlenmiş olmasından dolayı belirlenen türleri akâid-nâmelerin alt başlığı saymak yerine, müstakil birer tür olarak düşünmek daha mâkûl olacaktır. Bu durum, aslında pek çok edebî türün tasnîfindeki gibi bir kavram karmaşasına da sebep olmaktadır. Elbette adları geçen bu türler arasında akâid-nâmeler, hem diğerlerine nazaran daha çok içeriği bulundurması hem de öteki türlerdeki konuları kendi içerisinde -eserlerde yer alan alt başlıklarda- işleyebilmesi yönlerinden öne çıkmaktadır. Fakat eserlerin içeriğine bakıldığında kimi eserlerin *tevhîd*, *esmâ'ül-hüsnâ*, *esmâ-i nebî*, *mûcizât-ı nebî*, *mîrâc-nâme* ya da *mîrâciyye*, *şefâ'at-nâme*, *ahvâl-i kıyâmet* gibi türlerde olduğu anlaşılmaktadır. Bu kavramlar, birer eser adı veyâ bir metnin başlığı da olabilmektedir. Bir eserin bir türe âdiyetini göstermek için öncelikle türü oluşturan metinlerde yer verilen konuların ortaya konması gerekmektedir. Bu sâyede tetkik edilen metnin muhtevâsı belirlendiğinde o metin bir türe dâhil edilebilmektedir. Her ne kadar inanç esaslı temalar, yukarıda belirtildiği üzere akâid-nâmeler içerisinde muayyen bölüm ya da beyitlerde incelenmişse de hem farklı bir başlık taşımaları hem de akâid ilminin bir konusunun müstakil işlenmesinden dolayı ayrı bir tür olarak görülmelidirler. Bu türlerin dışında *cennet ve cehennem konulu eserler* de literatürde yer almıştır; lâkin bu içerikteki eserlere gelenekte bir tür adı verilmemiştir. Bu eserler, cennetin nîmetlerini ve cehennemin azâbını tasvîr etmişlerdir. Âhiret inancının güçlenmesine hizmet eden bu temadaki metinler de yine ilmî bir üslûpla yazılmıştır.

Akâid-nâmelerde vurgulanan kimi inanç esaslarının bu türlerde ayrıca ele alınmış olmasından dolayı akâid-nâmelerin bir alt başlığı yerine, akâid-nâmelerle birlikte “Manzum Fıkıh Metinleri”ne (Bilgin, 2022a, ss. 40-48) benzer şekilde “Manzum İtikâd Metinleri” adı altında toplanması daha uygun görünmektedir. Buna göre “Manzum İtikâd Metinleri” başlığı altında *akâid-nâme*, *tevhîd*, *esmâ'ül-hüsnâ*, *esmâ-i nebî*, *mûcizât-ı nebî*, *mîrâc-nâme/mîrâciyye*, *şefâ'at-nâme* ve *ahvâl-i kıyâmet*, birer alt başlık şeklinde verilebilirler. Bu türlerin dışında da *kısâs-ı enbiyâ*, *siyer*, *mevlid*, *na't*, *ilmihâl*, *kırk hadîs*, *yüz hadîs* gibi edebî türlerde de îtikâdî meselelere kısmen değinilmiştir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere “Manzum İtikâd Metinleri” başlığı altındaki edebî türlerin akâide dâir konuları diğer konulardan bağımsız işleme yönünden ayrılması gerekmektedir.

İslâmî edebiyât geleneğinde îtikâdî meseleleri ihtivâ eden eserler, çeşitli edebî türler altında toplanarak dînî bilgilerin estetik bir formda sunulmasını sağlamıştır. *Akâid-nâme*, İslâm îtikâdının temel esaslarını konu edinerek bireyin inanç dünyâsını şekillendirirken, *tevhîd* türü Allâh'ın birliği ve benzersizliği fikrini merkeze alır ve *tevhîd* akîdesini şiirsel bir dille işler.

Esmâ'ül-hüsnâ Allâh'ın ve *esmâ-i nebî* Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarını mânâları ile birlikte sıralar. *Mûcizât-ı nebî*, Hz. Peygamber'in mûcizelerini anlatmak sûretiyle peygamberlik hakikatini vurgularken, *mîrâciyye* veya *mîrâc-nâme* türü ise Hz. Muhammed'in mîrâc mûcizesini ele alarak hâdiseye dinî ve tasavvufî derinlik kazandırır. *Şefâ'at-nâme*, kıyâmet günü Hz. Peygamber'in ümmetine şefâ'atini konu edinirken, *ahvâl-i kıyâmet* türü kıyâmet günü meydana gelecek olayları tasvîr ederek bireyin âhîret bilincini güçlendirir. Bu türlerin tamâmı, birbiriyle ilişkili bir yapı oluşturarak itikâdî konuları farklı perspektiflerden manzum ya da mensur bir formda işleyerek hem bireysel îmân hassâsiyetini pekiştirir hem de toplumsal düzeyde dînî bilincin aktarılmasını sağlar. Böylece bu türler, dînî bilgilerin şiirsel veya estetik bir üslûpla nakledilmesi noktasında önemli bir işlev üstlenir. Diğer yandan bu türlerin içeriklerinin birbirini kapsadığı ve iç içe geçtiği de görülmektedir. Örneğin akâid-nâmeler tüm türlerin muhtevâsını şâmilken; *mûcizât-ı nebî* türü, *mîrâciyye/mîrâc-nâme* ve *şefâ'at-nâme* türlerindeki bilgileri içerebilmektedir. Benzer şekilde şefâ'at-nâmeler de kendi içeriğinin dışında *ahvâl-i kıyâmet* türüne âit konuları ele alabilmektedir.

a. Akâid-nâme

Akâid ilminin temel esaslarını konu alan müstakil eserlerdir. Genellikle ilmî bir üslûpla hazırlanmış olan bu tür eserler, genel inanç kâidelerini öğretmek amacı taşır. Bu türün te'lîf veya tercüme pek çok örneği bulunmaktadır. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (ö. 767) *Fıkıh-ı Ekber* ve *el-Vasiyye*, Neseî'nin (ö. 1142) *Akâ'idü'n-Neseî*, Ali b. Osmân el-Üşî'nin [ö. 1179 (?)] *Emâlî Kasidesi*, Adudüddîn el-İcî'nin (ö. 1355) *el-Akâ'idü'l-Adudîyye*, Hızır Bey'in (ö. 1459) *Kasîde-yi Nûniyye* ve Mollâ Câmî'nin (ö. 1492) *İ'tikâd-nâme* adlı eserleri, akâid-nâmelere kaynaklık etmiştir. *Fıkıh-ı ekber*'e Âlemî ve Seyyidî, *el-Vasiyye*'ye Muhammed, *Akâ'idü'n-Neseî*'ye Âlim Sinân Efendi ve Reyyî, *Emâlî Kasidesi*'ne Hoca Sâdeddîn Efendi, Şem'î, Sinân İzzî, Feyzî, Visâlî, Ebû Muhammed b. Mustafâ, İbn Bâlî, Yanyalı Hâfız Refî' Efendi, *el-Akâ'idü'l-Adudîyye*'ye Ferdî, *Kasîde-yi Nûniyye*'ye adları tesbît edilememiş iki mütercim ve *İ'tikâd-nâme*'ye Duhânîzâde Velî tercüme eserler yazmışlardır. İlmî Mehmed Efendi, Kâdî-zâde Mehmed Efendi, Rızâyî ve Nahîfî gibi isimler de bu türde te'lîf eserler sunmuşlardır (Bilgin, 2022c, ss. 8-19).

b. Tevhîd

Allâh'ın birliğini, varlığını ve O'nun yüceliğini anlatan manzum veya mensur eserlere *tevhîd* denir. Tıpkı akâid-nâmeler dışındaki diğer türlerde olduğu gibi konusu bir başka eser ya da şiirin içerisinde dahi geçebilecek olan bir türdür. Dîvânlarda yer alan ilk şiirler, tevhîd türündedir. Mâdemki

eserlerin ilk muhtevâsı Allâh'ın bir olduğunu ifâde etmektir; bu yönüyle de edebiyât ilminin niyet ve maksadını belirleyen ilim de bu vesîleyle akâid ilmi olmaktadır.

Tevhîd türünde *Allâh'ın her yerde hâzır ve nâzır olmasına rağmen insan aklının O'nun zâtını idrâkten âciz olduğu, Kadîm ve Bâkî sıfatlarını taşıdığı, ervel ve âhîr her şeyin O olduğu, ortağı ve benzerinin bulunmadığı, O'nun hâdise yani hiçbir mahlûka benzemediği, Vâcibü'l-rüçûd olduğu, kâinâttan müstağnî olduğu, cisim, cevher, araz, sûret, hâl ve heyûlâ olmadığı, yaratmada tek olduğu ve yaratılmışları O'nun yarattığı, kâinâtta nizamın O'nun ilim, kudret, irâde ve tekrîm sıfatlarının delîli sayıldığı, âlemin ve Hz. Âdem'in yaratılışı gibi îtikâdî konular ile birlikte Allâh'ın gizli hazînesini göstermek için kâinâtı yarattığı, O'nun zâtına erişilemeyeceği, ervel ve âhîrin O olduğu gibi zâhîr ve bâtının da O olduğu, hakîkatlere erişilebilmek için aklın kâfi gelmeyeceği ve aşk-ı ilâhînin gerektiği, bunun için de benlik ve mâsivânın terk edilmesini, insanın kendi yaratılış gayesini bilmesi gerektiği ve esas maksadın Allâh'a kavuşmak olduğu* gibi îtikâdî/tasavvufî konuların da işlendiği görülmektedir (Tarlan, 1936, ss. 5-75; Pekolcay vd., 2000, ss. 136-137). Kimi kaynaklarda tevhîdlerde şer'î esaslara değinildiği belirtilmektedir; ancak türün muhtevâsından anlaşılacağı üzere şer'î değil daha çok îtikâdî meseleler türün örneklerinde yer almıştır. Bu edebî türün edebiyâtımızda sayısız örneği bulunmaktadır. 16. asrın büyük şâirlerinden Fuzûlî'nin tevhîdî, îtikâdî esasları konu edinmesi bakımından açıklayıcı bir örnektir (bk. Kara, 2016, ss. 42-170).

c. Esmâ'ü'l-hüsnâ

İtikâdî bir husûs olarak Allâh'ın bir olduğunu idrâk eden Müslümân, O'nu tanımak için isim ve sıfatlarını bilmek durumundadır. Bu veçhile Allâh'ın güzel isimlerini içeren esmâ'ü'l-hüsnâda bulunan isim listesi, hem dînî bir şuûr oluşturmuş hem de bedîî bir edebiyât malzemesi şeklinde törelî sanatlarda kendisine mühim bir yer edinmiştir. Edebî tür niteliğiyle özellikle Dîvân ve Tekke edebiyâtlarında manzum ya da mensur pek çok eserde ele alınmıştır. Bu türdeki eserlerde Allâh'ın isimleri sıralanmış ve ne mânâyâ geldiği husûsunda şerhler yapılmıştır. Allâh'ın kudreti, rahmeti ve celâli gibi isimlerin tecellî ettiği bir boyut da belirtilebilir. Buradan isimlerin insan hayâtındaki yansımalarına da dikkat çekilir.

Müslümân bir kimsenin îtikâdî bir mesele olan Allâh'ın sıfatlarını tefekkür etmesinin sağlandığı bir tür olan esmâ'ü'l-hüsnâ, bireyin irfânî dünyasını zenginleştiren ve bu sâyede Allâh ile bağını derinleştiren bir türdür. Ayrıca îtikâden insanı güçlendiren bir kılavuz olarak estetik kaygı ile bilhâssa manzum eserlerde Allâh'ın sıfatları üzerinden yüceliğini anlama veyâ anlatma gayretinin bir sonucudur.

d. Esmâ-i Nebî

Hız. Peygamber'in isim ve sıfatları üzerinden üstün özellikleri olduğunu ele alan türdür. Ona duyulan muhabbetin neticesinde ortaya çıkan ve yüceliğı, rehberliğı, merhameti ile güzel ahlâkı anlatmayı amaçlayan bir tür olan *esmâ-i nebî*, mensur örneklere sâhip olsa da çoğunlukla manzum şekilde yazılmıştır. İsimlerin ne anlama geldiğı izâh edilerek Hız. Peygamber'e verilen sıfatlar, daha ziyâde Dîvân ve Tekke şâirlerince işlenmiş; böylece inanan insanın ona duyduğu muhabbetin artırılması sağlanmıştır.

e. Mûcizât-ı Nebî

Hız. Peygamber'in mûcizelerini anlatan eserlerdir. Bu türde peygamberlik kavramının hak olduğuna ve Hız. Peygamber'in gönderilen son peygamber oluşuna vurgu yapılır. Akâid açısından nübüvvetin isbâtı için önem taşıyan türlerden biridir.

Edebî eserlerde bu türde de yine çok sayıda müstakil eser ya da şiir vardır. Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 1451) *Muhammediyye* adlı eserinde *mîrâciyye* türündeki kısımdan ayrı olarak "Faslun Fi'l-mu'cizât" başlığı altındaki ayrı bölüm (Çelebioğlu, 2018, ss. 399-410) veyâ Gelibolulu Mustafâ Âlî'nin (ö. 1600) *Tuhfetü'l-uşşâk* mesnevîsinde "Fî-bazî'l-mu'cizâti's-seyyidi's-sâdât" (Aksoyak, 2003, ss. 149-150) başlıklı kısım bu türün mesnevîlerde yer alan örneklerindedir. Kimi eserde mîrâc hâdisesi ile birlikte Hız. Peygamber'in diğer mûcizeleri de söylenmiştir. Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk* mesnevîsindeki "Der-Menkabet-i Mî'râc-ı Şerîf-i Nebevî ve Mu'cize-i Bâhire-i Mustafavî" başlığı ile verilen kısım, buna güzel bir örnektir (Doğan, 2015, ss. 30-51).

f. Mîrâc-nâme/Mîrâciyye

Hız. Peygamber'in İsrâ ve Mîrâc mûcizesini içeren eserlerdir. Mîrâc hâdisesi, inanç esaslarını pekiştiren sembollerle işlendiğı için akâidle doğrudan ilişkilidir. Bu türdeki eserler hem ilmî hem de tasvîrî yönleriyle de dikkat çekmektedir. Tekke Edebiyatı geleneğinde mîrâcın aşamaları ve Hız. Peygamber'in vâsıl olduğu makâm tasavvufî imajlar ile de zenginleştirilmiştir (Akkuş, 2007, s. 160).

Mîrâc hâdisesine dâir kaleme alınmış olan çok sayıda müstakil eser ve şiir vardır. Türün müstakil olanlarına daha çok *mîrâc-nâme*; mesnevî ve dîvânlarda yer alanlarına ise *mîrâciyye* adı verilmiştir (Kartal, 2018, s. 131). Mesnevî bölümü şeklinde yazılanlarına Yazıcıoğlu'nun yukarıda adı geçen *Muhammediyye* adlı eserinde "Faslun fi'l-mî'râc" (Çelebioğlu, 2018, ss. 348-367) ve Gelibolulu Mustafâ Âlî'nin *Tuhfetü'l-uşşâk* adlı mesnevîsindeki "Fî'l-mî'râc li-sâhibi't-tâc" (Aksoyak, 2003, ss. 147-148) bölümü birer örnektir.

g. Şefâ'at-nâme

Hz. Peygamber'in kıyâmet gününde ümmetine şefâ'at edeceği inancını konu alan ve bu temayı işleyen eserlerdir. Bu tür, cennet ve cehennem kavramlarına dâir inanç esaslarını da desteklemektedir. Bilhâssa Dîvân Edebiyatı ve Tekke Edebiyatı geleneklerinde yaygın bir biçimde görülmüş; bu türde manzum veyâ mensur pek çok eser kaleme alınmıştır. Daha çok manzum olan bu türün başlıca kasîde ve mesnevî nazım şekillerinde yazılmış örnekleri vardır. Na'atlerin duâ mâhiyetindeki bölümlerinde ya da mîrâciyyelerin son beyitlerindeki yakarış beyitleri de bu türün örnekleri arasında sayılabilir (Akkuş, 2007, s. 233). Ayrıca Cem Sultân'ın *Cemşîd ü Hurşîd* mesnevîsindeki gibi *mîrâc-nâme* türüne âit kısımdan sonra "Der-Taleb-i Şefâ'at" başlığı altında ayrı bir bölüm hâlinde de verilebilir (bk. Okur Meriç, 1997, ss. 280-283).

Şefâ'at-nâmeler, dînî/edebî bir işlev görerek Hz. Peygamber'e olan muhabbet ve sadâkat üzerinden âhîret inancını, Müslümân'ın hâtırında tutması gereğini ifâde ederler. Bu eserlerde kıyâmet gününde yaşanan dehşet ve çâresizlikten insanları Hz. Peygamber'in şefâ'atinin kurtarabileceği inancı işlenir. *Günah ve af, mahşer tasvîrleri, Allâh'ın rahmeti* ve *Hz. Peygamber'in inananların kurtuluşundaki rolü* bu türe âit eserlerde yer verilen başlıca temalardır. Bundan dolayı sâdece bir edebî tür olmaktan ziyâde bir şûur inşâ etme maksadını taşıyan eserlerdir. Burada kişide oluşturulmak istenen bilinç ise Hz. Peygamber'in sünnetine uygun bir hayât yaşanılmasıdır. Ayrıca bu türdeki eserler vesîlesi ile *Allâh'ın rahmeti, mağîfîreti* ve *âhîret korkusu* da edebiyât yoluyla belirtilmiştir.

h. Ahvâl-i Kıyâmet

Kıyâmet günü meydana gelecek hâdiseleri, başr u neşri, suâl ve cevâbı konu alan eserlerdir. *Ahvâl-i kıyâmet* dışında *kıyâmet-nâme, dâstân-ı mahşer, mahşer-nâme* veyâ *ahvâl-i mahşer* gibi adlandırmaları da olan bu türde, kıyâmet günüyle ilgili inanç esasları ayrıntılı şekilde işlenmiştir (bk. Şengün, 2019, ss. 38-45). Daha çok Dîvân ve Tekke şiirinde görülen bu türdeki eserler, âhîret inancı temelinde kıyâmet gününe dâir tasvîrler sunarak hem âhîret inancının sağlamaşmasını hem de Allâh'ın emir ve yasakları doğrultusunda bir yaşama yönlendirmeyi amaç edinmiştir. Kıyâmet tasvîrlerinde güçlü bir tahayyül gücü kullanılarak okuyucunun kıyâmet günü ile ilgili tasavvurları da derinleştirilmeye çalışılmıştır. Tüm bunlarla birlikte kişi tövbe etmeye ve sâlih ameller işlemeye yönlendirilir. Âhîret gününün nasıl olacağını hatırlatılmasının bir başka sebebi ise kişinin dünyâ hayâtına aşırı bağlanmaktan alıkonulmak istenmesidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sanatkârın hayâtı ve eserleri; bireyin yaşadığı sosyal, kültürel, psikolojik ve siyâsî etkilerden bağımsız düşünülemez. Yazdığı her ilmî/edebî eserinde bu te'sirlerin izleri muhakkak vardır. Bu etkiler, kimi zaman değişiklik göstererek şâirin/yazarın farklı duygu ve düşüncelere eserinde yer vermesine sebep de olabilir. Ancak ne olursa olsun sanatkârın tâbî olduğu îtikâdî esaslar değişmez. Zîrâ akâide, insanın inanç dünyâsını şekillendiren ve varoluşunu îmân esaslarıyla anlamlandıran bir ilimdir. Âdemî, İdrîsî, Nûhî, İbrâhîmî, Yûsufî, Mûsevî, İsevî ve Muhammedî bir silsile üzere gelir. Bu bağlamda akâid perspektifine göre mü'min bir sanatkâr, îmân esaslarını temel alarak hayâtında ve sanatında bu te'sirleri değerlendirir. Sanatkârın karmaşık duygu dünyası, sevinç, keder, korku veyâ umut gibi insana özgü hisleri eserine yansıtması, akâid ilminde yer alan insan fitratının îmânla dengeye kavuşması gerektiği anlayışıyla örtüşür. Sanatkârın eseri, îmân-amel ilişkisi bağlamında hem bireysel duyarlılıkların hem de toplumsal ahlâk ilkelerinin bir yansımasıdır. Akâid ilmi, îmân esaslarının insan davranışlarını ve ahlâkî tutumlarını yönlendirdiğini vurgular; bu çerçevede sanat, mü'minin tevhîd bilincini, kulluk şuûrünü ve âhîret inancını estetik bir dille ifâde eden bir alan hâline gelir. Sanatkârın eserindeki duygusal ve düşünsel unsurlar, îmânî bir derinlikle birleştiğinde sâdece bireysel deneyimlerin bir yansıması olmakla kalmaz; aynı zamanda hakîkatın sanata yansıyan bir tezâhürü olur. Tüm bu tesbîtler doğrultusunda akâid ilminin Törelî Türk Edebiyâtı'nda edindiği rolü ele alan bu çalışma, Türk töresinin dînî temellerinin nasıl inşâ edildiğini ve aktarıldığını ortaya koyma gayretinde olmuştur. Akâid ilmi, İslâm inancının temel esaslarını öğretirken, Türk töresinin ahlâkî, hukûkî ve toplumsal düzenini güçlendiren bir rehberlik sunmuştur. Törelî Türk Edebiyâtı, bu ilmin istikâmetinde şekillenmiş; şâirler, yazarlar ve ozanlar aracılığıyla birey ve toplumu irfân ve inanç esaslarıyla buluşturan bir edebî zemîn oluşturmuştur.

Türk töresi, akâid ilminin yönlendirmesiyle yalnızca bir toplumsal düzen unsuru olarak kalmamış; yaratılış, nizâm ve adâlet gibi temel kavramlarla dînî bir derinlik kazanmıştır. Bu edebî gelenek, ilk eserlerden başlayarak Dîvân, Tekke ve Âşık edebiyâtı ile Cumhûriyet Dönemi Türk Edebiyâtı'nın geleneğe tâbî olan yönü çerçevesinde akâid temalarını işlerken, ilâhî hakîkatleri estetik bir kaygı ile yansıtmıştır. *Akâid-nâme*, *tevhîd*, *esmâ'ül-hüsna*, *esmâ-i nebî*, *mûcizât-ı nebî*, *mîrâc-nâme/mîrâciyye*, *şefâ'at-nâme* ve *alvâl-i kuyâmet* gibi türlerde inanç esasları detaylıca îzâh edilmiş; bu eserler, hem bireylerin dînî değerleri içselleştirmesinde hem de içtimâî tertîbin devâmının sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır.

İtikâdî meseleleri tamâmıyla bünyesinde topladığı için *akâid-nâme*, Allâh'ın bir olduğunu belirttiği için *tevhîd*, Hz. Peygamber'in mucizelerini ihtivâ ettiği için *mûcizât-ı nebî*, mîrâc hâdisesini anlattığı için *mîrâciyye* ya da *mîrâc-nâme*, şefâ'at konusuna yer verdiği için *şefâ'at-nâme* ve kıyâmet günü olacakları içerdiği için *ahvâl-i kıyâmet*, "Manzum İtikâd Metinleri" başlığı altında toplanmıştır. Bu türlerin mezkûr bilgileri, birbiri içinde işleyebildiği de saptanan başka bir husûstur.

İtikâdî konulara -inanan kişiye dînî bir kılavuz olarak- bir tek müstakil eserlerde değil, çeşitli nazım şekillerinde de değinilmiştir. Özellikle kasîde ve mesnevîlerde bu tür konulara yer verildiği tesbît edilmiştir. Kasîdeelerde genellikle Allâh'ın birliği (tevhîd) ve peygamber sevgisi gibi esaslar öne çıkarken, mesnevîlerde ise itikâdî meselelerin daha geniş ve ayrıntılı bir biçimde ele alındığı görülmüştür. Ayrıca kimi mesnevîlerde itikâdî meselerin ayrı birer başlık altında veyâ bölümde yer aldığı belirlenmiştir. Gazel, kıt'a, koşma ve rubâi gibi nazım şekillerinde de itikâdî meseleler hakkında okuyucuya bilgi verilmiştir. Bu durum, itikâdî konuların Türk edebiyatının farklı nazım biçimlerinde estetik bir üslûpla anlatıldığını ve geniş bir muhtevâyâ sâhip olduğunu göstermektedir.

Elde edilen bulgular, Törelî Türk Edebiyatı'nın akâid ilminin işâret ettiği yolda şekillenen bir edebî mîras olarak bireysel ve toplumsal kimliğin oluşumunda kritik bir önemi hâiz olduğunu kanıtlamaktadır. Bu bağlamda töre ve akâid ilişkisi, edebiyât aracılığıyla nesiller boyunca aktarılmış ve toplumun manevî ve irfânî yapısını güçlendirmiştir. Günümüzde de bu gelenekten alınan ilhâmîla, töre ve inancın bir arada tetkîk edileceği çalışmalar, edebiyât ve ilâhiyât gibi alanlarda yeni ufuklar açabilecektir.

Törelî Türk Edebiyatı'nda akâid ilmi, Türk töresinin dînî ve ahlâkî boyutunu derinleştirmiş; ayrıca toplumun inanç temellerini, bed'î ve irfânî bir kaygı ile yansıtarak kuşaklar arasında güçlü bir bağ kurulmasını sağlamıştır. Edebî töre çatısında gelişen edebî gelenekler, yalnızca geçmişî yansıtmakla kalmayıp geleceği de şekillendirme potansiyeline sâhip önemli bir irfânî mîras olarak görülmelidir. Bu gelenekler, târihî kökenlerinden aldıkları güçle kültürel ve ahlâkî değerleri estetik bir çerçevede ifâde ederek toplumun hâfızasında derin izler bırakmıştır. Her bir edebî geleneğin, zaman içinde değişen toplumsal dinamiklere rağmen özünü koruyarak yeni yorumlarla zenginleşmesi, bu mîrâsın ne denli güçlü ve etkili olduğunu da göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akkuş, M. (2007). *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası, Edebi Türler ve Tarzlar*. Fenomen Yayınları.
- Aksoyak, İ. H. (2003). *Gelibolulu Mustafa Âlî Tuhfetü'l-uşşâk*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bilgin, E. (2022a). 18. *Asırda Telif Edilmiş Manzum Bir İlmihâl Kitabı: Süleymân-nâme (Hanefî ve Şâfi'î Fıkıhı Bağlamında Namaz)* (1. Basım). Fenomen Yayınları.
- Bilgin, E. (2022b). İmâm-ı A'zam'ın el-Vasiyye'sine Dair Yazılmış Bir Akâid-nâme: "Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukurrî. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 8(1), 153-187.
- Bilgin, E. (2022c). *Reyyî Yûsuf Konevî'nin Manzum Akâid Tercümesi: Nûrî'l-hüddâ* (1. Basım). Fenomen Yayınları.
- Biltekin, H. (2018). *Şeyhî Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0>
- Ceylan, Ö., & Yılmaz, O. (2005). *Hazâna Sürgün Bahâr Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr* (1. Basım). Sahhaflar Kitap Sarayı.
- Cunbur, M. (1990). Ercişli Emrah'ın Şiirlerinde Tabiat ve Karacaoğlan'a Benzeyişler. *ERDEM Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Dergisi*, 6(17), 495-516.
- Çelebioğlu, Â. (2018). *Muhammediye Yazıcıoğlu Mehmed* (1. Basım). Dergâh Yayınları.
- Dağlar, A. (2022). Edebî Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı. İçinde E. C. Öztürk & M. E. Erkaya (Ed.), *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları.
- Doğan, M. N. (2006). *Fatih Divanı ve Şerhi* (1. Basım). Yelkenli Yayınevi.
- Doğan, M. N. (2015). *Şeyh Galib Hüsn ü Aşk Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar* (1. Basım). Yelkenli Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (1951). *Nedim Divanı*. İnkılap Kitabevi.
- Kalkışım, M. M. (2013). *Şeyh Gâlib Dîvânı* (2. Basım). Akçağ Yayınları.
- Kara, Ö. (2016). *Dîvân Edebiyatının Dinî Kaynakları: Fuzûlî'nin 'Tevhîd'i ve Neşâti'nin 'Hilye-i Enbiyâ'sı* (1. Basım). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Kartal, A. (2018). *Doğunun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevî* (3. Basım). Doğu Kütüphanesi.
- Kılavuz, A. S. (1989). Akaid. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 212-216). TDV Yayınları.

- Kılavuz, A. S. (2013). *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (20. Basım). Ensar Neşriyat.
- Kılıç, C. (1998). *Âşık Hüddâi, Bütün Evren Semah Döner*. Güldikeni Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2012). *Çile* (73. Basım). Büyük Doğu Yayınları.
- Okur Meriç, M. (1997). *Cem Sultan Cemşid ü Hurşid - İnceleme - Metin* - (1. Basım). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Parlak, E. (2013). *Garip Bülbül Neşet Ertay Hıyatı - Sanatı - Eserleri* (1. Basım, C. 2). Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Pekolcay, N., Eraydın, S., Tahralı, M., Uzun, M., & Subaşı, M. H. (2000). *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş* (5. Basım). Kitabevi Yayınları.
- Şengün, N. (2019). Türk İslam Edebiyatı'nda Bir Nazım Türü Olarak Ahvâl-i Kıyâmetler ve Şâiri Bilinmeyen Bir Ahvâl-i Kıyâmet Üzerine. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, Article 15. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.558734>
- Tarlan, A. N. (1936). *Divan Edebiyatında Tevhidler*. Bürhaneddin Matbaası.
- Tatcı, M. (2014). *Yûnus Emre Divân-ı İlâhiyât* (1. Basım). Eskişehir Valiliği.
- Yeşilyaprak, Y. (2023). Nedîm Divânı'nda Kullanılan Mekkânların Göstergebilimsel Değeri Üzerine Bir Değerlendirme. İçinde G. E. Gönül (Ed.), *Söylem 2. Uluslararası Filoloji Sempozyumu Bildiri Tam Metinleri* (ss. 177-193). Günce Yayınları.

Kısa Sure Tercümelerinin Törelî Dile Etkisi 8

İsmail Taş¹

ÖZ

Töre bir milletin yaşayış tarzı, maddî ve mânevî her şeyini içine alan değerler topluluğudur. Milletin dili, dini, gelenek ve göreneklere, sanat eserleri törenin başta gelen unsurlarıdır. Töremiz; dosdoğru yol, “sırat-ı müstakim” üzere olmaktır. Milletler dillerini ve törelerini yüzyıllar boyunca işleye işleye oluştururlar. Bir millet ileri gitmiş, yüksek bir seviyeye erişmişse, dili de bu seviyeye uygun bir biçimde gelişme kaydeder. İnsanın düşünmesi ancak dil ile mümkün olduğundan, dilini üstün bir seviyeye çıkarmayan milletlerin düşünce hayatları da kapalı, dar ve sınırlı kalır. Bu bakımdan töre ve dil birbirinden ayrılmaz; birlikte gelişir ve değişirler. Türkçe de yüzyıllar boyu akıp gelen bir nehir gibi, içinden geçtiği her topraktan bir unsur almıştır. Türkçenin tarihi gelişimi seyrine baktığımızda görülüyor ki ilişkide bulunduğu kültürlerden etkilenmiş ve yeni kavramları hazinesine katmış ve kadim bir töre meydana getirmiştir. Bu süreci iyi anlamak yarınlarımızı inşa etmemizde temel harcımaız olacaktır. Milletin töresi en iyi, tarih boyunca ortaya koyduğu eserlerden anlaşılır. Bu açıdan Türkçenin, Anadolu’da yeniden inşa edilen devresini, Eski Anadolu Türkçesini, ciddiyetle anlamamız gerekmektedir. Eski Anadolu Türkçesi döneminde dil, halkın dimağını yansıtan en güzel ayna olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu süreç içerisinde Türk dilinin gelişmesi ve zenginleşmesi bakımından kısa sure tercümesi eserlerini ortaya koyan mütefekkirlerin dilini anlamak oldukça önemlidir. Millet varlığının sürekliliği gelecek nesillerin töre rehberini ve törelî dili anlamasına bağlıdır. Bu bakımdan bu çalışmada kısa sure tercümelerinden hareketle dil kavramı ve dil yadigarı Eski Anadolu Türkçesi dönemi analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kısa Sure Tercümeleri, Dil, Töre, Törelî Dil, Dilde Yozlaşma.

1 Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
ismail.tas@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-9309-6990>

Giriş

Dil, üstün bir sanatkârın elinden çıkmış harikulade eşsiz bir yapıya benzemektedir. Seslerin alelâde bir şekilde bir araya gelmesiyle kelimeler, alelâde kelimelerin bir araya gelmesiyle cümlelerin oluşması asla görülmemiştir. Bütün sesler bir amaç, bir düzenli yönlenişle bir araya gelmekte ve kişinin düşünce yapısına göre şekillenerek bir mesaj vermektedir. Kelimelerin bir araya gelmesi sonucu oluşan yapıda anlatılmak istenen bir olgu varsa buna cümle denmektedir. Yoksa anlamsız sesler örgüsünden oluşmuş çağrılara dil diyemeyiz. Dilin bir amaç uğruna belli bir şekilde kullanılması söz konusudur. Tıpkı eşsiz güzelliğe sahip bir bina inşa etmek gibidir. Tahta ile taş yahut maden ile çini gibi farklı malzemelerin bir arada kullanılmasında amaç, basit ve ilkel zıt ifadeleri yaratmak yerine, tabii ve sunî olanın, erkek ve kadının tezatlı ama aynı zamanda birbirine saygılı güzellikleri gibi bireysel güzellikleri vurgulanmaktadır (Cansever, 1995). Bu kural, bir bina yapımında göz önüne alınması kadar dilde de önemlidir. İşte bu bağlamda dil ve töre kavramı birlikte ele alınmalıdır.

Töre kavramı, TDK Genel Türkçe Sözlükte; “1. Bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü; âdet, ayin. 2. Bir toplumdaki ahlaki davranış biçimleri; adap.” anlamlarında; Türkiye Türkçesi Ağızlar Sözlüğü’nde “eğitim, görgü”, “geline verilen armağan”, “mahkeme” anlamlarında kullanılmaktadır. Ayrıca, “<ET töre: töre; âdet, ahlak; usul. || yol töre: adabımuâşeret” ve “âdet, gelenek” anlamlarında yer verilir. Bunun yanında, Etimoloji Sözlüğü’nde “töre” kavramı şu şekilde yazmaktadır: töre//türe: “bir toplulukta yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü” < Moğ. *töre* “kural, norm, âdet” Türkçeden alınmıştır. Eski Türkçe *törü* daha sonra Moğolcadan gelen *töre* tarafından hemen tamamıyla ortadan kaldırılmıştır. Türkiye Türkçesinde *töre* “âdet ve alışkanlıklar” olarak kalmıştır. Osmanlı Türkçesinde doğrudan doğruya eski Türkçe biçimin kalıntısı mıdır, bilmiyoruz². Kelimenin türe//töre farklılıklarını da değerlendirmeye dahil ettiğimizde “adalet” mefhumu da ön plana çıkan kavramlardan birisidir. İki kelime de birbirine yakın anlamlarda yer almaktadır. Yine Tarama Sözlüğü’nde, “türe (töre): Âdet, usul, kaide, örf, görenek, kanun, ayin.” anlamı verilerek kelimenin cümle

2 Doerfer: TMEN I, 134, IV, 281; Clauson: ED 531-532; Schönig ML 182; İnan: Türk Kültürü Araştırmaları I, 1964, 104; Németh: Nyk 41: 407; Nyk 42, 71; Doerfer: TMEN I, 134; Clark: JSFOu 75: 156; Schönig: ML 182.

içinde kullanımlarına örnek verilir. Töre kelimesinin “yaratmak” anlamı da ayrı düşünülmez.³

Dil, var oluşu ifade aracıdır. Öyleyse töreye mukabil, insanın emrolunduğu gibi “sırat-ı müstakim” yolunda olmasını ifade etmesi bakımından dil en mühim araçtır. Bu bakımdan dil kavramını “töre” kavramıyla birlikte ele almak gerektiğini, “dilbilgisi ve dilbilim” kavramları ne şekilde ele almamız gerektiğini, var olan tanımlardan hangisini esas kabul etmemiz gerektiğini açıklamak gerekir. Bu sebeple, çalışmamızda “dil ve töre kavramının birlikteliği”, “dilbilgisi ve dilbilim” ve “dilinin onarılması ve dil töresi” başlıklarını ele aldıktan sonra “Törenin Gelecek Kuşaklara Aktarılmasında Kısa Sure Tercümelere” konusuna değineceğiz.

1. Dil ve Töre Kavramının Birlikteliği

İnsanoğlu, yaratılışı gereği toplum içerisinde yaşayan bir varlıktır. Birliktelik ortamında bulunan insanın birbiriyle iletişim kurması kaçınılmazdır. Birlikte yaşam, hayat anlayışını ve düzenini; töreyi kavram olarak zihinlerde var etmektedir. Sağlıklı bir iletişim kurmak, diğer insanlar tarafından en iyi şekilde anlaşılacak ve anlatmak istediğini en doğru şekliyle sunmaktır. Dil, insanlar arasında gerek bireysel gerekse kitlesel, iletişimi sağlayan bir araç olarak kullanılmaktadır. Aslında dil tanımlaması çok farklı şekillerde yapılmıştır ve her araştırmacıya göre de bir yönüyle farklılık göstermektedir. Ancak bunların her birine bakıldığında ortak olan dilin iletişimi sağlayan bir fonksiyonda yer almasıdır. İletişim, adeta insanın var oluşuyla ve var olma misyonuyla özdeşleşmiş haldedir. İletişim insanın bilgi faaliyetine bağlı olarak ortaya çıkıp, dallanıp budaklanarak günümüzde daha da önemli bir hale gelmiştir. İleten insan, dil ile hangi tür seviyede olursa olsun bir bilgi parçacığını iletir. Öyleyse, iletken insan aynı zamanda bir bilen ve bildiğini zannettiği şeyleri iletken insandır (Açıkgöz, 2003, s. 21).

Dil kavramı, insanın var olmasını ifadesi olması sebebiyle, insanın varlığını, yaratılışını, kendini gerçekleştirmedeki esaslar olan “töre” ile doğrudan bağlantılıdır. Zihinde meydana gelen her kavram, eylemlerimizde töreli davranmanın temelidir. Zihinde bulunan bir kavram seslere veya harf sisteminde bir dil örgüsü içinde belirtilerek karşılık bulur. Zihin ile konuşma arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Düşüncelerimiz bizim kelimelerimiz olmaktadır. Öyleyse kelimelerimiz bizim düşüncelerimizin bir yansımasıdır. Düşüncelerimiz de eylemlerimizin, hayatı algılamamızın ve idame etmemizin

3 Sözlüklerde yer alan “töre” kavramıyla ilgili bazı tanımlamalar için bkz.: Abdülkadir Dağlar, İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022), Edebi Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, İSLARA Kitaplığı: 3, Ankara 2022, s. 100-115.

temelidir. Öyleyse, varlığımızın kaidelerini belirleyen töremiz dilimizden bağımsız olamaz.

Dil araştırmalarında çok değinilen bir konu da söz ve dil meselesidir. Söz ve dil arasında yapılan ayrılık modern lengüistiğın kurucusu olarak kabul edilen Desaussure tarafından ortaya atılmıştır. Ferdî bir vaka olduğu belirtilen söz, her şeyden önce sonsuz telaffuz hareketlerine ve sonsuz sayıda seslere sahiptir. Konuşmanın icra kısmını teşkil eden sözün parçaları zaman içinde devamlı halde bulunmaktadır. Buna karşılık dil ise, ferdî değil fakat içtimaî bir vakadır, bir sistemdir ve bir insanın kendini anlatmasında ve kendisinin anlaşılmasında kullanılır. Yine bu yönüyle de dil törenin ta kendisi olmaktadır.

Dil sadece ses ve yazıdan ibaret değildir. Hal dilinin, tarihin her döneminde ses ve yazı dilinin önüne geçtiği bilinen bir gerçektir. “Emr olunduğun gibi dosdoğru ol!...” (şûra 42/15) ayeti işte bu hal diline işaret etmektedir. Dilin, Kur’an- ı Kerîm’de ve diğer kitap ehlinde nasıl geçtiği mevzunu gelecek çalışmalarında vermeye çalışacağım. Ancak şuna değinmek gerekirse; hareket, tavır, yaşama ve konuşma dilinin birbirini doğrudadığı bir sentez de bulunabilir. Hal dili gerçekten tesir bakımından etkili olmaktadır. İşte bu hal dili tam da Türk-İslam ölküsünü ve “töre”yi ifade etmektedir. İslam’ın yayılmasında da, Türklerin Müslüman olmasında da büyük cihan devletleri kurmalarında da hal dilinin bu etkisi görölmektedir. Hal dili İslam’ı yayan insanların, davalarını bir hayat tarzı haline getirmeleriyle açıklanabilir. Bedenen ve ruhen evrensel bir hitap tarzına ulaştıklarını gösterir, yani bütün insanlığın tereddütsüz anladığı mükemmel dili bulmalarıyla açıklanabilir. Bu İslamiyet’in bu kadar kısa sürede ne kadar geniş alanlara yayılmasının da sebepleri arasındadır. Dil önemli bir tebliğ aracı olmuştur.

Gerçekten de İslamiyet’le birlikte yeni bir kültür ve medeniyet dairesi içine giren Türkler, yeni bir ruha ve bedene kavuşmuşlar, böylece İslamiyet’in ateşli bir müdafî olmuşlardır. Türklerin İslâmiyet’e samimi ve kuvvetlice bağlanmaları Türk-İslâm sentezine dayanan yeni bir kültürün doğmasına imkân sağlamıştır. Bunun neticesi olarak kültürümüz gibi edebiyatımız da İslâmî bir hüviyet kazanmıştır. Bunun en bâriz örneği, Oğuz Kağan Destanı’nın İslâmî türevleridir. şüphesiz bu kaynaşmada tek Tanrı inancı ile İslâmiyet’in ilâhî anlayışının etkisi büyüktür. Yeni dini sevdirmek, esaslarını öğretmek için Türk dervişleri edebî geleneğimizde yer alan Oğuznâme anlatılarına yeni bir ruh ve anlayış katmışlardır. Bu Oğuznâmelerin en önemlilerinden birisi de Yazıcıoğlu Ali’nin Tevârih-i Selçuk eserinin başına eklediği Oğuznâmesidir. Yazıcıoğlu’nun Tevârih-i ‘Âl-i Selçuk eserinde yer

alan Oğuznâme kısmında “töre”yi bir olan Tanrı’ya inanmak ve O’nun emrettiği yolda olmak olarak ifade edilmektedir (Taş, 2024).

2. Dilbilgisi ve Dilbilim

Dil bilgisi; seslerin, sözcüklerin ve cümlelerin yapılarını inceleyen, değişmelerini gösteren ve bunların kurallarını tanıtan bilim dalıdır. Bir dilin doğru konuşulması ve yazılıp okunması için bilmemiz gereken kuralları öğretir. Böylece daha doğru ve kusursuz düşünme yeteneğimiz gelişir. Dilbilim ise dil konusuna daha geniş açıdan yaklaşır. Sadece bir dili incelemekle yetinmez, bütün dilleri, bütün yönleriyle inceler. Tabii ki bir dilbilimci bütün dilleri bir anda incelemeye muktedir değildir. Dilbilimi dillerin/dilin doğuşunu, gelişmesini, dünyada yayılmasını ve aralarındaki ilişkileri, ses, biçim, anlam, söz dizimi ve lehçe bilimi bakımından, genel veya karşılaştırmalı olarak inceleyen bilim dalıdır. Dil çalışmalarımızda, medeniyetimizin kadim töresi esaslarımızın temelini meydana getirmelidir.

Dilbiliminin ele aldığı malzeme dildir. Dilin en çok düşünce ve ses yönü arasındaki ilişki insanoglunun dikkatini çekmiştir. Dille ilgili incelemeler eski Hint’e, eski Yunan’a kadar uzanır. M.Ö. 5. yüzyılda ünlü Hint dilbilimcisi Panini, Sanskritçe’nin 4000 kadar kuralını ve söz varlığına ait yazılarını bir araya getiren dil bilgisi kitabı hazırlamıştır. M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış olan Yaska’nın yazmış olduğu Nirukta adlı kitapta köken bilgisi konusu üzerinde durulmuş, sözcüklerle nesnelere arasında ses açısından ilişki bulunup bulunmadığı incelenmiştir. Yunan filozoflarından Platon (M.Ö. 427-347) dünyadaki nesnelere dil öğeleri arasındaki ilişkiyi, Aristo (M.Ö. 384-347) da sözcük türleri, seslerin çeşitleri ve dilin düşünceyle ilgili yönlerini ve sorunlarını ele almıştır. Platon idealar aleminin varlığını savunur; nesnelere bir özünün olduğunu ve bu özü bizim ayrı ayrı dillendirdiğimizi söyler. Böylece bütün dillerin bir kökene bağlı olduğunu belirtir. Aristo ise idealar aleminin, nesnelere bir özden geldiğini kabul etmekle birlikte tek tek duyumlarımızın nesnelere adlandırmamızı dolayısıyla anlamlandırmamızı sağladığını belirtir. Düşünce ve dil arasında kuvvetli bir bağ olduğunu; bir dili tanımanın düşünceyi tanımaktan geçtiğini söyler. Düşünce dilden önce vardır; daha sonra seslerle dillenir. Ses olmadan, anlamlı seslere dönüşmeden önce, sistemli bir düşünce yine dillenmiş demektir. Ancak sadece karşılık bulmamıştır.

İslamiyet’le birlikte dilbilimi çalışmaları Müslümanlar arasında ciddi bir yer kazanmıştır. İlâhî kelâmın doğru anlaşılması ve doğru olarak aktarılması maksadıyla sistemli bir dil çalışması disiplini ortaya çıkmıştır. Özellikle dil bilgisi, ses bilgisi, sözcük bilgisi ve metin açıklamaları konusunda önemli

araştırmalar yapılmıştır. M.S. 8. yüzyılda ünlü bilgin Sibeveyhî (M. 752-796), Arapçayla ilgili *El-Kitap* adlı bir dilbilgisi eseri yazarak köklü bir dil geleneğinin doğmasına önderlik etmiştir.

Dilbilim çalışmaları “töre” çerçevesinde gerçekleştirilmediği zaman, özellikle önyargı ile gerçekleştirildiğinde dilin tabii akışına aykırı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Töre göz ardı edildiğinde, ilmî gerçekler bir düşünceyi savunmak adına çarpıtılmış ve isteğe göre kullanılmaktadır. Hatta bir fikir ortaya atıldığında bu fikri ispat etmek için ilmî temeller bile uydurulmuştur. Dilbiliminde bu işleme yoz-yorum tabiri (Özcan Başkan, Dilbilim’de yoz-yorum işlemi, Ankara, 1976) kullanılmıştır. Yoz-yorum işlemi şöyle tanımlanabilir: “Uluşçuluk, ırkçılık, dincilik ya da “kültürçülük” türünden duygusal düzenlere bağlı belli önyargıların, öznel ve tümdengelimli bir biçimde kanıtlanabilmesi uğruna, insan dilinde gözlenen nesnelere, durumlara ya da olaylara değin verilerden ancak elverişli olanların seçilip, bunlarda gözlenen aksak “düzensizliklerin”, sözde ya da bilgisizlik sonucunda çarpıtılmaları ve ancak soyut bir geçerliliği olan bu gibi zorlama değerlendirmelerin, dilbilim adına ortaya sürülüp topluma benimsetilmeleri”. Bu bakımdan, dilbilim çalışmalarında, “töre” göz ardı edildiğinde yoz-yorumla karşılaşmamız muhtemeldir.

Özcan Başkan (1955), “söz” ve “dil” ayrımını yapmaktadır. Anlatımına şöyle devam eder: “19. yüzyılda birçok ‘dilci’ler, dilin doğuşunu, çeşitli olarak, insanların doğadaki sesleri yankılamalarına, iş görürken sesler çıkarmalarına, şarkı söylemelerine ya da iş birliği yaparken birbirlerine seslenmelerine bağlamaya çalışmışlardır. Belli bir art görüşü kanıtlama amacı ile ele alınmadıkları için ancak aksak-yorum olarak nitelenebilecek bu gibi varsayımlara ‘hav-hav, ingh-ingh, hop-hop, teorileri’ gibi alaylı adlar takılmış olması bu bakımdan haklı görülmektedir.” Burada görüldüğü üzere, düşünce dil söylemleri içinde kendini hissettirmektedir. Düşünce önce zihinde oluşmakta, sonra seslere veya muhatabına ulaşacak kalıplara dökülmektedir. İnsan kendi zihninde sesli dahi düşünebilmektedir. Doktora tezinde Başkan bu konuya da değinmektedir. Seslerin dil yapısını oluştururken ne şekilde yer aldığı konusu incelenmiştir. Bir ekin öncelikle görevinin belirlenmesinde, anlamın ön plana çıkması bunu göstermektedir. Bir ekin yapım eki mi, çekim eki mi olduğunu belirlemek; sadece şekle bakmakla değil cümle içinde, kelime yapısında yeni bir anlam kazandırıp kazandırmamasına göre belirlenmektedir.

20. yüzyılda sürdürülen bu savlardan birine göre; insanların birbirlerine söyleyecekleri şeyler, ancak belli bir emek harcama ve belli bir iş yapma dolayısıyla gerekmiş olduğundan, insan-dili de böylece, aygıt kullanan emekçi

insanın, başka insanlar ile birlikte giriştiği iş birliği sırasında oluşmuştur (Fischer, s.23). Böyle bir açıklamada her ne kadar belli bir gerçek payı bulunmaktaysa da dil dalındaki kimi noktalardan, ancak Marksist dünya görüşünü desteklemek üzere parçalı olarak yararlanmakla yetinildiği için bir bilimselliğe sahiptir diyemeyiz. Ayrıca belli bir dogmatik açı, dilbilim dalındaki veriler hiçe sayılarak, bir kanıt ileri sürülmeksizin savunulduğu için, yalnızca bir öneri olmaktan da ileri giderek belli bir sav niteliğine bürünmeye çalışan böyle bir sözde-gerçekçi bildiri, aşırı “çabacılıkla” ele alınmış bir yoz-yorumdan öteye hiçbir değer taşımasa gerek.

İnsan dilinin bir yandan zengin bir ses çıkarma düzeneğine, öte yandan da karmaşık bir birimler topluluğu içerisinde bağlantı kurma yeteneğine sahip olduğu söylenebilir. Belli bir şifre niteliği gösteren insan dili, anlam aktarma görevini, belli bir ses dizelerine belli anlamları yüklemekle ve boşaltmakla yerine getirmektedir. Bu yüzden, dilin yapı taşları olan anlamlı sözcüklerin ortaya çıkışı, dil öncesi sesli belirtilerin, giderek belli kavramlara bağlanması sonucunda, dildeki sesli göstergelere dönüşmesi ile açıklanabilir (Başkan, 1955). Gerçekten, ciğerlerden dışarı taşan havanın, ‘nefes-vuruşu’, yani ‘hece’ birimi içerisinde biçimlenmesi sonucundaki seslerin ardı ardına dizilmesiyle oluşan, anlamsız boş-sözcükler, ilk başta yalnız fizyolojik birimler oldukları halde, çevredeki kavramları göstermekte kullanıldıkları zaman anlam kazanmakta, böylece dil göstergeleri olan tüm-sözlere dönüşmektedir. Görülüyor ki anlam ifade etmeyen ses örgüsü her ne sistemde olursa olsun bir karşılık bulmamakta ve dil olarak nitelenmemektedir.

Dilbiliminde yanlış yapılan bir başka yorum ‘dil’in gelişmesi’ tanımlamalarında yapılmaktadır. “Evrende değişmeyen biricik şey, her şeyin değişmekte olduğu gerçeğidir.” fikrine uygun olarak, kimi kez söylendiği gibi, dillerin iyileştiklerini ya da değersizleştiklerini söylemek, bir değer yargısı taşıyacak söz etme yerine, yalnızca değiştiklerini ileri sürmek çok daha bilimsel bir tutum olsa gerek. Dil zaman içinde gelişir ve değişime uğrar. Ancak bu kimi dillerin kimi dillere üstün bir şekilde yer aldığını, üstünlük sağlayacak yönde geliştiğini göstermez. Kimi toplumların kimilerine göre üstün olduğu anlayışında göre şekillenen bu düşünce bu şekilde dilbiliminde yanlış bir yankı bulmuştur. Dil ve düşünce birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Düşüncenin aktarımında dil devreye girer ancak doğru ve çarpıtılmadan olmalıdır. Etkileşimler arttıkça, gelişmeler yaşandıkça ve dile giren kavramlara göre dil değişir. Bu doğal bir süreç içerisinde olmalıdır. Ancak bunu bir felsefi görüşe, yanlış bir dünya görüşüne bağlarsanız; sırf bu görüşü ispatlamak uğruna bilimsel veriler ürettiğinizi söylerseniz yoz-yorumda bulunmuş olursunuz. İnsanlığın ilkyazı örneklerindeki dillerin bile gerek kelime zenginliği gerekse söz düzeni açılarından son derece gelişmiş

bir görünüm göz önüne alınırsa, bugünkü dillerden kimilerinin gelişmiş ve kimilerinin de ilkel kalmış olduklarını ileri sürmenin yersizliği kendiliğinden anlaşılır. Ancak kültür zenginliği, anlam zenginliği başka bir mevzu olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir dilin sözcük dağarcığını başka dillerden alıntı yaparak genişletmesi mümkündür ancak bunu yaparken kendi potasında eritmesini, kendine mal etmesini bilmelidir.

Kimi dilleri üstün ve kimilerini de ilkel sayma tutumu, teknolojik gelişime paralel olarak, bilim, sanat ve kültür alanlarında zengin olanın, zengin bir kelime dağarcığı geliştirmiş olduğu düşünülen Avrupa dillerini ölçü almaktan doğmaktadır. Oysa sözcük dağarcığı bakımından, diller arasındaki bütün ayrılık, toplumların genel yaşamlarına ve yaşantılarına uygun olarak, sözcüklerin de ayrı ayrı kümelenip “öbeklenmelerinden” ya da başka bir deyişle, çeşitli ‘dağılım-örnekleri’ göstermelerinden doğmaktadır. Söz gelimi Arapçada devenin her hali için ayrı bir sözcük bulunurken Türkçede böyle bir şey söz konusu değildir. Aynı konu Türkçede atla ilgili kelimeler için geçerlidir. Bu kadar atla ilgili kelime sayısı başka hiçbir dilde yoktur. Türkçede (elti, bacanak, görümce, dünür, amca, dayı, teyze, hala...) türünden sözcüklerin bu denli Avrupa dillerinde bulunmadıklarını varsayarak gelişmemiş bir dil yapılarının olduğu düşünülmemekte, yalnızca teknolojik gelişme açısından da gelişmemiş oldukları gibi, desteksiz bir kaniya saptanılmaktadır (Başkan, 1975).

Dilbiliminde işlenen konular içerisinde, yapılan yorumlarda, o zaman için geçerli olan düşünce akımlarından geniş ölçüde etkilenilmektedir. Buna örnek olarak, Alman dilbilimcisi August Schleicher’in, bir yandan Darwin’in ‘Gelişim Kuramı’ndan, öte yandan da Hegel’in ‘Diyalektik İşlemi’nden esinlenerek dil gerçeklerini bu düşünce kalıplarına uydurmaya çabalaması verilebilir. Schleicher’e göre, insan dili, bu dili konuşan kişilerin bilinçlerinden bağımsız bir doğa birimi olarak, kendi payına ve doğa bilimlerinin yöntemine göre incelenmelidir. Gelişim kuramı ilkelerine uygun olarak, insan dili de ilk önce doğan, sonra gelişen ve daha sonra ölen bir varlık gibi ele alınır (Başkan, 1975). İşte bu düşünce dilbilimde yapılan birçok çalışmada bazı dillerin bazı dillere göre daha zengin olduğu yorumunu ortaya koymuştur. Böylece milletlerin üstünlüğü anlayışında, dilin de yaşayan bir varlık olarak değerlendirilmesi, dil değişen bir yapıya sahiptir anlayışı benimsenmiştir.

Kimi dilleri konuşan toplulukların ekonomik “gelişmemişliklerine” bakıp dillerinin de gelişmemiş olduğu gibi bildirilerde bulunarak, bütün dilleri ‘aşamacılık’ kalıbına zorlamak, dilbilimi verilerine de aykırı olması hasebiyle, yanlış bir tutumdur. Herhangi bir dilin yalnızca sözcüklerinin anlamını öğrenmekle o dilin “kavranılmış” olacağını göstermez. Sözcüklerin anlamını

öğrenmek o dili anlamamıza yardımcı olur. Konuşulanları ve yazılanları tercüme edebiliriz; ancak tercüme etmek kavramak değildir. Kavrayabilmemiz için zihnî yapısını da öğrenmek gerekir. Bu ise tam anlamıyla hiçbir zaman mümkün olmamaktadır. Bir kelimenin kullanıldığı yere göre anlamı değişmektedir. Yapılan vurgu dahi bu şekilde farklı ifadeler içermesine sebep olmaktadır, anlam değişmektedir. Kavramların kullanılması, sözün nerde, ne zaman, kim tarafından, kime karşı, hangi tonlama ile söylendiği önemlidir. Vücut dili dahi anlamlandırmada çok önemlidir.

3. Dilin Onarılması ve Dil Töresi

Dilin onarılması adı altında yine birçok hata yapılmaktadır. Burada “dil töresi”ni gözetmek gerekir. Kavramlardan çoğunun evrensel olmamalarına karşılık, cümlelerin anlamlarını belirleyen biçim düzenleri, dillerin kendilerine özgü özellikler gösterdiklerinden, her dil için ayrı bir incelemenin ve betimlemenin gerekeceği, buna karşılık bir dil için yapılmış bir betimleme örneğinin bir başkası için tümü ile geçerli olmayacağı doğal sayılmalıdır (Başkan, 1955). Bununla birlikte, çeşitli dillerin betimlemeleri belli bir dil için önceden yapılmış bir çerçeve içine, bir çarpıtma ile, bir zorlama ile uydurulmaya çalışıldığı için, bu tutumu anlatmak üzere ‘Prokrutes Yatağı’ deyiminin kullanılması uygun düşmektedir. Bu deyim ilk olarak Özcan Başkan ‘Dilbiliminde Yoz-yorum’ adlı çalışmasında kullanmıştır. Eski bir Grek hikâyesinde adı geçen Prokrustes, dağlardaki haydutluğu sırasında eline düşen yolcuları evindeki yatağın boyuna uydurabilmek için, kurbanlarının yataktan dışarı taşan ayaklarını kesmesi ya da kısa kalmışlarsa zorlayarak çekip uzatması ile kötü ün yapmış birisi idi. Tıpkı buna benzer, geleneksel Avrupa gramerinde ve dolaylı olarak Türkçenin betimlenmesinde de Latince gramer kalıplarının zorlama ile uygulanması, bir ‘Prokrustes Sendromu’ olarak nitelenebilir. Bu tavır dilimizin gelişimi için doğru bir tavır değildir. Türkçe’de akuzatif, genitif, datif... gibi terimlerin kullanılması da buna benzer bir zorlamanın ürünü olarak karşımıza çıktığında verim elde edemeyiz.

Törelî dil anlayışında ‘Türkçe çağdaş-evrenselcilik yaşantısına girmiştir’ diyerek kavramlarından budamak onu yeşerteceği yerde kurutmaktadır. Bir kelimenin kullanım alanından düşmüş olması onu yeniden canlandırmak uğruna dil kurallarını zorlamayı gerektirmez. Ancak bu doğru bir şekilde yapıldığı takdirde fayda sağlayacaktır. Tabii ki her kelimeyi de yeniden kullanım alanına kazandıramayız. Çünkü artık o kelimenin düşünce yapısını taşıyan fertler, kavramlar dünyası yoktur. Bu sözcük Arapça, bu sözcük Öz-Türkçe değil diye atmak, dilimizi kısırlaştıracaktır. Benimsenmiş olan kavramları karşılayan kelimeler, benimsenmiş olan kelimeler, atılmamalıdır.

Göktürk anıtlarında yer alan kelimelerin birçoğu yeniden kullanılabilir. Çünkü fikrî bakımdan birçok kelime hala yankı bulmaktadır. Kavram dünyasına ve ses yapısına uygun olan kelimeler yeniden gün yüzüne çıktığında bir anlam ifade eder. Ancak bundan yoksun olan kelimeler zoraki bir yaptırımın ürünü olmaktan öteye gitmeyecektir. Geçmiş dilimizi incelemek, kitabeleri bize ne fayda sağlar eğer sadece düz bir yazı gibi okursak. O metinlerin kavram dünyasına girmeli, zihin dünyasını anlamalı, bugüne ne sunduğuna bakılmalıdır. Tarihe saplanıp kalınmamalı, tarihten güç alarak ileriye doğru bakmalıyız. Sözcük dağarcığının ideolojik yargılara göre boşaltılması fayda değil zarar verecektir.

Sözcük dağarcığının yoksul kalması sonucunda, kavramların köksüzleştirilmesi sonucunda, dil yapısında düşüncenin ihmal edildiğinde ne gibi toplumsal yıkıntıların ortaya çıkabileceği ve anlaşma aracı olan dil ile oynanması sonucunda, egemen güçler tarafından bir toplumun nasıl soysuzlaştırılıp bir hayvan sürüsü haline dönüştürülebileceği İngiliz yazarı George Orwell'in 1949'da yayımlanmış olan 1984, adlı romanın sonundaki Ek'te çarpıcı bir biçimde anlatılmıştır. Özcan Başkan "Dilbilimi'nde Yoz-yorum İşlemi, Ankara, 1976" adlı yazısında bunu şöyle anlatıyor: "Geçmişe doğru bakılarak sürdürülen anlatıma göre, 1984 yıllarında dünya yüzünde küçük küçük devletler ortadan silinmiş, bunların yerini totaliter yönetim ile güdülen süper-devletler almışlardı. Bunlardan Batı dünyasındaki 'Okyanusya' adlı süper-devletin resmi dili olarak kullanılması önerilmiş olan 'Yeni-Söz' adlı dil, (İngos) sözcüğüne kısaltılmış olan 'İngiliz Sosyalizmi' nin ideolojik gereksinimlerini karşılamak amacı ile tasarlanmıştı. Başlıca gazete olan 'Times' deki başyazılar bu Yeni-Söz'de yazılmakta, Parti üyeleri başta olmak üzere herkes bu dilin sözcüklerini ve gramer özelliklerini gündelik dilde daha fazla oranda kullanmaya çalışmaktaydı. 'Eski-Söz' denilen 'Standart İngilizce' nin tüm olarak ortadan kalkması için 2050 tarihine kadar 66 yıllık bir süre tanınmıştı. Egemen olan eğilim, insan kafasındaki düşünme işleminin ancak sözcükler aracılığıyla yapıldığı ve sözcüklerin sayıları ile, anlamları ile oynamakla, düşünce biçimlerinin de koşullandırılabilirdiydi. Bu yüzden doğal dillerin tersine Yeni-Söz'deki sözcük sayısının bilinçli olarak azaltılmasına çalışılmakta ve böylece sözcüksüz kalan beyinlerin, düşünme ve araştırma yetenekleri de körleştirilmekteydi.

İstenmeyen kavramlara ilişkin sözcükler ortadan kaldırılınca, bu kavramları düşünme olanağı kalmadığı gibi, istenen sözcükleri uydurmakla da gerekli kavramların düşünülmesi sağlanmaktaydı. Bu bakımdan, Yeni-Sözlük' ü düzenleyenlerin kaygısı, yeni sözcükler bulmak veya uydurmaktan çok, hangi anlamların ortadan kaldırılıp, bunların hangi genel sözcükler içerisinde verilecekleri idi. Çünkü birçok yeni sözcük, tek başlarına birçok

eski anlamı kapsadıklarından, yeni sözcüklerin tanımını belirlemek gerçekten büyük bir güçlük teşkil etmekteydi. Sözelimi, ‘Objektiflik, Akılcılık’ gibi kavramlara ilişkin sözcükler (eski-dönüşüm) sözcüğü ‘çesitlik, özgürlük’ gibileri ise (suç-dönüşüm) sözcüğü içinde toplanmıştı. (Onur, adâlet, ahlak, demokrasi, din ...) gibi sözcükler, tümü ile ortadan kaldırıldıkları gibi, (bilim) türünden birçok sözcük de (İngsos) sözcüğü içinde toplanmıştı. Böylece kısıtlanmış olan sözcük dağarcığının yoksulluğu sonunda, herhangi bir fikir tartışması için gerekli sözcükler elde bulunmadığından, rejimin ideolojik çizgisinden sapma düşünceler neredeyse söylenemez olmuştu. Sözelimi (devlet iyi değil) gibi bir söz söylenebilse bile, bu kanyı destekleyecek ve tartışmasını sağlayacak olan gerekli sözcükler artık bilinmediğinden Yeni-Söz’ e koşullandırılmış kimselere, böyle bir söz ancak bir saçmalık örneği olarak gelecekti. Aynı biçimde, (özgür) sözcüğü de ancak (bu kedi pireden özgürdür) gibi sıradan bir söz içinde anlamlı kaçmakta, bunun dışında herhangi bir özgürlük söz konusu olmamaktaydı. Bunun gibi, (bütün insanların saç vardır) gibi yalınkat bir söz sayılma durumundaydı; yoksa herhangi bir çesitlik söz konusu değildi.” (Başkan, 1976).

İnsan dilinin doğuşu, gelişimi ve çeşitlenmesi incelenen gelen bir konudur. Bir dilin nasıl ortaya çıktığı tartışıla dursun şu örnek oldukça ilginçtir. Görülüyor ki dil ve düşünce birbirinden bağımsız değildir. Dilden önce düşünce vardır. Hatta sözden önce dahi düşünce vardır; sesli düşünmemiz buna örnektir. Zaman akışı içerisinde bir arada ya da ardı ardına, uzanan bir yayılış içerisinde de yan yana ya da yakın durumda birkaç kez birlikte bulunan birimler arasında belli bir ‘nedensellik bağlantısı’ nın kurulduğu bilindiğine göre, insan zihninden çıkarılmış olan sözcük kalıplarının, çevresindeki belli nesnelere, belli durumlar veya belli tavırlar için dil aktarımı düşüncede oluşmaktadır. Dil, ferdî değil fakat içtimaî bir vakadır; bir sistemdir, bir insanın kendini anlatmasında ve kendisinin anlaşılmasında kullanılır.

4. Törenin Gelecek Kuşaklara Aktarılmasında Kısa Sure Tercümelere

Törenin daha sonraki kuşaklara aktarılması, diğere medeniyet havzasındaki bilgilerin başka bir medeniyet havasına aktarılmasında şüphesiz “törelî” tercümelere rolü büyüktür. İslamiyet’in kabulüyle özellikle Kur’an tercümelere yapılmıştır. Bu tercümelere, daha önce de değindiğimiz gibi, klasik edebî dilin oluşması yanında Orta Asya’nın çeşitli Türk köşelerinde Türkçenin daha olgun bir duruma getirilmesinde önemli rol oynamıştır (Özkan, 2000, s. 88-96).

Dil, edebiyat ve kültür bir milletin tarihi ile yakından ilgilidir. Türkler XI. yüzyıldan itibaren Müslüman olmaya başlamışlar ve yeni bir kültür ve edebiyat geliştirmişlerdir. Bu dönemde, İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ı anlamak ve dinin esaslarını hakkıyla öğrenebilmek için onu Türkçeye tercüme etmişlerdir. Bu tercüme, klasik edebî dilin kurulmasını sağladığı gibi, Türkçenin daha olgun bir duruma gelmesine de hizmet etmiştir. Aynı zamanda “töre” İslam'la mayalanmıştır. Türkçenin söz varlığı açısından önemli olan bu eserlerde İslâm dininin kavramlarının karşılığı olan Arapça kelimeleri karşılamada Türkçe kelimelerin oranı fazladır. İslam dinine ait pek çok Arapça kavramı karşılamak için yer yer eski dönemlere ait dini terimler kullanılırken bir yandan da Türkçe isim ve fiil köklerinden Türkçe yapım ekleriyle yeni terimler türetilmiştir. Türkçe, bu yolla pek çok terim ve genel söz varlığı kazanmıştır. Törelî eserler, törelî dili meydana getirmiştir. Özellikle, Anadolu'da “törelî dil” eserleri diyeceğimiz eserler Eski Anadolu Türkçesinde meydana getirilen kısa sure tercümeleridir.

Eski Anadolu Türkçesi, Türkçenin XIII-XV. yüzyılları arasında gelişme gösteren dönemidir. Bu dönemde te'lif ve tercüme pek çok eser yazılmıştır, ancak tercüme eserler daha çoktur. Bir kültür ve medeniyetin daha sonraki kuşaklara aktarılması, diğer medeniyet havzasındaki bilgilerin başka bir medeniyet havasına aktarılmasında şüphesiz tercümelerin rolü büyüktür. Türkçenin gelişim serüvenini daha açık görebilmek amacıyla, Eski Anadolu Türkçesi döneminde meydana getirilen İhlâs, Yasin, Tebareke, Amme Cüzü, Fatıha ve Ayete'l-Kürsi kısa sure tercümelerinin anlam bilim ve sözlük bilimi açısından incelenmesi oldukça önemlidir. Bu kısa sure tercümeleri, devrin dil yapısını, kelime hazinesini, anlam dünyasını ve düşünce yapısını çok ince bir çizgiyle bizlere sunacaktır. Halka dini öğretmek amacıyla yazılan Kur'an tercümeleri, sade bir dille yazılmıştır. İslami kavram ve terimlere halkın anlayabileceği Türkçe karşılıklar bulunmuş ve anlatımın sadeliği için ayrı bir özen gösterilmiştir. Mukaddes bir eserle ilgili olmaları dolayısıyla bu eserlerin tercümesine gerek yazılmaları sırasında gerek istinsahları sırasında, ayrı bir ehemmiyet gösterilmiştir. Söz konusu eserler törelî toplumun nasıl olması gerektiği konusunda yol gösterici olmuşlardır. Bu bakımdan törelî dile etkisi mühimdir.

İlk dönemlerde Kur'an'ın tam tercümesine rastlanmaz. Bu dönemde ortaya konan Kur'an tercümeleri daha ziyade bazı kısa surelerin ve bir kısım ayetlerin tefsirleri şeklinde görülmektedir. Bunlar da Fatıha tefsiri, İhlâs tefsiri, Yasin tefsiri, Tebareke tefsiri, Amme cüzü tefsiri, Ayetü'l-kürsî tefsiri gibi sure ve ayet tefsirleridir. Abdulkadir İnan kısa sure tercümelerinin beyzadeler ve şehzadelere Kur'an'la beraber Arap dilini öğretmek amacıyla sırf öğretim amacıyla yazıldıklarını ifade etmektedir (İnan, 1960, s. 90).

Ancak sure tefsirlerinin yazılışını sırf öğretim amacıyla açıklamak doğru değildir. Töre kaidesiyle kaleme alındıkları da göz ardı edilmemelidir. Müfessirleri sure tefsirleri üzerinde çalışmaya sevk eden çeşitli amiller vardır. Bunların başında surelerin fazilet ve önemleri gelmektedir. Mesela, Kur'an'ın üçte birine denk olduğu rivayetine dayanarak İhlas suresi, Kur'an'ın kalbi mesabesinde olması dolayısıyla da Yasin suresi tefsirine mesai verilmiştir. Ayrıca surelerin faziletleri yanında, Kur'an'ın tamamını tefsire maddeten ve manen güç yetirememeye, yaşın ilerlemiş olmasından dolayı hiç olmazsa bir surenin müfessiri olma şerefiyle Allah'ın huzuruna çıkma isteği gibi değişik etmenler de müfessirleri sure tefsirleri yazmaya yöneltmiştir (Demir, 1987). Sure tefsirlerinin hem umumi kütüphanelerde hem de hususi ellerde pek çok nüshaları bulunmaktadır (İnan, 1961). Bu da tercümelemlerin halk tarafından çok okunduğunu göstermektedir. Bu sure tefsirlerinin, Âyetü'l-kürsi hariç, hemen hepsinin müellifinin Mustafa b. Muhammed olduğu kabul edilmektedir. Metinlerden örnek vermeyi gelecek çalışmalarımıza bırakarak; Eski Anadolu Türkçesi döneminde kaleme alınan kısa sure tercümelemlerini ve müellifini kısaca tanıttığımız olursak:

Orhan Gazi devri bilginlerinden olan Mustafa b. Muhammed Eğirdir'de doğmuştur. Medine'de, Mısır'da, Şam'da ve Irak'ta bulunmuş, mükemmel bir tahsil görmüş ve iyi bir Arapça bilgisine sahip olarak ülkesine dönmüştür. Doğduğu yer olan Eğirdir'de medresede müderrislik, Ladik'de (Denizli) “kadilkudatlık” yapmıştır. Derin dini bilgilere sahip, devrinin önde gelen âlimlerinden biri olarak haklı bir şöhret kazanmış olan müellifin sure tefsirlerini 1362–1368 yılları arasında meydana getirdiği anlaşılmaktadır (Öztürk, 2001).

Kur'an-ı Kerim'in ilk suresinin tefsiri olan bu eserden ilk önce Fuat Köprülü bahsetmiştir (Köprülü, 1926, s. 1-323). Murad Arslan b. İnaç Bey adına yazılmıştır. Oldukça sade ve akıcı bir dili vardır. Fatiha suresi, tefsir edilirken aralara bazı hikâyeler ve nükteli sözler eklendiği gibi, başka tefsirlerden ve hadislerden de yararlanılmıştır. Tefsirin İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü İhtisas kitaplığında bulunan bir nüshasını Özcan Tabaklar yayımlamıştır (Tabaklar, 2003, s. 97-116). Tefsirin ayrıca, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile Ankara Umumi Kütüphanede birer nüshasının bulunduğu da belirtilmektedir (Turgal, 1937, s. 1517; Erdem, 1937, s. 1519).

Mustafa b. Muhammed bu eserini de Hamidoğullarından İnaç Bey'in oğlu Murad Arslan Bey'in isteği üzerine yazmıştır. Ancak İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesindeki (TY, nr. 473) nüshada Hızır Bey'in ismi de geçmektedir. Bu kayıttan eserin ayrıca Hızır Bey'e

de sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu tefsir İhlâs suresinin geniş bir tefsiridir. Müellif başlangıçta surenin özelliklerine ve sevabının çokluğuna dikkat çekmiş, bu özellikleri sebebiyle müminlerin istifadesi için bu surenin tefsirini yazmaya karar vermiştir. Tefsire ibret dolu misaller, kıssalar ve pek çok haberler eklemiştir. Ayrıca sure içinde yer alan her konuda pek çok ayet, hadis zikretmiş, başka tefsirlerden bilgiler ekleyerek geniş bir eser ortaya koymuştur. Tefsirin çeşitli kütüphanelerde birçok yazması bulunmaktadır (Akçay, 2005, s. 34; Kara, 1988, s. 40).

Mustafa bin Muhammed'in yazdığı sure tefsirlerinden biri de Yâsin suresi tefsiridir. Müellif eserini önce Hızır b. Gölbeyi'ne, sonra da Murad Arslan Bey'e sunmuştur. Eserin yazıldığı yıl belli değildir. Mustafa b. Muhammed bu eserini de öteki sure tefsirleri gibi, mev'ize ve öğüt vermek amacıyla kaleme aldığından, başka kaynaklardan ve çeşitli eserlerden rivayetler naklederek eserini geniş bir muhteva şeklinde orta koymaya çalışmıştır. Buna göre; çeşitli hadis ve haberlere dayanarak surenin önemini, faziletini, sureye niçin Kur'an'ın kalbi dendiğini anlatmış, sonra da faydasının herkese ulaşması için bu sureyi Türkçeye tercüme etmiştir.

Mustafa bin Muhammed'in yazdığı tefsirlerden biri de Mülk suresi tefsiridir. Eserin telif tarihi belli olmamakla birlikte, 14. yüzyılın ilk yarısında kaleme alındığı tahmin edilmektedir (Coşan, 2008, s. 69). Tefsir Orhan Bey hayatta iken oğulları Süleyman⁴ ve Murat'a⁵ ayrı ayrı takdim edildiği gibi, Murad Arslan'ın sağlığında oğlu İshak Bey'e⁶ ve Hızır bin Gölbeyi'ne⁷ de sunulmuştur.

Eserin mevcut nüshalarından birden çok kişiye takdim edildiği anlaşılmaktadır. Eserin farklı zamanlarda, ayrı ayrı kişilere sunulmuş olmasından dolayı, nüshalar arasında epeyce fark bulunmaktadır. Bu bakımdan nüshaların her birini ayrı bir eser gibi değerlendirmek gerekir. Tefsirin değişik kütüphanelerde pek çok nüshası bulunmaktadır.⁸

4 *Tebareke Tefsiri*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler, nr. 7, vr. 1b.

5 *Tebareke Tefsiri*, Millet Ktp., Şer'iyye, nr. 821, vr. 34a-82b.

6 *Mülk Suresi Tefsiri*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı, nr. 3779, vr. 61b-125b; nr. 3794 (58 varak).

7 *Mülk Suresi Tefsiri*, Ankara İl Halk Ktp., Eski Eserler (Cebeci), nr. 329, vr. 1b.

8 Mülk Suresi Tefsiri'nin nüshaları için bk. Hatice Tören, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Amme Cüzü Tefsiri, Metin-İnceleme-Tıpkıbasım*, İstanbul 2007, s. 7,8; İsmail Taş, *15. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâbir Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi*, İÜ, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2008, s. 43-51.

Mustafa bin Muhammed'in mensur Mülk suresi tefsirini görüp okuyan ve eseri çok beğenen Hatiboğlu Muhammed,⁹ eseri *fâilâtün fâilâtün fâilün* kalıbıyla nazma aktarmıştır. 814 (1414) yılında nazm edilen eser 3901 beyitten ibarettir. Nazma aktardığı esere *Letâiyifnâme* adını veren Hatiboğlu, esere herhangi bir ilave yapmayıp, yalnızca eseri nazma aktarmakla yetinmiştir. Ancak eserin baş tarafına giriş mahiyetinde tevhid, münacaat, na't, dört halife medhiyesi ve sebep-i tercüme kısımlarından ibaret olan bir bölüm eklemiştir (Sevinçli, 2007).

Mustafa b. Muhammed'in yazmış olduğu tefsirlerden biri de Amme Cüzü tefsiridir. Tefsirin tercüme tarihi belli değildir, ancak eserin Gelibolu Fatih Süleyman Paşa (ö. 1357) için meydana getirildiği göz önüne alınırsa, tefsirin XIV. yüzyılın ortalarında veya ikinci yarısında ortaya konduğu söylenebilir. Müellif bu eserini de öteki tefsirlerinde olduğu gibi, rivayet metodu ile meydana getirmiştir. Burada da önce surelerin faziletleri, sora nüzul sebepleri belirtilmiş, ardından da ayetlerin tercümelerine geçilmiştir. Önce ayetin cümle hâlinde tercümesi verilmiş, bazen konuyla ilgili başka ayetlere başvurulduğu gibi, öteki müfessirlerin görüşlerinden örnekler verilmiş, durumla ilgili çeşitli hikâyelerden ve öğüt verici sözlerden de yararlanılmıştır.

Mustafa b. Muhammed'in Amme Cüzü tefsirinin farklı kişilere sunulan iki ayrı versiyonu bilinmektedir. Amme Cüzü Tefsirinin Sermet Çiftler nüshasını neşreden Hatice Tören, bunların farklı eserler olabileceğini ifade etmektedir (Tören, 2007).

Sure tefsirleri arasında anılması gereken bir tefsir de Ahmed-i Dâî'nin *Vesîleti'l-mülûk li-ehli's-sülûk* adlı eseridir. Ayetü'l-kürsî tefsiri olan eserin kime sunulduğu belli değildir. Müellif eserini meydana getirirken onu sadece bir tercüme olarak bırakmayıp birçok tasarruflarda bulunmuştur. Esere yer yer hadisler, enbiya ve evliya kıssaları, konuyla ilgili çeşitli hikâyeler serpiştirerek, aralara Farsça Arapça beyitler, Türkçe manzum parçalar yerleştirerek onu daha canlı ve akıcı bir hâle getirmiştir. Eserin İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır (Ertaylan, 1952, s. 188-91).

Sonuç

Mükemmel dil, kişinin meramını tam olarak anlatması, muhatabın da mesajı tam olarak algılaması olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda bu dil, iletişimde ve uygulamada herhangi bir aksaklığın olmamasını ifade eder. Bu

9 Hatiboğlu Muhammed'in hayatı ve eserleri için bk. M. Esad Coşan, *Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri*, Server İletişim, İstanbul 2008.

hususla zaman zaman büyük şairlerin de muzdarip olduğunu görmekteyiz. İçte biriken duygu ve düşünceleri ifade etmede kelimelerin kifayetsiz kalışı şairleri yakındırmaktadır. Bazen anlatılmak istenenin sadece bir kişinin veya bir kesimin anlamasına çalışıldığı da görülür. Her insan içinde oluşan coşkunun duyguları aynı şekilde ifade edemeyebilir. Ruhların aksedişi şiire yansıdığı anda herkesin ayrı bir şiiri ortaya çıkacaktır. Bir göz yaşını dile getirmek kolay olmasa gerek. Ya sevdiğine kavuşamayan bir aşığı canlandırmak ne mümkün kelimelerde... “Ağlarım, ağlatamam; hissederim, söyleyemem; dili yok kalbimin, ondan ne kadar bızırım!”

Kelimelerle hayatı resmetmek mümkün mü? Kelimelerin de bir ruhu vardır. Kelimeler bir dünyanın anahtarı olmağa... Açılan kapıdan içeriye usul usul süzülüp hayranlıkla izlenmekte. Bu hayranlık aradığınız şeyi bulup bulmamanıza göre değişecektir. Ayrıca sizin estetik değerlerinizin ölçüsü yine bu hayranlığı şekillendiren sebeplerden birisi olacaktır. “Kafamdaki resmi kelimelere dökmekte aciz kalıyorum.” diyen bir kişi acaba hangi sebepten bunu söylemektedir? Peki muhatap üzerinde sözü daha etkili kılacak vasıtalar var mıdır, varsa bunlar nelerdir?

Bir devlet, başka bir milleti tarihten silmek istediği zaman, öncelikle işe onun dilinden başlayacaktır. Dilini tutarsız bir hale getirecek, nesiller arası bağları koparacak ve bir yabancılaşma meydana getirecektir. Nesillerin yabancılaşması ve birbirinden kopması milletin yıkılması demektir. Dilin tebliğdeki önemi de çok büyüktür. Dilin katli, o milletin dinini de yıkmaya başlangıcıdır. Buradan hareketle dili ve dini yıkılmış bir millet de yıkılmaya mahkûm edilmektedir denebilir. ‘Dil, kılıçtan keskindir.’ sözünü hatırlamamız yerinde olacaktır. Çünkü yapmada ve yıkmada dil, en etkili silahtır. Dilde, fertleri yalnızlaştıran güçler; rahatlıkla o milleti parçalayabilir. İmandan yoksun nesillerin yetişmesi ise buna mukabil gözlenecektir. Bu tehlikenin farkında olan kişiler eserinde bu konuya hassasiyetle eğilmişlerdir. Göktürk Kitabelerinden bu yana olan eserlerde yine dikkatle incelenirse kendi tarihimizde de bunu görürüz. Ancak, bir millet dili kadar yaşar ve diniyle kaimdir. Şu sözü de burada zikretmek yerinde olacaktır: “Dil meselesi bir milli müdafaa meselesidir. Dilimizi korumak, vatani korumakla birdir. Çünkü dil, vatan kadar, tarih kadar; bayrak ve aile kadar mukaddesattandır.” Dil için söylenmiş bu söz zaman içerisinde bir kesime münhasır denerek geri plana da yitilmiştir. Burada alınması gereken dilin öneminin coşkulu bir vurgulanışıdır. Kimilerine göre eksik tarafları olabilir ancak eksiklerinin tamamlanması yine bizlere düşmektedir. Dil, insanlara doğruyu anlatabilmek, hak yola çağırarak için bir vasıta olarak da düşünülebilir. Bu sebeple insanlığa götüreceği mesajın dilin ile vermeleri gereken önem büyüktür.

Eski Anadolu Türkçesi döneminde meydana getirilen İhlâs, Yasin, Tebareke, Amme Cüzü, Fatıha ve Ayete'l-Kürsi kısa sure tercümelerinin anlam bilimsel ve leksikolojik olarak incelenmesi; Törelî dil gelişimini görmemiz açısından önemlidir. Bu eserlerde, Törelî dil kavramında yer verdiğimiz “sırat-ı müstakim üzere olmak ve bunu ifade etmek esasları” çerçevesinde yeni kavramların tespitinde gereklidir. Söz konusu eserlerde, İslam dinine ait pek çok Arapça kavramı karşılamak için yer yer İslâm öncesi dönemlere ait dinî terimler kullanılırken bir yandan da Türkçe isim ve fiil köklerinden Türkçe yapım ekleriyle yeni terimler türetilmiştir. Türkçe, bu yolla pek çok terim ve söz varlığı kazanmıştır. Arapça kelimelerin Türkçe karşılıklarına bakılarak, yeni bir kültür havzasına girmiş olan Türk dilinin alıntı kelimeleri ilk olarak ne şekilde özümlediği ortaya konulabilmektedir. Ayrıca, bu eserlerde halka dini öğretmek amaçlandığı için konuşma dilinde yer alan kelimeler seçilmiş, kaynağın bir kutsal metin olması sebebiyle de tercümelere ayrıca özen gösterilip bunlarda sade bir dil kullanılmıştır.

Kısa sure tercümelere, devrin dil yapısını, kelime hazinesini, anlam dünyasını ve düşünce yapısını çok ince bir çizgiyle bizlere sunmaktadır. Kısa sure tercümelere temelinde Türkçenin sözvarlığı gelişim süreci ve değişim analizi gerçekleştirilmelidir. Sözü insanlar üzerinde tesiri çok büyüktür. Bu sebeple insanlar tarih boyunca, bir başkası üzerinde tesirli olacak güzel söz söylemenin yollarını araştırmışlardır. Dilin ruhunu anlatan ustalar olarak kabul edilen şairler ve hatiplerin toplum içinde ayrıcalıklı bir yeri olmuştur. Öyle ki, söylemiş oldukları sözlerden dolayı devlette itibar gören şairler olduğu gibi sözlerinin bedelini canlarıyla ödeyen şairler de vardır. Dil, en tesirli silahlardan biri olarak tanımlanabilir. Dili kullananın kabiliyeti, becerisi ve gayesine göre olumlu veya olumsuz olabilmektedir. Günümüzün en çok dikkat edilmesi gereken meselelerinden birisi, kültür savaşlarının yaşandığı anda dili ihlâslı bir kalple kullanmaktır. Gayelere göre şekillenen dil, aşkın dahi anlatımında bir zihniyetin en sivri okları haline gelmektedir. En safiyâne duyguların sunulduğu eserler dahi kullanılan dile göre şekillenmektedir. Sözcükler eylemlerinizi aynı zamanda. Her sözcük kendi zihniyetini yeniden doğurur, bu bakımdan Hakk'ı ve hakikati barındıran töremizin yeniden inşasında kısa sure tercümelere oldukça etkili olmuştur. Yeniden bu eserleri töre bakışıyla ele almalı ve törelî dile vakıf olmalı gelecek nesillere doğru aktarmalıyız.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, H. Mustafa (2003). *İletişim Felsefesine Giriş*. Birey Yayıncılık. 2. Baskı.
- Akarsu, Bedia (1998). *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Akçay, Yusuf (2005). *Mustafa bin Muhammed'in İblâs Suresi Tefsiri, Giriş-İnceleme-Metin- Ekler Dizini- Sözlük-Tıpkıbasım*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Assmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Ç. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Başkan, Özcan (1976). *Dilbilim'de Yoz-Yorum İşlemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Başkan, Özcan (1955). *Fonemik (Dildeki Ses ve Anlam Hadiseleri)*. Doktora Tezi.
- Benveniste, Emile (1965). *Genel Dilbilim Sorunları*. Ç. Erdim Öztokat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cansever, Turgut (1995). *İslam'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Chomsky, Noam (2001). *Dil ve Zihin*. Ç. Ahmet Kocaman, Ankara: Ayraç Yayınları.
- Corballis, Michael (2003). *İşaretten Konuşmaya: Dilin Kökeni ve Gelişimi*. Ç. Aybek Görey. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Coşan, M. Esad (2008). *Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri*. İstanbul: Server İletişim.
- Dağlar, Abdülkadir (2022). "Edebî Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı". *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022)*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, İSLARA Kitaplığı: 3, s. 100-115.
- Demir, Ziya (1987). *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatıha Tefsirleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Dilaçar, Agop (1968). *Dil, Diller ve Dilcilik*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Doerfer: TMEN I, 134, IV, 281; Clauson: ED 531-532; Schönig ML 182; İnan: Türk Kültürü Araştırmaları I, 1964, 104; Németh: Nyk 41: 407; Nyk 42, 71; Doerfer: TMEN I, 134; Clark: JSFOu 75: 156; Schönig: ML 182.
- Eflâtun (1960). *Küçük Diyaloglar*. Ç. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Ertaylan, İsmail Hikmet (1952). *Abmed-i Dâî, Hayatı ve Eserleri*. İstanbul.
- Fischer, E. (1980). *The Necessity of Art*. Penguin.
- İnan, Abdülkadir (1960). "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar". *TDAY-Belleten*. Ankara.

- İnan, Abdulkadir (1961). *Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye Tercümelere Üzerine Bir İnceleme*. Ankara.
- Kara, Mehmet (1968). *Yasin Suresi Tefsiri, İnceleme, Metin, Sözlük, Tıpkıbasım*. Gazi Üniversitesi, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Köprülü, M. Fuat (1926). "Anadolu Beylikleri Tarihine Ait Notlar". *TM, II*.
- Levend, Agah Sırrı (1972). *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mülk Suresi Tefsiri*. Ankara İl Halk Ktp., Eski Eserler (Cebeci), nr. 329, vr. 1b.
- Mülk Suresi Tefsiri*. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı, nr. 3779, vr. 61b-125b; nr. 3794 (58 varak).
- Özkan, Mustafa (2000). *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. 2. Basım. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Öztürk, Ali (2001). "Eğirdir'de Yaşamış Bir Türk Âlimi: Muslihuddin Mustafa bin Muhammed ve Eserleri". *Tarihi, Kültürel, Ekonomik Yönleri ile Eğirdir, I. Eğirdir Sempozyumu*, 31 Ağustos-01 Eylül 2001.
- Rifat, Mehmet (2000). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları Temel Metinler*. İstanbul: Om Yayınları.
- Sevinçli, Veysi (2007). *Letâiyfnâme, İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım*. İstanbul: Töre Yayın Grubu.
- Tabaklar, Özcan (2003). "Anadolu Sahasında Yazılmış Bir Sure Tefsiri". *İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 16 (Güz, 2003), s. 97-116.
- Tahir Erdem, (1937). "XIV. Asırda Türk Diliyle Yazılmış Bir Eser ve Hızır b. Gölbeği'ne Ait Bir Kitabe." *Ün Dergisi* (Isparta Halkevi Dergisi). Isparta, c. IV, sy. 27, s. 1519.
- Taş, İsmail (2005). *15. Yüzyıla Ait Enfesü'l-Cevâbir Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi*. İÜ, SBE, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı, Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul.
- Taş, İsmail (2024). *Oğuznâme, Yazıcıoğlu Ali'nin Tevârih-i Âl-i Selçuk'undan*. İstanbul: Neyzen Kitap Yayınları.
- Tebareke Tefsiri*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler, nr. 7, vr. 1b.
- Tebareke Tefsiri*, Millet Ktp., Şer'iyye, nr. 821, vr. 34a-82b.
- Tören, Hatice (2007). *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Amme Cüzü Tefsiri I, Metin-İnceleme-Tıpkıbasım*. Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Amme Cüzü Tefsiri II, Dizin, İstanbul.
- Turgal (Ün), Hasan Fehmi (1937). "Hızır b. Gölbeği". *Ün Dergisi* (Isparta Halkevi Dergisi), Isparta, c. IV, sy. 27, s. 1517.

Törenin Sözle Beyanı: Kurucu ve Çağdaş Metinlerde Törelî Türk Edebiyatı 6

Erhan Çapraz¹

ÖZ

Törelî Türk Edebiyatı, kadim töreyi, edebî bir çatı altında toplamayı kendisine şiar edinen anlayışın genel adıdır. Törenin esasını, Allah (C.C.) belirler. Dolayısıyla edebî gelenek, doğrudan esasını O'nun (C.C.) belirlediği hakikat alanına bağlı bir teşekkül ve tekâmül süreci yaşar. Başta *Orhun Âbideleri* olmak üzere, *Kutadğu Bilig*, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, *Atebetü'l-Hakâyık*, *Dîvân-ı Hikmet* ve *Kitâb-ı Dedem Korkut* gibi eserlerin tümü tamamen törelî bir niteliği haizdir. Bunlar, genellikle Allah lafz-ı celâli ve “be” harfinin sembolizmi; yani besmele ile söze başlar. Elbette bunda Karahanlı dönemi Türkçe *Kur'an-ı Kerim* tercümelerinin de tesiri büyüktür. Fakat her halükârda törelî edebî dairede *Kur'an* ve sünnetin belirlediği hakikat alanına bağlı bir edebî gelenek söz konusudur. Yeni devletin kuruluşu sırasında maalesef edebî gelenek ile bu alan arasına bir set çekilmiştir. Bu yüzden edebî geleneğe, gerçek ve hakikî kimliğinin yeniden kazandırılması elzemdir. Elbette geleneğe buna dair törelî edebî faaliyetler her zaman olmuştur ve olacaktır. Bu bağlamda yazıda; öncelikle Törelî Türk Edebiyatı'nın *Orhun Âbideleri*, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, *Kutadğu Bilig*, *Atebetü'l-Hakâyık*, *Dîvân-ı Hikmet* ve *Kitâb-ı Dedem Korkut* gibi kurucu metinlerinde *töre* ve *Türk* konularının nasıl ele alındığı değerlendirilmiş ve ardından ikinci bölümde *Törelî Türk Edebiyatı* kavramı ve çağdaş metinlerde törenin temel veçheleri üzerinde durulmuştur. Kısacası, Törelî Türk Edebiyatı'na yakından bir temaşa ile bu edebiyatın imkânları ele alınarak bunların törelî edebî geleneğe yeniden ortaya çıkarılması adına bazı tekliflerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Töre, Sanat, Edebiyat, Hakikat Alanı, Törelî Türk Edebiyatı.

1 Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
erhancapraz38@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8705-4981>

“Eline, diline, beline” sahip olmanın eğitimini vermek ya da buna talip olmak insanı köleleştiren ve dahası karanlık ortaçağa ait bir meşgaleydi; oysa çağdaş insanın bilmesi elzem olan ‘elini, dilini, belini’ ‘özgürleştirme’nin yöntemleriydi.

Salih Çift

Giriş

İlmî hayatta hakikatin izinden Aristo ile salt akılla da olsa gidebilen âdemoğlu, maalesef günümüzde Rene Guenon’un belirttiği üzere (1991, s. 26) hakikati sadece kendi katına indirgeyerek kendi hakikatinin derdine düştü. Bu arada bizler ise hakikati kaybettik. Dahası hakikat namına bize sunulanların hepsi de yukarıdaki epigrafta Salih Çift’in vurguladığı üzere, Cenab-ı Hakk’tan ayrı özgürleşebileceğini düşünen pozitivist zihnin hezeyanlarından ibaret kaldı. Akademi, bugün geldiğimiz noktada bile, sadece aklın doğmalarına bağlanarak Batı’dan tevarüs ettiği kuramları kendi çalışmalarına tatbik suretiyle mutlu mesut hayatına devam ediyor. Fakat maalesef bu tür çalışmalardan elde edilen neticeler, hak ve hakikatten fersah fersah ıraktır. Halbuki Cenab-ı Hakk’ın töre nizamı dairesinde her şey yerli yerinde akıp gidiyor. Dolayısıyla doğrudan Yaratamından ibdâ kabiliyetini almış olan âdemoğlunun sanat ve edebiyat kudretini de bu töre nizamı dairesinde ele alıp değerlendirmek elzemdir. Elbette mevzuumuz Türk Edebiyatı olduğu için değerlendirmelerimiz doğrudan Törelî Türk Edebiyatı üzerinden yapılacaktır. Yazıda, ilk olarak asıl kurucu unsur “töre”nin esasları verilecek; sonrasında ise Türk Edebiyatı’nda bu esas üzere, kendi tabii mecrasında akıp giden edebî geleneğin bazı eserlerinde de açıkça tebarüz eden töre nizamının temel veçheleri temaşaya çalışılacaktır. Bu sayede ise Törelî Türk Edebiyatı’nın imkânları ortaya konulmuş olacaktır.

1. Törelî Türk Edebiyatı’nın Kurucu Metinlerinde Töre ve Türk

Edebî gelenekte ilk olarak törenin Türk ile kaynaşıp bütünleştiği yer, kurucu metinlerdir. Bu bağlamda Törelî Türk Edebiyatı’nda *Orhun Âbideleri*, *Dîvânı Lugâti’t-Türk*, *Kutadgu Bilig*, *Atabetül-Hakâyık*, *Dîvân-ı Hikmet* ve *Kitâb-ı Dedem Korkut* gibi kurucu metinler, büyük bir chemmiyeti haizdir.

Orhun Âbideleri

Malûm olduğu üzere *Orhun Âbideleri*, Türkçenin en eski metinlerinin yazılı olduğu taşlardır. Eser, tamamen töreye bağlı olduğu için bundan sonra ele alacağımız eserlerde de açıkça görüleceği gibi ilkin söze ‘Tengri’ kelimesi ile başlar (Ergin, 1999, s. 2). Aynı zamanda eser, hem hitabetnâme (nutuk) hem de siyasetnâmenin sınırlarına dahildir. Nitekim, Bilge Kağan

Yazıtı'nda "Öyle kazanılmış, düzene sokulmuş ilimiz, töremiz vardı. Türk, Oğuz beyleri, milleti, işitin: Üstte gök basmasa, altta yer delinmese, Türk milleti, ilini töreni kim bozabilecekti?" (Ergin, 1999, s. 17) denilerek Türk'ün il nizamı, töre ile denkleştirilir. Bu anlayış, İslamiyet ile birlikte "halifelik" kurumuna tahvil edilerek aynen sürdürülmüştür. Çünkü törede, süreklilik esastır. Mesela yukarıda ilkin Bilge Kağan Yazıtı'nda, yani *Orhun Âbideleri*'nde gördüğümüz "nutuk" türünün İslamiyet'ten sonra da tarikat büyüklerinin dervişlerini irşad için söyledikleri manzum sözlere alem olduğu görülmektedir.

Dîvânu Lugâti't-Türk

Töre, Türklerin aynı zamanda ilk töre lugatı da olan *Dîvânu Lugâti't-Türk*'de, "El kalır törö kalmas" töresözünde de açıkça müşahede edileceği üzere, "görenek, âdet, görenek ve insaf" mânâsına gelmektedir (Kâşgarlı Mahmud, 2023, s. 411).² Belki bugüne kadar pek dikkat edilmeyen törenin "insaf" mânâsı ise bunun doğrudan hakikate dönük tarafını bize iyice aşikâr kılar. Zira *Kubbealtı Lugatı*'nde insaf, "Hakka ve adalete uygun davranış, nefse değil vicdana uyarak adalette hareket etme, merhametli davranma" mânâsına gelir. İnsaf, töreli toplumda öylesine büyük bir fazilete sahiptir ki bu yüzden Hz. Peygamberimiz (s.a.s.) "İnsaf, dinin yarısıdır" (Bilmen, 2015, s. 455) buyurmuşlardır. Dolayısıyla bu durum, 'insaf'a da bağlı olan törenin hakikatini yeterince vâzih kılar diye düşünüyoruz. Kâşgarlı'nın lugatında (2023, s. 318, 424) bir de "törö-" (türemek, yaratılmak) ve "töröt-" (yaratmak; takdir ve ıslah etmek) fiilleri mevcuttur ki "Tenri yalnuq törötti" (Allah, insanı yarattı) misalinde görüleceği üzere, törenin yegâne asıl merciinin Cenab-ı Allah olduğunu bize tamamen aşikâr kılar. Hatta lugatta (2023, s. 411) "odanın başköşesi" mânâsına gelen "töre" isminin de bizzat mevcut olması, törenin elbette Türk dilinin kinayeye dönük yapısı dahilinde bize makamını da tebcil eder.

Bu bağlamda lugatta (2023, s. 163) "Türk" kelimesine baktığımızda ise yine kinayeye dayalı aynı manzara ile karşılaşırız. Türk kelimesi için ilkin tabii olarak "Nuh'un -aleyhisselam- oğlunun adı; Allah'ın, Nuh'un -aleyhisselam- oğlu olan Türk'ün neslinden gelenlere verdiği bir ad; Türklerin her bir ferdî" mânâsı verilirken; ikinci olarak ise "Türk", "herhangi bir meyvenin olgunlaşmasının orta noktasını bildiren bir edat" niteliği kazanmıştır. Bu durum ise aslında bize Rabbimizin Tîn suresinin 4. âyetinde "Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık" suretinde buyurduğu üzere, kelimenin tıpkı ilk mânâsında olduğu gibi, Cenab-ı Hakk'ın diğer tüm insanlar gibi Türk'ün yaratılışına da verdiği (yüklediği) büyük ehemmiyeti gösterir. Bu

2 *Dîvânu Lugâti't-Türk*'de halk kültürü esasında tebarüz eden törenin mahiyeti hakkında bkz. Çapraz, 2024a.

bağlamda kelimenin ilk mânâsı ile ikinci mânâsının birbirini tamamladığı bir vahdet hâli açıkça göze çarpar. Nitekim Kâşgarlı da Türk kelimesinin izahatında aynı âyete telmihte bulunmaktadır.

Daha en başından ifade etmek gerekirse bu durumun teşekkülünde, Türklerin tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren doğrudan töre nizamına bağlı hanif bir millet olmaları gerçeği yatar. Dolayısıyla lugattaki “Türk” maddesine daha yakından bakmakta büyük fayda mevcuttur (2023, s. 163):

“Nub’un -aleyhisselam- oğlumun adıdır. Bu, Allah’ın, Nub’un -aleyhisselam- oğlu olan Türk’ün neslinden gelenlere verdiği bir addır. Nitekim ‘insan’ (al-insanda) ‘Elbette insanoğlumun üzerinden, henüz hiç sözünün edilmediği bir zaman geçmiştir’ âyetinde Âdem’in -aleyhisselam- adı olup burada tek bir kişi için kullanılmıştır. ‘Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların en aşağısına indirdik; ama inanıp yararlı işler yapanlar bunun dışındadır’ âyetinde geçen ‘insan’ kelimesi ise, bir çokluk adıdır; çünkü teklerden istisna (hariç tutma) yapılamaz. Burada da böyledir. Nub’un -aleyhisselam- oğlunun adı olan Türk, teklik ifade eden bir addır. Neslinin adı olduğunda ise, bir çokluk adıdır. Nitekim ‘beşer’ kelimesi de teklik ve çokluk yerinde kullanılmaktadır. Bunun bir başka örneği de ‘Rûm’ kelimesi olup İshak’ın -aleyhisselam- oğlu İysu’nun oğlu Rûm’un adı iken onun nesline de bu ad verilmiştir. Türk kelimesi de böyledir.

Biz ‘Türlere bu adı yüce Allah verdi’ dedik; çünkü bize Kâşgarlı Halef oğlu şeyh, imam, zahid Hüseyin, Garkıoğlu’ndan, o da Ebûd-Dunyâ oğlu adıyla tanınan Şeyh Ebû Bekr Mugîdu’l-Carcarât’den ahır zaman üzerine yazmış olduğu bir kitapta Allah Resulü’nün -sallallahu aleyhi ve selem- şöyle buyurduğunu nakletmiştir: Yüce Allah şöyle buyuruyor: ‘Benim kendilerine ‘Türk’ adını verdiğim ve doğuya yerleştirdiğim bir ordum vardır. Bir kavme kızsarsam bu ordumu, onların başına bela ederim.’

Bu, Türklerin bütün insanlara karşı sahip oldukları bir üstünlüktür; çünkü Allah onların adını bizzat kendisi koymuş ve onları yeryüzünün en yüksek, havası en temiz bölgesine yerleştirmiş, üstelik ‘benim ordum’ diyerek onları kendisine ait kılmıştır. Kaldı ki Türklerin, güzellik, sevimlilik, parlak yüzlülük, ediplilik, büyüklere saygılı davranma, ahde vefa, övünmekten uzak durma ve yiğitlik gibi övülmeğe değer pek çok güzel vasıfları vardır. Şairin biri şöyle der:

kaçan körse am türk

{bodun} ayğa anın aydaçı

mumar tegir uluğluk

munda naru keslinür

‘Türkler onu görse ‘şeref ve ululuk bu adama yaraşır, bundan sonra da arkası kesilir’ derler.’

Türklerin her bir ferdine de ‘türk’ denir. Çokluğu da böyledir. Örnek olarak ‘kimsen’ ‘Sen kimsin’ diye sorulan kişi buna ‘türk-men’ ‘Ben Türküm’ diye cevap verir. Yine ‘Türk ordusu atlandı’ anlamında ‘türk süsi atlandı’ denir.”

Kâşgarlı'nın yukarıdaki izahında daha ilk paragrafta aslında Türk üzerinden temel vurgunun doğrudan “insan”a olduğu görülür. Kâşgarlı bunu doğrudan törenin asıl kaynağı *Kur'an*'dan iktibas ettiği âyetler sayesinde yapar. Türk'ün teklikten çokluğa giden tarafını ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yukarıda nakledilen hadis-i şerifine bağlı bir surette ortaya koyar. Yani Türk, müesses Tanrı töresi (nizam) için yaratılmıştır. Bu yüzden de “Türklerin, güzellik, sevimlilik, parlak yüzlülük, edeplilik, büyüklere saygılı davranma, ahde vefa, övünmekten uzak durma ve yiğitlik gibi övülmeğe değer pek çok güzel vasıfları vardır.” (Kaşgarlı Mahmud, 2023, s. 163). Dolayısıyla töre, kadim Türklerin de esasını belirler. Kâşgarlı'nın yukarıda naklettiği hadisin aslında hadis ilmi açısından bir hükme kaynaklık edecek şartları taşımadığı halde doğrudan bir hadis olarak ele alınması, *Divânu Lügâti't-Türk*'de Türk ve onun töresinin Hz. Peygamber ile irtibatlı kılınma çaba ve kaygısının chemmiyetini de açıkça ortaya koyar.

Bu esas, bizzat *Divânu Lügâti't-Türk*'de besmele ile başlayıp *Kur'an*, hadis ve sünnete bağlı bir lugat yapısı suretinde tebarüz eder. Bu yapı ve anlayışın *Kutadgu Bilig*, *Atebetü'l-Hakâyk*, *Divân-ı Hikmet*, *Kitâb-ı Dedem Korkut* vd. gibi daha pek çok eserde de aynen sürdürüldüğü görülür. Zira sadece töre, ebed-ezel çizgisinde bizi O'na (C.C.) bağlar. Özellikle de Karahanlı döneminde büyük yoğunluk kazanan Türkçe *Kur'an* tercümelerinin hiç şüphesiz bu süreçte katkısı çok fazladır. Öyle ki *Atebetü'l-Hakâyk*'in Törelî Türk Edebiyatı'nın ilk Türkçe manzum hadis tercümesi olduğu kabul edilmektedir (Korkmaz, 2000, s. 603-613).

Kadim Türklerin Yaratılış ve Tufan mitlerinde de bu töreye bağlılık, esaslı bir surette ortaya konulur. Mesela, tıpkı Nûr suresinin 45. âyetinde açıkça belirtildiği üzere, yaratılış mitolojisinde de yaratılış gerçeği ‘su’ ile başlar. W. Radloff'un Telengitlerden derlemiş olduğu efsanede ise kıyamet, törenin bozulmasıyla birlikte gerçekleşir (İnan, 1986, s. 22-24).

Kutadgu Bilig

Törelî Türk Edebiyatı'nın aslında bilinen ilk kitabı olan *Kutadgu Bilig*, baştan sona bir “töre” kitabıdır. Diğer törelî kitaplarda olduğu gibi besmele ile başlayan eserde ilk beyit ise bize doğrudan törenin hakikatini verir:

“Bayat atı birle sözüğ başladım

Törütgen igidgen keçürgen idim” (Yûsuf Hâs Hâcib, 1991, s. 17).

Beyite iyice dikkat edilirse Yûsuf Hâs Hâcib’in söze doğrudan “Bayat atı birle”, yani “Allah adı ile” başladığı görülür. Bugün “Bayat” denildiğinde maalesef akla hemen kelimenin “eskimiş; tazeliğini kaybetmiş, zamanı ve modası geçmiş” mânâlarının gelmesi dilde zaman içerisinde seküler zihniyete bağlı yaşanan bir yozlaşmayı da işaret eder. Zira tarih boyunca seküler zihniyet, dine ait her şeyi yozlaştırmak için dili ve alfabeyle kullanmıştır.

Beyitte töre bakımından dikkatimizi çeken bir başka kıymetli husus ise Yûsuf Hâs Hâcib’in söze hem “bâ” harfinin sembolizmi (=besmele çekmek) ile hem de Cenab-ı Hakk’ın Bayat (el-Kadîm) ismi yanında, yine Esmâü’l-Hüsna’sından Törütgen (el-Hâlîk), İgidgen (er-Rabb, el-Muhyî), Keçürgen (el- Mümît) ve İdi (er-Rabb) isimleri ile başlamasıdır. Yûsuf Hâs Hâcib’in töre gereği eserine O’nun (C.C.) en güzel adlarıyla başlarken Bayat adından hemen sonra Törütgen (Türetim yaratan) adına yer vermesi ise hayli dikkat çekicidir. Bu durum bize, elbette Cenab-ı Hakk’ın yaratma ilkesine bağlı bir menşecilik hatırlatırken; Kâşgarlı’nın “Türk” maddesinden anladığımız kadarıyla burada dolaylı yoldan Türklere yapılan bir telmihi de aklımıza getirir. Dolayısıyla eser, her bakımdan Türk’ü töreye bağlar ve gerçekten de Sait Başer’in (2005) belirttiği üzere tam bir kut ve töre kitabıdır.

Atebetü’l-Hakâyık

Atebetü’l-Hakâyık’ta ise Edîb Ahmed-i Yükneki, Törelî Türk Edebiyatı’na doğrudan bir kapı aralar. Bu eser de söze hemen besmele ile başlar. Besmeleden sonra gelen ilk beytin başında da Cenab-ı Hakk’ın adı mevcuttur:

“İlâhî ökiş hamd ayur [men] saña

Senin rahmetindin umar men oña” (Edîb Ahmed-i Yükneki, 2019, s. 69).

Eserin adından da anlaşılacağı üzere, Edîb Ahmed-i Yükneki eserinde töreyi bir anlamda “eşik” istiaresine göre kurgulamıştır. Eserde “töre” kelimesi ilkin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) faziletlerinden bahsedildiği fasılda geçer:

“Ol ol halka yiği kişi kutluğu

Töremişde yok bil aña tuş teñe” (Edîb Ahmed-i Yükneki, 2019, s. 71).

Ayrıca yukarıdaki beyitte onun asıl kut sahibi olduğu ve yaratılmışlar içerisinde ona denk ve muadil birinin olmadığı dile getirilir. Bu durum tasavvufî geleneğe bağlı olarak töre dairesinde geçerli cevherü’l-cevahir (tözlerin tözü), yani “Hakikat-i Muhammediyye (Nur-ı Muhammedî)

anlayışına da oldukça muvafaktır. Beyitteki “töremişde” kelimesinin eserin diğer nüshalarındaki “töredmişte; töretmişte; töretmişde” şeklindeki farklarına (=çeşitlenme) bakıldığında ise töreye tıpkı yukarıda ele aldığımız iki eserde de olduğu gibi Allah’ın (C.C.) “Törütgen” adı ile, yani “törüt-” (yaratmak) fiiline bağlı olarak yer verildiği görülür. Ayrıca eser, “âyet, hadis ve hikmetli beyitleri Türk okuyucusuna sunar.” (Kaçalın, 2020, s. III).

Dîvân-ı Hikmet

Her ne kadar tam bir telif eser niteliğini haiz değilse de Hoca Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'i de elbette doğrudan hikmete açılan bir kitap olması hasebiyle tamamen töreye bağlıdır. Dolayısıyla eser, sözcük ilkin besmele ile başlar:

“Bismi’lla dép báyân eyley hikmât aytıp

Táliplerge düür ü gávhar saçtım mén-e

Riyázátıni kıttıñ tartıp kanlar yutup

Mén dáftár-i sâni sözün açtım mén-e” (Hoca Ahmed Yesevî, 2019, s. 46).

Dîvân-ı Hikmet, eserin Mısır nüshasını hazırlayan Mehmet Mahir Tulum’un belirttiği üzere, “yüzyıllar boyunca Orta Asya’nın daha çok okuma yazma bilmeyen Türk ahalisine *Kur’an* ve sünnet öğretisinin belli başlı kavramlarını aktaran” (2019, s. 9) bir töre kitabıdır. Dolayısıyla eser, “Yesevîliğin *Kur’an* ve hadise dayanan İslâmî esaslarını, Yesevî'nin propagandasını yürüttüğü tarikat yolunun *Kur’an* âyetleriyle buyurulmuş olan kulluk görevlerini eksiksiz yerine getirme, iyi işler işleme, yasaklanmış kötü iş ve davranışlardan kaçınma, bunun yanında her an Allah’ı anarak dua ve niyazda bulunma, Tanrı katına yakınlaşmak (kurbet) için nefsi isteklerin esiri olmaktan kurtarıp kalbi Hakk sevgisiyle doldurma, yücelikler dünyasından gelecek görüntülerin yansımalarını sağlamaya üzere gönül aynasını (ruhu) arıtıp parlatma, son amaç olarak da aşkına düşülen yüce varlığın, yani Hakk’ın ‘dîdârını görme’ mutluluğuna kavuşma şeklinde özetlenebilecek esaslardan ibaret bir yol olduğunun dile getirildiği” (Tulum, 2019, s. 18) hikmetler bütünüdür.

Yukarıdaki hikmetin son dizesinde geçen “defter-i sani” sözü ise oldukça dikkat çekicidir. Tulum, bu sözü şöyle izah eder (2019, s. 284):

“Defter-i sâni. İkinci defter. Bugüne kadarki yayınlarda ne olduğu, neye karşılık bulunduğu anlaşamadığı için üzerinde yakıştırma yolu zorlama açıklamalar yapılan bu sözün anlamı, bu yazmada da yer alan Mümâcât başlıklı uzun şiirdeki beyitlerle aydınlığa kavuşmaktadır. Aşâğıya alınan bu beyitlerde görüldüğü gibi; şeriat, tarikat, hakikat ve marifet konularında

olmak üzere, Yesevî'nin dilinden kendisine ait dört defterden (=kitap) söz edilmekte, bunların muhtevaları açıklanmakta, dolayısıyla ikinci defterin (= kitabın) tarikat konusunu anlatan, ya da bu konuları ele alan bir kitap olduğu belirtilmiş olmaktadır. Bu durumda bu kitap hikmetleri içine alan kitaptır, dolayısıyla bütün hikmet mecmuaları bu adın kapsamına girer.

Bu dünyada benim dört defterim var;

(Kim) (bunları) horlasa, kendi hor düşer;

Kur'an okuyup, dua edecek olsa da,

Elini açıp (Yaradan'a) övgüler düzecek olsa da.

Birinci defterim şeriat (yolu),

İkincisi (ise) tarikat yolu.

Üçüncüsü hakikat denizi,

Dördüncüsü rahmet deryası”

Dolayısıyla Ahmed Yesevî'nin buradaki defterden muradı açıktır. O, hak, hakikat ve irfan yolu tasavvuf için dört kitap hazırlamıştır. Defter, aynı zamanda hikmetlerin öncelikle sözlü kültürde teşekkül ettiğine, daha sonra bunların unutulmaması için yazı ile kayda alınması lüzumuna da işaret eder. Elbette Yesevî'nin asıl muradı, *Kur'an*'da bize açıkça bildirildiği üzere defteri sağ ellerine verilenlerden olmak (İsrâ, 71), yani cennete girme hakkını kazanmaktır. Asıl en dikkate değer husus ise defter-i sani, Bodrogligeti'nin bildirisinde kullandığı kavramla bir “İmitatio Muhammedi”; yani “Hz. Muhammed'le aynileştirme”dir (Bodrogligeti, 1992, s. 1-11'den Tulum, 2019, s. 18). Dolayısıyla eser, aynı zamanda bize doğrudan “Nur-ı Muhammedi”nin hakikatini verir.

Buradaki defter vurgusu, diğer taraftan bize törenin doğrudan söze dönük yapısını da işaret eder. Zira, Allah'ın tek tözden yaratma ilkesine dayalı bu anlayışın (=törelî edebî gelenek) en temel niteliği ise “kelâmî”, yani “şifâhî”, “sözlü/sözel” olmasıdır. Bu bağlamda gelenekte anonim niteliğini haiz tüm ürünler bu kapsamda değerlendirilmelidir. Hatta ferdî nitelikte olanların bile zamanla anonimleşmeye doğru gidişlerinde de bunların özünde kaynağını doğrudan *Kur'an* ve sünnetten alan “hakikat alanı”na (Çapraz 2022: 88; Çapraz 2021: 116) bağlı oluşları yatar. Dolayısıyla gelenek, hakikat alanına bağlı olduğu müddetçe ister anonim ister ferdî nitelikte olsun tüm ürünleri kendi çatısı altında “bir”leştirir. İşte Törelî Türk Edebiyatı, tam da buradan doğar.

Kitâb-ı Dedem Korkut

Gelenekte elbette tahkiyeye dönük olarak doğrudan töreye bağlı teşekkül eden bir diğer eser ise *Kitâb-ı Dedem Korkut*'tur. Kitaba adını veren Dedem Korkut, daha kitabının *Mukaddime*'sinde karşımıza sahâbiye yakın bir kimlik ile çıkar (2016, s. 71). *Mukaddime*'de büyük bir ağırlığa sahip olmakla birlikte ayrıca bazı Oğuzname nüshalarına da hayat veren töresözler (atasözü), hiç şüphesiz törenin tahkiye ile bütünleştiği en temel alanlardır. Tahkiye, başta görklü Tanrı olmak üzere, Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt, Dört Halife; Kâbe, Mekke, Hacı; *Kur'an*, Amme ve Yasin sureleri; cuma günü, ezan, hutbe, hoca; ümmet, nikâhlı eş, baba, ana, deve, kardeş ve son olarak tekrar Allah'ın güzelliği üzerinden bizim için âdeta bir töre nizamı tesis eder. Son olarak kadınları, "solduran sop", "dolduran dop", "evin dayacağı" ve "nice söyleyen bayağı" suretinde dörde ayırarak; "evin dayacağı" olarak nitelendirdiği Hz. Aişe ve Hz. Fatıma validelerimizin soyu üzerinden de töre nizamının toplum çatısını teşkil eden esas aile yapısını belirler.

Elbette besmele ile başlayan eser, baştan sona bir töre destanıdır. Bu yüzden de "Oğuzname geleneği" dairesinde teşekkül eden tüm hikâyeleri kendisine bağlar. Bunların zaman içerisinde, tahkiyeli diğer ürünlere dönüşebilmesi de tamamen töreye bağlı bir keyfiyettir. Dolayısıyla gelenekte, sadece töre esasında ibdâ ve icrâya bağlı bir "tür"leşme söz konusudur.

2. Törelî Türk Edebiyatı ve Çağdaş Metinlerde Töre Nizamının Temel Veçheleri

Bu edebiyat, Yûsuf Hâs Hâcib'in belirttiği üzere, Cenab-ı Hakk'ın "Törütgen" (Yaratan, Türeten) ism-i şerifini merkezine alan edebî geleneğin adıdır. Gelenek, esasını doğrudan O'nun (C.C.) belirlediği töreye bağlıdır. Dolayısıyla hakikat alanını da töre belirler. Abdülkadir Dağlar, bu edebiyatın aslî hususiyetlerinin fitrî, tözel/cevherî, nizâmî ve adlî, tüzeli/şer'î, örfî ve şifâhî olduğunu savunur (2022, s. 104-105).³ Dağlar, burada fitrî derken değerleri yansıtan, aslî olanı hatırlayan ve hatırlatan; tözel/cevherî derken türeyişin ilk nüvesini söz yoluyla arayan, aratan ve bulmaya sevk eden; nizâmî ve adlî derken manevî ve maddî hiyerarşik düzen ve teşrifat dâhilinde tüm unsurlara hak ettikleri kıymeti verdiren ve unsurlar arasındaki nizâmî ölçü, denge ve ahengi gözetiren; tüzeli/şer'î derken törenin temel zeminini teşkil eden şeriat nizamına uyan sözleri edebî daire içerisinde kabul eden, uymayanları da edebe mugayir sayıp daire dışına iten ve örfî derken de töre dairesi ve örf zincirinin tüm unsurları ile beraber hoca-talebe, şeyh-mürîd,

3 Edebiyat, bu süreci hiç şüphesiz en iyi bir surette "şiiir"de tebarüz ettirmiştir. Bu yüzden törelî şiiirin mahiyeti hakkında bkz. Dağlar, 2024.

usta-çırak hukukuna dayanan edebiyatı kastetmektedir. Bu bağlamda, Törelî Türk Edebiyatı, mevcut akademik kabule de uygun bir surette, Dîvân Edebiyatı Geleneği, Tekke Edebiyatı Geleneği, Âşık Edebiyatı Geleneği, Cumhuriyet Dönemi Törelî Türk Edebiyatı Geleneği başlıkları altında bir araya getirilebilir (Dağlar, 2022, s. 105-114). Diğer yandan töre çatısı altında tamamen bütünlüğü sağlamak maksadıyla yüzyıllara göre elbette ürünlerin manzum-mensur, sözlü-yazılı, anonim-ferdî nitelikleri göz önünde bulundurularak tek bir bütün halinde Törelî Türk Edebiyatı da teşkil edilebilir.

Yine Batı'da esasını doğrudan törenin belirlediği, A. K. Coomarasway, R. Guenon ve F. Schuon gibi metafizik düşünürlerin fikrî zeminini teşkil ettiği “Geleneksel Edebiyat Teorisi” (Livingston, 1998) de bizimle aynı edebî anlayışı güder. Fakat onların -meburen- daha ziyade Hıristiyanlığa bağlı geliştirdikleri metafizik gerçekliğe dayalı teorik bir anlayışına karşılık bizde bizzat son meşru din olan İslâm'ın töre nizamına göre teşekkül eden bir hakikat alanı mevcuttur. Dolayısıyla söz konusu bu zenginliğin farkında olmamak veya farkında olup da alanın gelenekteki gerçekliğini küllendirmeye çalışmak, beyhude bir gayrettir.

Geleneğin gerçekliği üzerinden bakıldığında ise tüm kadim milletlerin edebiyatlarının dine bağımlı bir teşekkül ve tekâmül süreci yaşadığı görülür. Tıpkı bizde olduğu gibi gelenekteki ilk şekiller dinî; ilk icracılar da din adamlığı vasfı ağır basan sanatkarlar olmuştur. Dolayısıyla seküler ve pozitivist bir anlayışla geleneğe karşı kürek çekmek veya geleneğe dönük lüzumsuz müdahalelerde bulunmak elbette bu geleneğe çok büyük zararlar verir. Mesela gelenekte böyle bir durumu, yeni devletin kuruluşu esnasında halk hikâyecilik geleneğine bizzat müdahale edilerek tecrübe edildiğini biliyoruz. Bu hususta daha önceki bir yazımızda da yer verdiğimiz Ahmet Özalp tespitleri oldukça dikkat çekicidir: Halk hikâyeleri, bayat bir zihniyetin ürünü olarak görülerek bunlar üzerinde “oynama”, “çıkarma” ve “değiştirme” yolu ile “sansürleme” yapılmış ve asırları şamil “kadim” ve “köklü” bir geleneğe adeta “büyük bir ket” vurulmuştur (Özalp 2016: 9-10, 12; Çapraz 2024b). Yine Victoria Holbrook (1998: 224, 226), bu tarz müdahaleleri “muazzam müdahaleler” olarak nitelendirerek bunların Cumhuriyet aydınının edebiyatımıza yabancılaşmasında ve bugün hâlâ edebî geleneklerimizin okutulmaktan ziyade tartışılıyor olmasında büyük bir role sahip olduğunu belirtmektedir.

Bu bağlamda edebiyatın yeniden halka mâl olabilmesi için törelî bir edebî yaklaşımın her alanda elzem olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Tanzimat'tan beri geleneğin Batı karşısında yaşadığı gelgit ve edebî zikzaklar,

halkın da edebiyattan kopuşuna başlıca âmil olmuştur. Bir de buna yeni devletin kuruluşu esnasında edebî geleneğe yapılan lüzumsuz müdahaleler eklenince yaşanan edebî buhranın aslında ne kadar büyük olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bu durumun farkında olan töreli edipler, *Büyük Doğu*, *Mavera*, *Diriliş* hareketlerinde görüleceği gibi daima bundan kurtuluşun çarelerini aramışlardır. Elbette halkın sanat ve edebiyat ile doğrudan bir işi olmadığını düşünen bu beşerî zihniyet, tamamen seküler ve pozitivist bir anlayış ile kendi dar ve dışı tamamen kapalı kalıpları dahilinde olmasını da sanat ve edebiyatın bir alamet-i farikası kabul etmiştir. Fakat siyasî ve ideolojik gayelerini gerçekleştirmek için lazım olduğunda, sanat ve edebiyatı etkili bir silah gibi kullanmaktan da asla geri durmamışlardır. Halbuki tarih boyunca tamamen töreli bir zeminde neşv ü nema bulmuş bu sanat ve edebiyattan hak ve hakikat namına sayısız faydalar elde edilmiştir. Bunun aksi tavırlarda ise töreli büyük şairimiz Yahya Kemal'in belirttiği üzere yazar-çizer takımı kendini halka mâl ettirememiştir. Bu durum, Tanzimat'tan beri yaşadığımız edebî buhrana da âdeta tuz biber ekmiştir. Dolayısıyla bizler *“artık, edebiyatın hakikî heyecanlarına, hislerine, fikirlerine muhtacız.”* (Yahya Kemal, 2024, s. 31-32).

Yahya Kemal, Süleyman Şevket Bey'in hazırlamış olduğu iki ciltlik “Güzel Yazılar” adlı müntahabat kitabı üzerinden, bazı edebiyat-şinasların müfrit bir Avrupa-perestlikle malul olan köksüzlüklerini şu şekilde tenkid eder:

“Dünyada bizden başka bir millet yoktur ki mekteplerindeki müntahabat kitapları ancak son neslin eserlerine makes olsun. Edebiyat ve tarih dersleri Türk gençlerini Türk yetiştirebilecek yegâne derslerdir. Halit Ziya Bey'den ötesini görmemek maatteessüf bugünkü neslin yalnız gençlerinin değil, muallimlerinin, ediplerinin, şairlerinin de şîârı oldu. Bu kadar köksüz bir nesil Avrupa ve Amerika'nın hiçbir milletinde görülemez.” (2024, s. 34).

Yine Yahya Kemal'e⁴ göre bunlar, *“Türk edebiyatının nâ-mer'i ufuklarını bir türlü aşamayan müflis zavallular”*dır (2024, s. 34). Dolayısıyla elbette mazinin satır aralarında kalmış bu tür rivayetler, bugün içinde bulunduğumuz “Türk Edebiyatı” mı, yoksa “Türkçe Edebiyat” mı türünden tartışmaların bize müsebbib müelliflerini de verir. Elbette çözüm, töre esasında ebed-ezel çizgide ilerleyen edebiyata yüzümüzü, hatta tüm vücudumuzu tamamen döndürmekten geçer. Yoksa sadece beşerî bir zihniyetle malul sanat ve edebiyattan arzulanan müsbet bir netice maalesef hiçbir zaman elde edilemeyecektir.

4 Yahya Kemal'e dair töreli bir yaklaşım için bkz. Karakuş, 2024.

Meseleye akademik açıdan bakıldığında da aslında değişen hiçbir şey yoktur. Mesela Türkiye sahası folklor araştırmacıları, ilmî çalışmalarının merkezine Batı'yı ve "kendileri"ni değil de sadece "gelenek"i ve geleneğin merkezi "Azerbaycan"ı koymuş olsalar idi bugüne kadar sadece beşerî bir zihniyet ile malul olmayacaklar ve dahası yerli ve millî bir bakış açısıyla tüm meselelerimize kuram temelli bir yaklaşımı da çoktan geliştirmiş olacaklar idi. Bu durum, en azından maksatlı olarak böyle bir zihniyeti gütmeyenler için hâlâ geçerli bir çıkış noktası olabilir elbette.

Yeni devletin kuruluşu esnasında maalesef geleneğe dönük doğrudan bazı müdahaleler olmuştur. Fakat bugün, "Törelî Türk Edebiyatı" adı altında geleneğe dair her şeyi bir çatı altında toplamak gayet mümkündür. Hatta rıza-i ilahi düşünüldüğünde süreç bir tür zorunluluğu da iktiza eder. Kısacası, yeni devletin teşkili sırasında maksatlı olarak geleneği bozan olgucu ve beşerî müdahalelere bugün de ısrarla sarılmanın artık, kimseye hiçbir faydası yoktur. Aslında meseleye edebiyat tarihinin penceresinden bakılınca yukarıda adını zikrettiğimiz yedi güzel adamın başlattığı edebî teşebbüs ve teşekküllerin mevcudiyeti de önümüzde büyük bir miras olarak durmaktadır. Ayrıca Yahya Kemal'in yukarıdaki tenkidleri, törelî bir yaklaşımla hazırlanacak edebiyat tarihi, antoloji, güldeste, biyografi ve monografi incelemelerinin de ne kadar büyük bir ehemmiyeti haiz olduğunu bize açıkça göstermektedir. Nitekim bizim bu gaye ile Törelî Türk Edebiyatı çalışmaları kapsamında Fuzûlî'nin "Su Kasîdesi" (Dağlar, 2023), Mehmet Âkif Ersoy'un "Çanakale Şehîdlerine" (Karakuş, 2023) ve Necip Fazıl Kısakürek'in "Sakarya Türküsü" (Çapraz, 2024c) üzerine hazırlamış olduğumuz şerh-tahlil çalışmalarımızın burada hatırlatılmasında büyük bir fayda mevcuttur. Yine tüm disiplinlere açık www.torelifikir.net sitemiz de yeni törelî çalışmalara yön vermek gayesi ile yazar ve okuyucuların hizmetine girmiştir.

Diğer taraftan, yeni "ulus devlet" in inşası esnasında projeye dönüşen bir millî edebiyat arayışına dönük çalışmalar, bize bu hususta da bir fikir verebilir. Bu bağlamda Nusret Safa Coşkun'un 1936'da Açık Söz gazetesinde dizi olarak yayımlanan röportajlarında dönemin şair ve yazarlarına sorduğu "Cumhuriyet'le birlikte millî bir edebiyat yaratılıp yaratılmadığı" sorusuna onların verdiği cevaplar, oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla burada onlardan birkaçı üzerinde durmada büyük bir fayda görüyoruz.

Muhafazakâr edebî camianın öncüsü Necip Fazıl Kısakürek, Coşkun'un "Bugüne kadar millî bir edebiyat oluşturup oluşturamadığımıza" dair sorusuna şöyle cevap verir:

"Maalesef bir kısmına gayrimillî diyebiliriz. Gayrimillî diyebileceğimiz taraf Tanzimat'tan sonra başlayan ve gayet sıç bir taklit satılmı delemeyen

edebiyattır ki yokluğu dolayısıyla gayrimillîdir. Bir hadiseyi veya bir hâlet-i rubiyeyi muayyen bir toprağa izafe etmekle o toprağa mâl etmek her zaman kâbil olmaz.

Türk ismi, Türk milletinin ismi Türk coğrafyasına ait isimler millî edebiyat olmak için lazım gelen yegâne unsurlar değildir. Bu isimlerin altında o millete iç hayati yakalamak ve bina etmek lazımdır.” (Coşkun, 2018, s. 57).

Yine, “Biz nasıl millî bir edebiyat yaratabiliriz?” sorusuna Kısakürek’in cevabı şöyledir:

“Eksik olan orijinal tefekkür adamımızı yetiştirmek, korkunç bir şahsiyet hummasına kapılmak ve cemiyetimizi içimizden doğacak yeni bir dünya, millet ve insan görüşünün teknesinde yoğurmakla...” (Coşkun, 2018, s. 57).

İlginçtir ki ulus devletin inşasında önemli bir rol oynamış olan Mehmed Fuad Köprülü’nün de millî edebiyatın oluşumuna dair fikirleri Kısakürek ile aynı minvaldedir:

“Bizim son nesil edebiyatının, Avrupa şekillerini tamamen almaya çalıştığı hâlde bir türlü millî bir mahiyet almaması, Fransız edebiyatının soluk bir gölgesi olmasından, yani hususi bir ruku ve bariz bir şahsiyeti bulunmamasından ileri geliyor. Eğer bizim romancılarımız, son şairlerimiz Garp tekniğini alırlarken Fransız maneviyatını da beraber getirmemiş olsalardı, bugünkü Türk romanı yalnız isimleri Türk ismine tebdil edilmiş acemi bir Fransız romanı şekline girmezdi.” (Coşkun, 2018, s. 21).

Herhalde bu hususta en güzel cevabı ise, “Benim milletimden ve vatanımdan olan her Türk’ün edebî eseri benim için millî edebiyattır” (Coşkun, 2018, s. 15) diyen Hüseyin Cahit Yalçın vermiştir. Fakat bunun Yunus Nadi Abalıoğlu’nun vurguladığı üzere, fikirle tıraşlanarak işlenmiş bir Türkçe lisanla ve bütün muhite ve bütün kâinata şamil bir ilim ve irfanla mücehhez duygu ile yapılması şarttır (Coşkun, 2018, s. 227). Dolayısıyla maalesef bugünlere kadar da gelen sanat, edebiyat ve akademideki asıl meselemizin tamamıyla töreye muvafık bir yaklaşım sergileyememek olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Sonuç

“İl gider töre kalır” töresözünde açıkça vurgulandığı üzere, Türk toplum hayatında aslanan unsur töredir. Çünkü töre, bu âlemde kıyamete kadar sürecek Tanrı nizamının esasını teşkil eder. Bu yüzden bir töresözde, “Şeriat akan bir pınar, töre ise onun yanında biten ottur” denilmiştir. Her

ne olursa olsun bu nizamı karşı kürek çekmek, Cenab-ı Hakk'ın şeriatına muhalif bir tavidir ve asla kabul edilemez. Zaman zaman bu tür faaliyetler görülsün bile halkta bunların tamamen bir karşılığının olduğunu ifade etmek elbette zordur. Dolayısıyla tıpkı *Dîvânü Lugâti't-Türk*'teki içerdiği karşılık gibi töreyi, “odanın başköşesi”ndeki yerine oturtmamız elzemdir. Yoksa, sadece kendisine Batı'yı mehas alan seküler ve pozitivist anlayıştan ve bu anlayışa bağlı fikir ve teorik yaklaşımlardan hak ve hakikate dönük bir fayda hiçbir zaman elde edilemez. Dolayısıyla Törelî Türk Edebiyatı'nın imkânları, her zaman ve her zeminde mevcuttur. Zaten imkânın (=hem varlığı hem yokluğu tasavvur edilebilen, varlığı kendisinden olmayıp başkasına muhtaç olan *mümkün*) kendisi de töredendir.

Bu bağlamda, hazır yeri gelmişken burada, Türk Edebiyatı'nın tamamen Törelî karakterinin ortaya konulması için bazı tekliflerimizi de sıralamak istiyoruz: Birincisi, üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinin müfredatına törelî karakteri haiz dersler ivedilikle konulmalıdır. Ayrıca enstitü bünyesinde başta Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim dalı olmak üzere diğer anabilim dallarına konulacak derslerle de törelî anlayışın disiplinlerarası etkinliği mutlaka sağlanmalıdır. İkincisi, Türk Dili ve Edebiyatı'nda bizim daha önce masal, halk hikâyesi, destan, türkü ve fıkra gibi ürünler üzerinde tecrübe ettiğimiz gibi yapılacak diğer çalışmalar ile tüm ürünlerin hakikate dönük törelî veçhelerinin ortaya çıkarılması elzemdir. Üçüncüsü, Törelî Türk Edebiyatı'nın hiç şüphesiz en kıymetli ayağını ise “lisan” teşkil eder. Dolayısıyla tamamen törelî bir anlayış ile lisanımıza dönük çalışmaların da ivedilikle yapılmasında hakikat namına elbette büyük faydalar mevcuttur. Dördüncü ve son olarak tamamen törelî bir yaklaşımla edebiyat tarihi, antoloji, güldeste, biyografi ve monografi tarzında kaynak eserler hazırlanmalıdır. Bizim yukarıda sözünü ettiğimiz şerh çalışmaları, www.torelifikir.net sitesinde yayınlanan yazılar ve son olarak bu kitapta yer alan makaleler, elbette bu hususta güzel birer misal teşkil edecektir.

KAYNAKÇA

- Başer, S. (2005). *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre*. İstanbul: İrfan.
- Bilmen, Ö. N. (2015). *Büyük İslâm İlmihâli*. İstanbul: elik.
- Bodrogligeti, A. J. E. (1992). Ahmad Yasavî’s Concept of ‘Daftar-i Sanî. *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, Ankara: Feryal, 1-11.
- Çapraz, E. (2021). *Bedriddin ile Zöbra*. İstanbul: Kapı.
- Çapraz, E. (2022). Hakikatın Hikâyesi, Hikâyenin Hakikatı: Bir Hakikat Alanı Olarak Türk Halk Hikâyeleri. Erdem Can Öztürk (Ed.). *İSLARA Uluslararası İslâm Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (s. 87-99). Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Çapraz, E. (2024a). Halk Kültürü Açısından Dîvânı Lugâtî’t-Türk. *Kâşgarlı Mahmud ve Dîvânı Lugâtî’t-Türk*. Bilal Kemikli ve Mehdiin iftçi (Ed.), içinde (s. 275-304), Ankara: YTB.
- Çapraz, E. (2024b). Tasavvuf-Türk Halk Hikâyesi İlişkinine Pertev Naili Boratav Eleştirisi Üzerinden Bir Yaklaşım Denemesi. *10. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi-Türk Halk Edebiyatı* içinde. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Çapraz, E. (Ed.) (2024c). *Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları-3: Sakarya Türküsü (Şerh-Tablil)*. İstanbul: DBY.
- Coşkun, N. S. (2018). *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir miyiz?*. Şaban Özdemir (Haz.). Ankara: Çolpan.
- Dağlar, A. (2022). Edebî Töre atısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı. Erdem Can Öztürk (Ed.). *İSLARA Uluslararası İslâm Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (s. 100-115). Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Dağlar, A. (Ed.) (2023). *Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları-I: Su Kasidesi (Şerh-Tablil)*. İstanbul: DBY.
- Dağlar, A. (2024). Bu Şarkı Burada Bitmez: Törelî Şiir ile Törelî Siyâset Arasında Recep Tayyip Erdoğan. *Cumhurbaşkanı Sayın Recep Tayyip Erdoğan’ın 70. Yaşına Özel Armağan*. Fuzuli Bayat ve ağla ama (Ed.), içinde (s. 405-431), Çanakkale: PA Akademi.
- Dede Korkut: Oğuznameler: Oğuz Beylerinin Hikâyeleri*. (2016). Mertol Tulum ve Mehmet Mahur Tulum (Haz.), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Edib Ahmed-i Yükneki. (2019). *Atebetü’l-Hakâyık*. Serkan akmak (Haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler.
- Ergin, M. (1999). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi.
- Guenon, R. (1991). *Modern Dünyanın Bunalımı*. Nabi Avcı (Çev.), İstanbul: Ağaç.
- Hoca Ahmed Yesevî. (2019). *Dîvân-ı Hikmet*. Mehmet Mahur Tulum (Haz.), İstanbul: Ketebe.

- Holbrook, V. R. (1998). *Aşkın Okunmaz Kıyıları*. Erol Köroğlu (Çev.), İstanbul: İletişim.
- İnan, A. (1986). *Tarîhte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kaçalın, M. S. (2020). Takdim. *Atabetü'l-Hakâyık* içinde (s. 5-12). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kaçalın, M. S. (2023). Giriş. *Dîvânı Lugâti't-Türk* içinde (s. 31-50). İstanbul: Vakıfbank Kültür.
- Karabaş, S. (1999). *Bütüncül Türk Budun Bilimine Doğru*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Karakuş, E. (Ed.) (2023). *Törelî Türk Edebiyatı Çalışmaları-2: Çanakkale Şebidelerine (Şerh-Tablîl)*. İstanbul: DBY.
- Karakuş, E. (2024). Yahya Kemal'in Şiirlerinde Mekân. *Şiirde Mekân – Mekânda Şiir*. Veysel Şahin (Ed.), içinde (s. 187-209). Ankara: Akçağ.
- Kaşgarlı Mahmud. (2023). *Dîvânı lugâti't-Türk*. Mustafa S. Kaçalın ve Mehmet Ölmez (Haz.), İstanbul: Vakıfbank Kültür.
- Korkmaz, S. (2000). Atebetü'l-Hakâyık Türk İslâm Edebiyatında İlk Türkçe Manzum Hadis Tercümesi midir?. *Türk Kültürü*, 450, 603-613.
- Livingston, R. (1998). *Geleneksel Edebiyat Teorisi*. Necat Özdemiroğlu (Çev.), İstanbul: İnsan.
- Özalp, N. A. (2016). *Aşk Gölünde Yüzen Canlar*. Cilt. 1, İstanbul: Büyüyenay.
- Tulum, M. M. (2019). Giriş. *Dîvân-ı Hikmet* içinde (s. 11-42). İstanbul: Ketebe.
- Yahya Kemal. (2024). *Son Keşifler (Derlenmemiş Şiir, Makale, Hatıra, Röportaj ve Mektuplar)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Yûsuf Hâs Hâcib. (1991). *Kutadgu Bilig*. Reşid Rahmeti Arat (Ed.), Ankara: Türk Dil Kurumu.

Yeni Türk Edebiyatının Törelî Yanı: Yakın Dönemde Törelî Türk Edebiyatının İmkânı Üzerine

Ertuğrul Karakuş¹

ÖZ

18. asrın başından itibaren belirgin bir şekilde etkisini artıran Batı tesiri, sanayileşme ve teknolojik gelişmelerin yol açtığı kültür ve medeniyet temelli zihni karışıklıklar, A. Comte'un doğrudan Osmanlı-Türk toplumunun "inanç yapısını ve değerler dünyasını" hedef alan "pozitivizm dini" telkinleri, Tanpınar'ın "medeniyet krizi" diye tanımlayacağı neticeyi doğurur. Hatta bu tanımlama "Yeni Türk Edebiyatı"nın başlangıç zeminine yerleşir. Ancak "Bu buhran neticesinde terkedilen/kaybedilen edebî anlayış nedir?", "kaybedildiği iddia edilen bu edebî anlayış tamamen yok olmuş mudur?" gibi soruların üzerinde yeniden durulmalıdır. Bu soruların cevabı bizi, cemiyetin "inanç yapısını ve değerler dünyasını" doğrudan temel alıp dert edinen "Törelî Türk Edebiyatı"nı tanımaya ve yakın/yeni dönemdeki durumunu/imkânını değerlendirmeye sevk edecektir. Değerlendirme neticesinde görülecektir ki "yeni" diye vasıflandırdığımız edebî devir ile alakalı olarak alışlagelmiş bazı tasnif ve yaklaşımların yeniden ele alınması elzem bir durumdur. Bu çalışma da bu mecburiyetten yola çıkılarak yapılacak olan sorgulamalara bir kapı aralamak ve bir zemin oluşturmak amacı taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Türk edebiyatı, Törelî Türk edebiyatı, Yakın dönem Türk edebiyatı, edebiyat, Töre.

Giriş

Tanpınar'ın son derece isabetli bir tespit ile "bir medeniyet krizi" ile (Tanpınar, 1998, s. 101) başlayan "Yeni Türk Edebiyatı"; Türk Teceddüt Edebiyatı, Avrupaî Tarz Türk Edebiyatı, Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatı, Modern Türk Edebiyatı, Batı Tesirindeki Türk Edebiyatı gibi isimler ile de

1 Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
ertugrul.karakus@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4224-9691>

tanımlanmış ve umumî olarak 1860 sonrası (bazı çalışmalarda 1839) Türk edebiyâtını işaret eden bir kavram olmuştur (Karataş, 2011, s. 637-638).

Batı medeniyetiyle ilk temasımızı yüzlerce yıl evvelki olaylara dayandırsa da Tanpınar, asıl yoğunlaşmış etkilenme için Sultan III. Ahmed devrine (Pasarofça sonrasına) işaret eder ve eserindeki bu bölüme “Garplılaşıma Hareketine Umumi Bir Bakış” adını verir (Tanpınar, 2021, s. 53). “Türk Edebiyatında Cereyanlar” adlı makalesine de “*Modern Türk edebiyatı bir medeniyet kriziyle başlar.*” (Tanpınar, 1998, s. 101) tespitiyle başlayan Tanpınar bu krizin kesifleşmesini hususiyetle “On dokuzuncu asır”a tarihlendirir: “*On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi her şeyden evvel Türk insanında başlayan bir buhranın ve yeni ufuklar ve değerler etrafında yavaş yavaş kurulan bir iç düzenin tarihidir.*” (Tanpınar, 2021, s. 17).

Bu cümlede “insanda başlayan buhran”, “yeni ufuklar ve değerler” ve “kurulan bir iç düzen” gibi ifadeler bizim “Yeni Türk Edebiyatı” tanımlamasına götüren değişim sürecine odaklanmamızı sağlar. Batı’daki sanayileşme süreci ve diğer “gelişme” süreçlerin yanında “pozitivist” düşüncenin 19. asır fikir hayatımıza süratle dahil olması, “insanda başlayan buhran”a ve “yeni ufuklar ve değerler” arayışına ve nihayetinde de “bir iç düzen”in kurulmasına zemin hazırlar.

1845’ten itibaren adeta/ve hatta doğrudan, “insanlık dini!”ne dönüştürülen pozitivistimin yayıcısı Auguste Comte’un 1853 yılında Osmanlı sadrazamı (o dönem için sâbık) Reşit Paşa’ya bir mektup yazarak pozitivistizm/insanlık dini(!)ne Türkleri davet ettiği bilinmektedir (Comte, 2020, s. 28). Comte Reşit Paşa’yı, vazifeye verdiği “geçici ara”da pozitivistizm “hakıyla atf-ı nazar” etmeye davet eder. Comte bununla da kalmayarak, “İslâmdan pozitivistizm doğrudan intikal etmek”e davet edecektir (Comte, 2020, s. 27-28).

Bu “pozitivistizm dini”; “Tanrı’nın yerine İnsanlığı ikame” ederken, “peygamber olarak bilim adamları”nı, “mucize olarak da ilmî keşifler”i ikâme etmeyi hedefler (Comte, 2020, s. 28).

Şinasi de M. Reşid Paşa için;

“*Acep midir medeniyet resûlü dense sana*

Vücûd-ı mu’cizin eyler taassubu tahzir”

diyecektir.

19. asırda süregelen bütün bu “eski-yeni” temelli “gerilimler, krizler ve tartışmalar” medeniyet krizinin temelini oluşturur. Mehmet Âkif-Tevfik Fikret, Necip Fazıl-Nazım Hikmet; Sebilürreşad-Resimli Gazete kavgası

gibi zıtlık temelli karşılaştırmalar hep bu medeniyet krizinin devamının ürünüdür.

Tevfik Fikret de “Haluk’un Âmentüsü”nde;

“Toprak vatanım, nev-i beşer milletim, insan

İnsan olur ancak bunu iz’anla inandım”

diyerek “enternasyonel bir insanîyetçilik anlayışını” ortaya koyar (Kaplan, 1999b, s. 96-97).

Ona karşılık; son devir Osmanlı fikir adamı ve edebiyatçılarından olan ve “Fizan/Afrika sürgününde İngiliz, Fransız ve İtalyanların sömürgecilik uygulamalarına” şahit olan (Dağ., 2020, s. 118) Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Batı’ya eleştirel yaklaşır:

“Biz Avrupa medeniyet dünyasının en samimi takdirhan ve hayranlarındanız. Avrupa kavimlerinin bugün ulaştıkları sanayi seviyesi her mütefekkeri hayran edecek bir azamettedir. Lakin manevi medeniyetinin sükut ettiği zillet derecesi tarihte misli görülmemiş bir alçaklıktır.” (Ş. F. A. Hilmi, 2014, s. 42).

Görüldüğü gibi Filibeli, Batı’nın ulaştığı sanayi seviyesine karşılık manevi medeniyetinin sükut edişini “zillet” ve “alçaklık” ile nitelendirir.

Belki de bu yoğun pozitivizm taarruzunun tesiriyle; Yahya Kemal’de, Ahmet Hamdi Tanpınar’da, Nurettin Topçu’da H. Bergson tesiri/szczgiciliği farklı oranlarda olsa da tesir ettiği görülecektir.

“Yakın dönem/Yeni Türk Edebiyatı” araştırmalarının kurucu isimlerinden Mehmet Kaplan da;

“Bugün bir çıkmaza girdiği görülen Türk edebiyatının, bilhassa Türk şiirinin bir hamle yapabilmesi için, İslamiyete yeni bir gözle bakılmasını faydalı buluyorum. Bu fikri ileri sürerken dayandığım bazı deliller var” (Kaplan, Ocak 1999a, s. 131).

der ve Batı’dan misallerle açıklar. Haricen “medrese” tarzının devam ettiğini belirtir ve “yeni üslûpla yazılmış dinî bir edebiyât”ın yokluğundan yakınır (Kaplan, Ocak 1999a, s. 133)

Yine Kaplan (1999a, s. 25-26), “Atatürk ve İnönü devirlerinin yanlış anlaşılan lâiklik telâkkisi, Cahit Sıtkı ve Orhan Veli’nin eserlerinde görüldüğü üzere, bir ‘boşluk hissi’ doğurmuştur. Onlar içgüdülerinden başka bir değer tanımıyorlardı.” der ve Orhan Veli’nin;

“Düşünme,
Arzu et sade,
Bak,
Böcekler de öyle yapıyor.”

mısralarını misal olarak verir. Hem bu “ıçgüdülerıyla yaşamak” temayülünün gençliğı tatmin etmemesi hem de materyalizm ve marksizm’in “kendi zıddını” geliştirmesi bir dindar gençlik zümresinin yetişmesine vesile olur (Kaplan, 1999a, s. 26).

1. Türk Edebiyatının Tasnifine Dair

Kaplan yaşanan çağı “*Mânevî değerler bakımından mutlak bir iflâsa uğradığımız bu çağ*” olarak nitelendirir. Bu çağda ruh kaynaklarımızı ancak Mevlâna, Yunus Emre, Nesimî, Hacı Bayram Veli, Eşrefoğlu, Niyazî, Süleyman Çelebi, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi, Fuat Köprülü’den sonra “ihmal edilmiş” yüzlerce şair ve muharririmizde bulabileceğimizi vurgular. Çünkü bu nevi (Bizim “Törelî” diye tabir ettiğimiz) şairlerin asıl gayesi “*rubu yükseltmek, insanlara benliklerindeki mânevî kuvvet kaynaklarını ifşa etmek, hayatın ve kâinatın sırrını anlatmaktır*” (Kaplan, 1999a, s. 61-62). Ki Kaplan’ın “ihtiyacımız” olarak belirlediğı bu tespitleri bizi, aşağıda maddeleyeceğimiz Törelî Türk Edebiyatı’nın “aslı hususiyetleri”ne götürecektir.

Bir yandan da Fuat Köprülü, Türk edebiyât tarihini “*Türklerin medeniyet çevrelerine girişlerine göre*” üç ana döneme ayırmaktadır (Dağcıoğlu, 2012, s. 7):

1. İslâmiyet öncesi Türk edebiyâtı
2. İslâmî dönem Türk edebiyâtı
3. Batı etkisindeki Türk edebiyâtı

“İslâmiyet öncesi”, “İslâmî dönem” gibi tartışmalı ifadeleri başka bir çalışmada ele almak üzere bir kenara bırakacak olursak bile, bu çalışmada en azından, hem bu umumî Türk edebiyâtı tarihi hem de “Yeni Türk Edebiyatı” tarihine dair bölümlendirmeler/dönemlendirmelerin zaman zaman edebiyat araştırmacıları tarafından eleştiriye tabi tutulduğunu söylemek mecburiyetindeyiz. Özellikle de Yeni Türk Edebiyatı ile alakalı hem kavram hem de dönemlendirme sorunları/tartışmaları hâlen devam etmektedir:

“*Yeni Türk Edebiyatı, kavram olarak böylesine büyük ve muazzam bir oluşa karşılık gelirken, bu alanda bütünsel anlamda yapılan çalışmaların*

aynı oranda sorunlar/tartışmalar içerdiğini de gözden uzak tutmamak gerekir. Öncelikle bilimsel nitelikte eleştiri geleneği olmayan bir yazımsal dünyanın günümüzde de devam eden bir kavram(lar) sorunu var. Sonra Türk edebiyatının tarihsel süreç içindeki dönemleri, nitelik olarak dönemlere ayrılmamış ve yazılan edebiyat tarihlerinden ideolojik bakış açılarının gölgesi tam olarak silinememiştir” (Korkmaz, 2011, s. 9).

Bölümlendirme/dönemlendirme her zaman zordur ama edebiyât gibi içerisinde şekillendiği cemiyetin aynası sayılan bir sanatı kesin ve bazı tesirleri dışta bırakıcı bir tarzda bölümlemek daha da zordur.

“Klasik edebiyatı’ on dokuzuncu yüzyılın ortalarında veya ikinci yarısında kesmek, bitirmek yalnız bırakmaktır, çaresiz bırakmaktır, bugünden ayrı görmek, hatta bugünden ayrı tutmaktır, bütünden koparmaktır. Bir ucu bugüne çıkarılmayan “klasik edebiyat”, yine bir ucu Bilge Kağan’a inmeyen ‘modern edebiyat’ anlayışları hastalıklıdır, doğru değildir. Daha açık söyleyeyim, kimse alınmasın, edebiyatı böyle kompartımanlara ayırıp, sözüm ona kendi konfor alanlarının dışına çıkmayan araştırmacılar, kültür ve medeniyet nasipsizleridir. Türk edebiyatı bir bütündür parçalanamaz. Türk dili de, tarihi de, kültürü de, coğrafyası da...” (Dayanç, 2024).

“Yeni Türk Edebiyatı” tanımlamasının kapsadığı 150 yılı aşkın sürede hem devlet hem de toplum olarak bir “Batı’ya yönelik” görülür. Ancak bu noktada akla gelen şu soru mühimdir: Bu yönelik, öncesindeki yaklaşık 1000 yıllık “İslâmî dönem” diye adlandırılan “medeniyet çevresi”ni, edebiyâta tesir edemeyecek ölçüde yok etmiş midir? Yok etmemişse, “Yeni Türk Edebiyatı” veya “Batı etkisindeki Türk edebiyatı” diye adlandırılan dönemde edebiyât tarihi yazımında asırlarca süregelen bu kadim (Törelî) edebiyat geleneğinin takipçilerine yeterince yer verilmiş midir?

“Yeni Türk Edebiyatı” veya “Yakın/Son Devir Türk Edebiyatı”na dair diğer temel suallerimizi “Törelî Türk Edebiyatı”na dair yapacağımız kısa değerlendirmeden sonraya bırakalım.

Dağlar “Törelî Türk Edebiyatı”nı;

“Törelî Türk Edebiyatı, merkezinde hakikat alanının yer aldığı, maddî ve mânevî tüm unsurlarıyla bu alan etrafında teşekkül eden ve de tüm unsurlarıyla bu alanı gösteren bir edebiyattır. Hakikat alanı yukarıda da zikredilen fitrat-hilkat, Hakikat-ı Muhammediyye, nizâm-adâlet, hukûk-şeriat ve örf unsurlarından müteşekkildir” (Dağlar, 2022, s. 104).

şeklinde tanımladıktan sonra Törelî Türk Edebiyatı’nın “aslı hususiyetleri”ni, özet olarak, şu şekilde sıralar:

- Bu edebiyât fitrî değerlerinden beslenir ve bu değerleri yansıtır. Yani bu edebiyât “*miellif/şâir-eser-okur ve diğer tüm unsurları*”yla “*aslî olanı hatırlayıcı ve hatırlatıcı*” bir mâhiyete sâhiptir.

- Bu edebiyât, “tözel/cevherî”dir, “*türeyişin ilk nüvesini söz yoluyla arayan*” bir edebiyattır. Okurunu “*mazmûnlar âlemi de denilen kelâmî hakikatlar âlemi*” ile ilişki kurmaya dâvet eder.

- Bu edebiyât tüzeli/şer’îdir. “*Şer’ ve şi’r iştikâkına ‘Arş kelimesinin de katılması*”yla, şiirin bir “*mazmûn olarak Arş katından yâni Arş’ın altındaki Levh-i Mahfûz’dan ilhâm yoluyla indirildiği kabulü*” de mühimdir.

- Bu edebiyât örfidir. “*Teşrifat nizâmı içerisinde örf zincirinin halkaları ile birlikte hoca-talebe, şeyh-mürîd, usta-çırak hukûkunu bilmek*” de töre’nin gereğidir.

- Bu edebiyât şifâhîdir. “*Edebî muhitlerin meclis ortam ve bağlamlarında, sahib ağızlardan sahib ağızlara daha sıbhatli bir şekilde aktarılabilceği*” anlamına gelmektedir.

- Bu edebiyât, nizâmî ve adlıdır, Bu edebiyâta nazım söz konusu olduğunda “*törelî “hece” ve “arûz” ölçüleri ile “kâfiye” gibi âhenk unsurlarının belirleyici olması*” dikkate değerdir (Dağlar, 2022, s. 104-105).

Bizim çalışma başlığında “Yakın Dönem” diye andığımız “Son Dönem”de ise şairler “*Tek dâîrede bir edebî gelenek oluşturamamış*” (Dağlar, 2022, s. 105)’lardır. Kimi şairler hece ve aruzu kullanırken kimi şairler de şekle bağlı kalmadan (serbest!) tarzı kullansalar da hususiyetle Yahya Kemal’in vurguladığı “*derûnî âhenk*”i ön plana çıkarmışlardır. Bu son devir şairleri haricen, bu şairleri “Törelî” olarak nitelendirmemize vesile olan yukarıda zikrettiğimiz hususiyetleri de imkân buldukları ölçüde 20. asra taşımışlardır.

2. Törelî Türk Edebiyatı ve Yakın Dönem Örneklerine Dair

Törelî Türk Edebiyatı’na dair hülâsa ettiğimiz bu hususiyetlerden sonra, “Yakın Dönem”e dair, çalışmamızın temelini oluşturacak şu suallere yönelebiliriz:

- Türk edebiyatının tarihî devirleri tablosunu çizerken 19.asır sonrasını sıkça “Batı Etkisinde” ifadesiyle niteliyoruz. Mezkûr dönemde bir Batı tesirinden söylemek bittabi mümkündür. Ancak bahsi geçen son devirde, Kutadgu Bilig’den bu yana gelen Törelî Türk Edebiyatı’na dair yukarıda da zikredilen hususiyetler tamamen yok olmuş mudur? Bu bağlamda, son devirde;

- Merkezinde “(ezelî) hakikât alanı” (bkz. Çapraz, 2021, s. 116 ve Dağlar, 2022, s. 104) ve “hakikât arayışı” olan bir edebiyât vuku bulmuş mudur?

- Fitrî değerlerinden beslenen “*aslî olanı hatırlayıcı ve hatırlatıcı*” bir mâhiyete sâhip olan edebî eserler verilmiş midir?

- “*Türeyişin ilk nüvesini söz yoluyla arayan*” ve mazmûnlar âlemine yani kelâmî hakîkatlar âlemine davet edici nitelikte eserler verilmiş midir?

- Şiirin bir mazmun olarak “*Levh-i Mahfûz’dan ilhâmı yoluyla indirildiği kabulü*”ne dayalı eserler verilmiş midir?

- Yoksa 19. asırdan sonra “*Edebiyatımız artık Batı tesiri altındadır.*” diyen bütün edebiyâtçılarımız A.İlhan’ın gönderme yaptığı gibi;

“Olmuyor neyleyim

Olmuyor velinimetim efendim

Olmuyor yirminci asırda

Tarz-ı kadim üzere gazeller söylemek”

diyerek yukarıda saydığımız hususiyetleri tamamen terk mi etmişlerdir? gibi, çalışmamıza yön verecek soruları sorabiliriz.

2021 yılında yapılan ve “20. yüzyılda yazılmış” 198 “divan”ın incelendiği bir doktora tezinde varılan netice şöyle ifade edilmektedir:

“Bu divanlar incelendiğinde Osmanlı döneminde yaşayan şairlerle 20. Yüzyılda divan tertip etmiş şairlerin eserleri arasındaki farklılıkların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Divan şiirinin temel felsefesi büyük oranda korunmuştur. Aşk, âşık ve maşuk gibi temel mefhumlara yaklaşım konusunda bazı istisnalar olmakla birlikte şiirin ana bünyesini sarsıcı çok bariz farklar olmadığı görülmüştür. Klâsik edebiyatımıza hâkim olan tasavvufî muhteva son asırda da belirgin bir şekilde görülmektedir” (Gökçe, 2021, s. 763).

20. asırda “tarz-ı kadim” üzere oluşturulan bu 198 divan ve şairi (ki Gökçe bu sayıyı verirken “en az” demektedir.) “Yakın Devir Türk Edebiyatı”nı ele alan hemen hiçbir edebiyât tarihi kitabında yer almaz. Asırlarca süren bu edebî töreyi ve geleneği devam ettirme gayretinde olan ve yüzlerle ifade edilen bu şairler dikkate değer olsa da “20. asırda vuku bulan Törelî Türk Edebiyatı”nın imkânını sorguladığımız bu çalışmada asıl odaklanacağımız edebiyatçılar “Yeni Türk Edebiyatçısı”, “modern” veya “çağdaş” diye tavsif edilenler olacaktır.

“Bu geleneklerden başka, töreyi kabul eden, töreye bağlı ve aynı hakikat alanından beslenen törelî şairlerin, münferiden ya da Büyük Doğu, Diriliş, Maverâ, Dergâh, Hece gibi dergiler etrafında oluşturdukları edebiyatlar da şekli mülâhazalardan bağımsız olarak Törelî Türk Edebiyatı çatısı altında sayılmalıdır” (Dağlar, 2022, s. 107).

2.1. Diriliş Şairi Sezai Karakoç

“Diriliş” kavramını sistemleştirip eserlerinde işleyerek 20. asır edebiyât ve fikir dünyasına bu kavram ile damga vuran Sezai Karakoç’un “Törelî edebiyât” çatısı altında mühim bir yeri vardır.

1960-1992 yılları arasında “düşünce, edebiyat ve siyaset dergisi» olarak toplam 396 sayı yayımlanan Diriliş’in ilk sayısının kapağında yer alan «Bir milletin basübadelmeyti» ifadesi ve yine ilk sayıda yayınlanan “Çocukluğumuz” şiiri Karakoç’un “edebiyât yolu”nu özetler niteliktedir:

“ÇOCUKLUĞUMUZ

Annemin bana öğrettiği ilk kelime

Allah, şahdamarımdan yakın bana benim içimde

Annem bana gülü şöyle öğretti

Gül, O’nun, O sonsuz iyilik güneşinin teriydi

Annem gizli gizli ağlardı dilinde Yunus

Ağaçlar ağlardı, gök koyulaşırdu, güneş ve ay mahpus

Babamın uzun kış geceleri hazırladığı cenklerde

Binmiş gelirdi Ali bir kırata

Ali ve at, gelip kurtarırdı bizi darağacından

Asya’da, Afrika’da, geçmişte gelecekte

Biz o atın tozuna kapanır ağlardık

Güneş kaçırdı, ay düşerdi, yıldızlar büyürdü

Çocuklarla oynarken paylaşamazdık Ali rolünü

Ali güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar kabraman

Ali olmaktan bir sedef her çocukta

Babam lâmbanın ışığında okurdu

Kaleler kuşatırdık, bir mümin ölse ağlardık

*Fetihlerde bayram yapardık
 İslâm bir sevinçti kaplarda içimizi
 Peygamber'in günümüzde küçük sahabileri biz çocuklardık
 Bedir'i, Hayber'i, Mekke'yi özlerdik, sabaha kadar uyumazdık
 Mekke'nin derin kuyulardan iniltisi gelirdi
 Kediler mangalın altında uyurdu
 Biz küllenmiş ekmekler yerdik razı
 İnanmış adamların övüncüyle
 Sabırla beklerdik geceleri
 Şimdi hiç birinden eser yok
 Gitti o geceler o cenk kitapları
 Dağıldı kalelerin önündeki askerler
 Çocukluk güzün dökülen yapraklar gibi" (1960).*

Şiirde annesinin şaire öğrettiği ilk kelime olan “Allah” kelimesinden başlayarak “gül (Peygamber), Yunus, Ali, Bedir, Hayber” gibi kelimeler ve “İslâm bir sevinçti kaplarda içimizi” gibi ifadeler şairin yetişme sürecinde “çocukluk, hayal, din ve edebiyat”ın nasıl kaynaştığını ve bir şairin bütün sanat anlayışını nasıl şekillendirdiğini gösterir.

“Ey estetik! Ey sanat! Ey edebiyat ve şiir! Seni doğuran ana öze, yani dine, neden en kısa zamanda, yoz katkuların, yabancı duygu ve düşüncelerin, yanlışların pencerelerini açıyorsun? Gerekli bir özgürlüğü sömürmüş olmuyor musun? Din ve medeniyetin bu dar kapıdan geçmesi gerekli diyeceksin. Evet doğru, fakat bir an önce dönmek üzere. Edebiyat sarhoşluğundan ve aldanışından Harva Âdem tövbesine ve inanç özüne, dönmek şartıyla” (Karakoç, 2018, s. 19).

Görüldüğü gibi şaire göre estetik, sanat, edebiyat ve şiir “din özü”nden doğar. “Edebiyât sarhoşluğundan ve aldanışından” tekrar “inanç özü”ne dönmeyi bilmelidir. Bütün bu ifadeler Karakoç’un modern’den tamamen habersiz bir şair olduğu anlamına gelmez. Cemal Süreyya (1996) “99 Yüz” adlı eserinde Karakoç’un konumunu “*En ilkelle en modern arasında durur.*” ifadeleriyle tespit eder ve “*Öyle bir Müslüman ki Marx da bilir. Nietzsche de bilir. Rimbaud da bilir. Salvador Dali de sever. Nâzım da okur.*” (s. 308) der.

Ayrıca Süreyya (1996)'ya göre Karakoç “tek”tir. “*Tek ama, 1960’tan bu yana mukaddesatçı kesimde boy gösteren sanatçı ve yazarları en çok o etkilemiş. İsmet Özel bile yeni yöneliminde ilk onu aramıştı*” (s. 306).

Karakoç (2020)'a göre edebiyatımız “*İslâmın dirilişi sonunda kendisini bulacak olan toplumumuzun ve medeniyetimizin büyük ödülüne istekli*” (s. 9) olmalıdır.

“*Bütün şiirlerde söylediğim sensin*

Suna dedimse sen Leylâ dedimse sensin” (Karakoç, 2003, s. 431-432)

diyen şairin edebiyât-şiir-aşk anlayışının temeli bellidir. Ancak hususiyetle Hızır-la Kırk Saat'te geçen uyarı ve eleştirileri şairin bu konudaki samimiyet ve gerçekçiliğini de gösterir:

«*Her evde kutsal kitaplar asılıydı*

Okuyan kimseyi göremedim

Okusa da anlayam görmedim...» (Karakoç, 2017, s. 7)

Karakoç'un son asır “Törelî edebiyât” temsilcilerinden sayılması sadece muhteva ile alakalı değildir. Onun, Hz. Muhammed'in remzi olan ve modern dönemde “aşağılanan gül kavramını yeniden gündeme getirmek” gibi bir amacı ve “Leyla ile Mecnun” hikâyelerini 20. asıra taşımak/uyarlamak gibi bir hedefi de vardır:

“*Bu şiir gittikçe beni dünyasına çekmekteydi. Gül kavramını yeniden diriltmenin gereğini düşünüyordum hep. Monna Rosa böyle doğdu, modern bir Leyla ile Mecnun denemesiydi bu. Bir gencin dilinden anlatılış şeklinde başladı şiir. Rosa bilindiği gibi gül demektir. Böylece aşağılanan gül kavramını yeniden gündeme getirmek istedim*” (Fikriyat, 2022).

Şairin,

“*Gülle başla şiire atalara uyarak*

Ey şair kelimeler ülkesine gir gülle” (Karakoç, 2003, s. 435).

Mısraları da yaklaşık 1000 yıllık şiire başlama töresine işaret eder. Şairin, şiire/kitaba teberrüken besmele ile başlamak, Allah ve Hz. Peygamber'i anarak başlamak töresini 20. asra taşıma gayreti dikkati çeker.

“Diriliş” düşüncesi temelinde bir “hakikat medeniyeti”nin hizmetine verdiği edebiyat anlayışıyla Sezai Karakoç'un 20. asırdaki Törelî Türk edebiyatının en yetkin ve velut isimlerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz.

2.2. Büyük Doğu Şairi Necip Fazıl Kısakürek

“Sanat” adlı şiirinde yer alan;

“Anladım işi, sanat, Allah’ı aramakmış;

Marifet bu, gerisi yalnız çelik-çomakmış...” (1939) (Kısakürek, 2011, s.39) mısralarıyla Necip Fazıl Kısakürek de Törelî bir edebiyât anlayışına sahip olduğunu ilan eder. Kısakürek, 1934 yılında Abdülhâkim Arvasî ile tanıştıktan sonra hayatı ve inanç dünyasındaki değişikliği;

“Tam otuz yıl saatim işlemiş, ben durmuşum

Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum” (1934) (Kısakürek, 2011, s.35)

diye tasvir eder.

Türlü imkânsızlık ve badirelerle dolu bir süreçte “Cumaları çıkar siyasî ve edebî mecmua” baş cümlesiyle yayınladığı Büyük Doğu mecmuası ve bu adla oluşturduğu gelenek, 20. asrın Törelî edebiyât geleneğinin on yıllarca taşıyıcısı olmuştur. Hem kendi çağdaşı hem de kendisinden sonra gelen birçok şairi etkileyen Kısakürek “şiir-iman” ve dolayısıyla da “töre” ilişkisini şu şekilde dile getirmiştir:

“Biz şiiri iman için bilmişiz; ve bu mibrak bilgiyi, her bilginin geçtiği bin bir yol ağız biliyoruz.

...

Allah’ın kâinata Efendi olarak yarattığı, insan ehramının zirve taşı; ve şair...

Efendimiz, Kurtarıcımız, Müjdecimiz, Gâye-İnsan ve Ufuk-Peygamber... O ve şair...

O, herşeyimiz, herşeyimiz, herşeyimiz; topyekûn varlık nimetinin her şubesiyle beraber (Poetika)muzın, şiir telâkkimizin de kaynağıdır. Bu inceliği (Poetika)muzda gösterdik.

Ve şair demek, Gâye-İnsan ve Ufuk-Peygamberi, Kâinatın Efendisini, Allah’ın Sevgilisi’ni sezmeye doğru hususî ve ileri bir istidat...

Birçoklarınca O’na bağlanmadan Allah’a bağlanmak mümkün... Fakat bizce Allah’a bağlanmanın yolu, Allah’ın iradesiyle yalnız O’na bağlanmak olduğuna göre, şiirin tahsisi gibi muhteşem bir dâvada O’nu, kendi yüzü suyu hürmetine yaratılmış olan Kâinatın ta merkezinde görmemek ne mümkün?.. Üstün idrâk müessesesi şiir, ilk borç olarak, elinde kâinat surlarının anahtarı, O’nun bilkat sırrının ve Kâinat Efendiliği makamının eşliğinde dize gelecektir” (Kısakürek, 2011, ss. 13-14).

Kısakürek'in şiir ve söztöre (poetika) ilişkisini çok açık bir şekilde ortaya koyduğu bu ifadeleri, Törelî Türk Edebiyatı ve Hz. Peygamber ilişkisinin en veciz tasviridir. Bu tasvirden sonra Kısakürek "şiir-şair" ilişkisine şöyle değinir:

"Şiir bu mukaddes eşğin süpürgesi; şair de boynundaki süpürücülük borcuyla insanoğlunun en yüksek rütbelilerinden birisi..." (Kısakürek, 2011, s. 13-14)

Şairin şiirlerinde bu "mukaddes süpürücülük vazifesi" hemen hissedilir. Şairin Çile kitabındaki terkinin "Allah, İnsan..." gibi bölümlerle başlaması, "İnsan" bölümüne de "Peygamber" ile başlaması, tıpkı Karakoç'ta olduğu gibi, 1000 yıllık şiire/esere başlama töresine işaret eder. Şair, bu sıralama ile, Allah ve Hz. Peygamber'i anarak işe-şiire-esere başlama edebî töresini 20. asra taşıma gayretindedir.

2.3. Yahya Kemal Beyatlı ve Müslümanlığın Çocukluk Rüyası

1922 yılında Tevhîd-i Efkâr gazetesinde yayınlanan "Ezansız Semtler" yazısında "insan (şair) ve yetiştiği mekân ile ezan" arasındaki ilişkiyi irdeleyen Yahya Kemal de şekil ve muhteva olarak Törelî edebiyât geleneğimizi 20. asra taşıyanlardandır.

Y. Kemal bu yazısında Türk çocuklarının "Müslümanlığın nuru belir"en semtlerde yetişmesinin, yani "Müslümanlığın çocukluk rüyasını" görmesinin önemi üzerinde durur. Ancak milletimizi "...ufunetten kurtaracak mürşitler, şâirler, edipler, hatipler yetişmedi" diye de dertlenir. Ve bu durumu sorgular:

"Artık Türk milletinin ruhu bir rayiha gibi uçtu mu? Hayır büyük kitlede yine o ruh var, fakat biz son nesil bir sürü gibi büyük kâfileden ayrıldık, uzaklaştık, kaybolduk; fakat daha uzağa gitmeyeceğiz, döneceğiz, tekrar büyük kâfileye iltihak edeceğiz" (Yahya Kemal, 1922).

Şairin "büyük kitlede yine o ruh var" diyerek hâlâ o Törelî "şâirler ve edipler" in yetişme imkânını ve umudunu canlı tutması da mühimdir. Bütün bu ifadelerle rağmen Yahya Kemal'in bu husustaki samimiyetini sorgulama niyetinde olanlar hep var olmuştur. Ancak onu savunmak yine başka bir Törelî şair olan Karakoç'a düşecektir. Karakoç "Diyelim, islâm milletimizin dini olduğu için servmiş olsun. Milletimizi de bu dinin mensubu olduğu için daha çok benimsemediğini kim söyleyebilir?" der ve Yahya Kemal'in "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" gibi şiirlerini devrinde "düşman kazanmak" ve "küçümsenmek" pahasına yazdığını vurgular (Karakoç, 2020, s. 11).

Yahya Kemal'in "Müslümanlığın çocukluk rüyasını" görmesinde çok mühim bir yeri olan annesi Nakîye Hanım'ı anarak "Üsküp'de kabir-i mâdere

olsun bu nev-gazel” diye onun kabrine hediye ettiği “Ezân-ı Muhammedî” şiiri, Törelî Türk edebiyâtında çok mühim yeri olan “ezan” ve “Hz. Muhammed” sevgi/saygısını birleştiren nadir bir eserdir:

*“Enr-î bülendsin ey ezân-ı Muhammedî
Kâfi değil sadâna cihân-ı Muhammedî
Sultan Selîm-i Evvel’i râmetmeyüp ecel
Fethetmeliydi âlemi şân-ı Muhammedî
Gök nûra garkolur nice yüzbin minâreden
Şebâl açınca rûb-ı revân-ı Muhammedî
Ervâb cümleten görür Allahü Ekber’i
Akseyleyince arşa lisân-ı Muhammedî
Üsküp’de kabr-i mâdere olsun bu nev-gazel
Bir tuhfe-î bedî’ ü beyân-ı Muhammedî”* (Yahya Kemal, 2008, s. 23).

Şairin “törenin temeli” olan Hz. Peygamber sevgi ve saygısıyla alakalı olarak değerlendirilen bir diğer şiiri de “Söz Meydanı”dır.

*“Söz Meydanı
Zamân o gül gibi gül görmemiş zamân olalı
Gülüün güzelliği dillerde dâstân olalı
Ne serve bakmadadır şimdi gözlerim ne güle
O şvekâr bu kâmette nev-civân olalı
Yegâne hüsn-i ilâhî odur Cemâlullah
Cihâna absen-i takvîmden iyân olalı
Mesâğ olaydı eğer lâ-şerîke-leh derdim
Nazâri gelmedi âlemde hüsn ü ân olalı
O şûbu nazm ile tasvîr müşkil oldu Kemâl
Suban rekâbeti meydân-ı imtihân olalı”* (Yahya Kemal, 2008, s. 20).

Gazel tarzındaki bu şiirin “Na’t-ı Şerîf” olarak okunabilmesi durumunu değerlendiren M. Y. Sarıkaya, (Sarıkaya, 2020), M. A. Küçükaşçı (Küçükaşçı, 2017) ve İ. Çetışli’nin (Çetışli, 2012) çalışmaları da bulunmaktadır.

Yahya Kemal’in Törelî Türk şairleri arasında sayılabilmesi içi bir diğer vesile de “şiirin doğuşu” ile alakalı görüşleridir. Şair, kendisiyle Âdile

Ayda'nın yaptığı bir mülâkatta “...yaratma safhasında ilham kelime halinde mi, yoksa mısra halinde mi tecelli eder?” sorusuna şu şekilde cevap verir:

“...Mısra mânası şekli ve ritmi ile birlikte doğar. Fakat onu bazen aramak veya bakmak lâzımdır. Halbuki o bir yerde mevcuddur, yazılıdır. Evet, doğacak olan manzumenin bütün mısraları levhî mahfuzda mevcuddur. Fakat onları bulmak için şair doğmuş olmak lazımdır...” (Ayda, 1984, s. 134).

Yahya Kemal'in “levh-i mahfuz” vurgusu, onu Törelî Türk Edebiyatı açısından mühim bir konuma getirir.

2.4. Bayrak Şairi Arif Nihat Asya

Arif Nihat Asya da edebî töreden beslenen şâirler arasında sayılmalıdır. Şairin “Selimiye”, “Lâri Camisi”, “Edirne'nin Camileri”, “Murâdiye”, “Süleymaniye”, “Güller”, “Kubbeler”, “Miraç”, “Duâ”, “Mersiye” ve “Naat” gibi pek çok şiirinde bu beslenmenin izlerini görürüz:

*“Hudâ, ki rûz-ı ezelden asil kıldı bizi,
Resûl-i Ekrem'e birgün vekîl kıldı bizi:
Taraftara, yedi iklimi Hak'ka da'vette
Delîl kıldı bizi;
Sonra, bilmem ne oldu: baht-ı siyâh,
Hacîl kıldı bizi...
O hacâletle büktü boynumuzu
Ve melûl ü melîl kıldı bizi...
Düştü, bir bir kopup, kanadlarımız...
(Azîz-i vakt idik... a'dâ, zelil kıldı bizi!)”*
... (Asya, 1967, s. 51).

Görüldüğü gibi şiir, Hüseyin Raci Efendi'nin meşhur eserinde yer alan ve adeta milletimizin sergüzeştini hülâsa eden Hüseyin Râci Efendi, (2015)'nin “Azîz-i kavm idik a'dâ zelil kıldı bizi!” (s. 56) ifadelerini temel alır. Bu şiirde Asya, “Resûl-i Ekrem'e birgün vekîl kıldı bizi” ve “Hak'ka da'vette delîl kıldı bizi” gibi ifadelerle milletimize tarihî/dinî mükellefiyetler yükler.

2.5. Gönül Coğrafyamız ve Edebiyat Mahfillerinde Törelî Daha Niceleri

Sezai Karakoç (2020)'un “*büyük İslâm şair ve idealisti*” diye vasıflandırdığı ve “*toplumun var veya yok olma savaşını şairlikten önde tutmuş*” (s. 16) bir şair olduğunu vurguladığı Mehmet Âkif Ersoy, haricen, Nuri Pakdil, Cahit Zarifoğlu, M. Akif İnan, Abdurrahim Karakoç, Mustafa Kutlu, İbrahim Tenekeci, Nurullah Genç, Abdülhakim Koçin, Tarık Buğra...

Yakın dönem Türk şiirine yeni nefes/ses getiren şairlerden birisi olan Ahmet Murat (2016)'ın;

*“bir yudumda içilir akşam ezanı
Sezer yolunu bir dua iç denizlerde:
‘kabul et lütfen ilk oruçlar hatırına’
bir yudumda içilir akşam ezanı”* (s. 46)

diyerek ve aynı şekilde İbrahim Tenekeci (2014)'nin;

*“Yeterdi, artardı, normal süre
Namazdandı, dizindeki yamalar.
İkinci miydi, neydi, şimdi unuttum
Durmadan ağlıyordu kadınlar...
Koymazdı ölümü adam yerine...”* (ss. 39-40)

diyerek geliştirdikleri şiir tarzı, Kaplan'ın “bir çıkmaza girdiği görülen Türk edebiyatı” için ve “Türk şiirinin bir hamle yapabilmesi için” “İslamiyete yeni bir gözle bakılması” tavsiyesinin (Kaplan, Ocak 1999a, s. 131) gerçekleşmiş karşılığı mıdır, diye üzerinde düşünmek gerekir... Ancak bu nevi eserlerin de “*fitri değerlerden beslenen ve muhabatına/okuyucusuna ‘aslı olanı hatırlatıcı’ edebî eserler*”c (Dağlar, 2022, s. 104) yani Törelî Türk şiirinin misali olduğu muhakkaktır.

Yine Balkan Türkleri Edebiyatı sahasından; Abdülfettah Rauf, Kemal Aruçi, Eyüp Salih, Leyla Şerif Emin, Mehmed Arif, Yaser Halim, Mehmed Fikri, Üsküp Rifâî Âsitânesi Şeyhi Sa'deddin Sırrı Efendi gibi isimler de edebî töre açısından değerlendirilmesi gereken şairlerdendir.

Kimi zaman “hidayet romanı yazarı” diye yüzeysel değerlendirmelerle geçilen A. Günbay Yıldız, Şule Yüksel Şenler gibi yazarlar, tarihî romanlarıyla 20. Asırda Türk milletinin unutulmaya yüz tutan tarihini geniş halk kitlelerine yayma vazifesini üstlenen Yavuz Bahadıroğlu, A. Yılmaz Boyunağa da burada anılabilir.

“Dergâh”, “Büyük Doğu”, “Diriliş”, “Hece”, “Edebiyat”, “Mavera”, “Edebiyat Ortamı” dergileri etrafında oluşan edebiyat da, Törelî Türk Edebiyatı çatısı altında değerlendirilebilir. Bu dergilere “Hareket” dergisi de ilave edilmelidir. *“Hareket’in Otuz Yılı” adlı tahlil yazısında Nurettin Topçu, “İlâhî prensiplerini Kur’an’da bulduğumuz bir kalp ahlâkının felsefî temellerini denedik” der.*” (Okay, Hareket)

Bulgaristan’ın Şumnu şehrinde bulunan “Nüvvab Medresesi” ve K. Makedonya’nın Üsküp şehrindeki “Meddah Medresesi” de bir devre damga vuran, Törelî Türk Edebiyatını 20. asırda temsil edebilecek şahıslar yetiştirmiştir.

Haricen; Ziya Gökalp, Nurettin Topçu, İsmail Bey Gaspıralı, Ahmet Haşim, A.H. Tanpınar, Abbas Sayar, Kemal Tahir, Ş. Süreyya Aydemir, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Turgut Uyar, Cemal Süreyya, Alev Alatlı, İlhami Emin, Avni Engüllü, Ömer Osman Erendoruk, Mehmet Türker, Ayas İshakî, Ali Akbaş, Ahmed Cevad, Nuri Turgut Adalı, Fuad Şemsi İnan, Mümin Ali gibi isimlerin eserlerinde de edebî töre’yi ihtiva eden, Törelî Türk edebiyatı çatısı altında değerlendirilebilecek bölüm ve unsurlar vardır ki daha hacimli çalışmalarda ayrıntılı bir şekilde ele alınmalıdır.

Netîce ve Muhâkeme

Hem muhtevâ hem de şekil açısından edebî değişim ve gelişim süreçlerinin, siyasi-sosyal ve kültürel-medenî dönüşüm süreçleriyle doğrudan alakalı olduğu bilinen bir gerçektir. Tanpınar’ın da tespitiyle 18. asrın başından itibaren belirgin bir şekilde etkisini artıran Batı tesiri, sanayileşme-teknolojik gelişmeler ve Tanzimat sürecinin yol açtığı kültür ve medeniyet temelli zihni karışıklıklar, hususiyetle de doğrudan Osmanlı-Türk toplumunun “inanç yapısını ve değerler dünyasını” hedef alan “pozitivizm dini” telkinleri, “Batı Etkisinde Türk Edebiyatı” veya “Yeni Türk Edebiyatı” diye tanımlanan döneme geçişin temel basamakları olmuştur. Tanpınar’ın “medeniyet krizi” diye tanımlayacağı bu süreç, “Yeni Türk Edebiyatı”nın başlangıç zeminine yerleşir.

Bahsi geçen “son devir”de “Batı tesiri” hem içtimai hem de edebî sahada tabii olarak görülür. Görülmekle de kalmaz, M. Kaplan *“Mânevî değerler bakımından mutlak bir iflâsa uğradığımız bu çağ”* olarak nitelendirmesine sebep olacak kadar büyük bir manevî boşluğa da sebep olur. Ancak bahsi geçen son devirde, Kutadgu Bilig’den bu yana gelen Törelî Türk Edebiyatı’na dair hususiyetler tamamen yok olmuş mudur? Bu bağlamda, “son devir”de;

-“(Ezelî) hakikât alanı”ndan beslenen ve merkezinde “hakikât arayışı” olan bir edebiyât vuku bulmaya devam etmiş midir?

-Fitrî değerlerden beslenen ve muhababına/okuyucusuna “*aslî olanı hatırlatıcı*” edebî eserler verilmiş midir?

-Mazmûnlar âlemine yani kelâmî hakikatlar âlemine davet edici nitelikte eserler verilmiş midir?

-Şiirin bir mazmun olarak “*Levh-i Mahfûz’dan ilhâm yoluyla indirildiği kabulü*”ne dayalı eserler verilmiş midir?

Yoksa edebî dönemlendirmede başvuru olan “Batı tesiri” kıstasının tesiriyle Tanzimat’tan bu yana bu nevi (Törelî) edebî eserler tamamen tükenmiş midir?

Son devir (Yeni Türk Edebiyatı) sahasını ele alan edebiyât tarihi kitaplarından hareketle bu sorulara cevap verilmek istenirse ya “Hayır, verilmemiştir!” ya da “çok az verilmiştir!” neticesine ulaşılabacaktır. Gerçekten de öyle midir? Bu hususiyetleri ihtiva eden ve “Törelî Türk Edebiyatı” diye isimlendirdiğimiz edebiyât, “son devir”de tamamen ortadan kalkmış mıdır? Bir doktora tezine konu olan ve 20. asırda “divan” tarzında tedvin edilen yaklaşık 200’ü bulan eser ve şairlerinin bile edebiyat tarihçilerimizin gruplandırmalarında lâıkiyla yer aldığı söylemek zordur.

Çalışmamızın asıl hedefi olan “modern” veya “çağdaş” devir şairi diye tanımlanan ve hiç de azımsanmayacak sayıda olan bazı şairlerin eserlerine bakıldığında, aslında yukarıda sıraladığımız muhtevada “cemiyetin inanç yapısını ve değerler dünyasını doğrudan temel alıp dert edinen” eserlerin hiç de azımsanmayacak sayıda var olduğu görülecektir. Misal olarak; “Dergâh”, “Büyük Doğu”, “Diriliş”, “Hece”, “Edebiyat”, “Mavera”, “Edebiyat Ortamı” dergileri etrafında toplanan Sezai Karakoç, Yahya Kemal, Arif Nihat Asya, Nuri Pakdil, Cahit Zarifoğlu, M. Akif İnan, Abdurrahim Karakoç, Mustafa Kutlu, İbrahim Tenekeci, Nurullah Genç, Abdülhakim Koçin, Tarık Buğra gibi isimler ilk olarak akla gelir.

Her ne kadar Türkiye’den koparılıları 20. asır başlarına denk gelse ve bu asır boyunca farklı siyasi-içtimâî süreçlere maruz kalsalar da bu değerlendirmelerin sadece Türkiye içerisindeki Türk edebiyâtı sahası için değil aynı zamanda Türkiye dışındaki Türk edebiyâtı sahaları için, özellikle de Balkan Türklerinin edebiyâtı sahası için de geçerli olduğunu unutmamak gerekir. Balkan Türkleri Edebiyatı sahasından; Abdülfettah Rauf, Kemal Aruçi, Eyüp Salih, Leyla Şerif Emin, Mehmed Arif, Yaser Halim, Mehmed Fikri, Üsküp Rifâî Âsitânesi Şeyhi Sa’deddîn Sırrî Efendi gibi isimler de “edebî töre” açısından değerlendirilmesi gereken şairlerdendir.

Bütün bu “son dönem” şairlerine ait sayısız eserin, vezin ve kafiyeye dair şekli mülâhazalardan bağımsız olarak, asırlara sâri “Törelî Türk Edebiyatı”nı

20. ve 21. asırlarda devam ettirdiği görülmektedir. Bu da, Mehmet Kaplan'ın “ihtiyaç” olarak nitelendirdiği, “yakın dönemde Törelî Türk Edebiyatının imkânı”nı bize göstermektedir. Yeter ki “edebiyât tarihi yazımı”nın temeli olan dönemlendirme yapılırken “dikkat” ve “insaf” ölçüleri elden bırakılmasın.

Değerlendirme neticesinde görülecektir ki “yeni” diye vasıflandırdığımız edebî devir ile alakalı olarak alışlagelmiş bazı tasnif ve yaklaşımların yeniden ele alınması elzem bir durumdur.

KAYNAKÇA

- Alan, S. (2024). *İletişim Teknoloji Edebiyatı*, Ankara: Günce.
- Asya, (1967). *Dualar ve Âminler*, İstanbul: Yağmur.
- Ayda, A. (1984). “Bir Mülakat”, *Türk Edebiyatı*, S. 134, s. 132-135.
- Comte, A. (2020). *İslâmiyet ve Pozitivizm*, İstanbul: Dergâh.
- Çapraz, E. (2021). *Bedriddin ile Zöhra -Bir Şeyh Bedreddin Kurmacası*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çetişli, İ. (2012). *Türk Şiirinde Hz. Peygamber 1860-2011*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dağ, A. (2020). *Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi*, İstanbul: Büyüyen Ay.
- Dağlar, A. (2022). “Edebî Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı” *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı (12 Şubat 2022)* içinde, Editörler: Erdem Can Öztürk, Mahmud Esad Erkaya, 100-115. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Daşcıoğlu, Y. (2012). Türk Edebiyatının Dönemleri. Zeliha Güneş (Ed.), *Yeni Türk Edebiyatına Giriş* içinde (s. 7-9). Eskişehir: Anadolu Üniv. Yay.
- Dayanç, M. (20.10.2024). “Bu Yazı ‘Sapanca Şiir Akşamları’nı Anlatmaz” <https://t54.com.tr/makale/22129034/muharrem-dayanc/bu-yazi-sapanca-siir-aksamlarini-anlatmaz> (E.T.: 20.10.2024)
- Fikriyat (14.02.2022). “Edebiyatımızdaki ünlü şiirler kimlere yazıldı? “<https://www.fikriyat.com/galeri/edebiyat/edebiyatimizdaki-unlu-siirler-kimlere-yazildi/16> (E.T.: 10.12.2024)
- Gökçe, E. (2021). *20. Yüzyılda Yazılmış Divanların İncelenmesi*, (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Hüseyin Râci Efendi (2015). *Zağra Müftüsünün Hatıraları*, (hzl.) M. Ertuğrul Düzdâğ, İstanbul: İz Yay.
- Kaplan, M. (1999a). *Nesillerin Ruhu*, İstanbul: Dergâh.
- Kaplan, M. (1999b). *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh.
- Karakoş, S. (2000). *Edebiyat Yazıları III Eğik Ebramlar*, İstanbul: Diriliş.
- Karakoş, S. (2003). *Gün Doğmadan -Şiirler-*, İstanbul: Diriliş.
- Karakoş, S. (2017). *Hızır ile Kırk Saat-Şiirler III*, İstanbul: Diriliş.
- Karakoş, S. (2018). *Yitik Cennet (38. Baskı)*, İstanbul: Diriliş.
- Karataş, T. (2011). *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Sütun.
- Kısakürek, N. F. (2011). *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu.
- Korkmaz, R. (Ed.) (2011). *Yeni Türk Edebiyatı 1839-2000*, Ankara: Grafiker.

- Küçükaşçı, M. A. (2017). “Yahya Kemal’in Gönül Dünyasında; Gül’ün Güzelliği” <https://www.yuzaki.com/2017/12/yahya-kemalin-gonul-dunyasinda-gulun-guzelligi/>(E.T.:02.12.2024)
- Murat, A. (2016). *Bir Şair Bisikletle*, İstanbul: Profil.
- Okay, O. *Hareket*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket--dergi> (E.T.: 06.12.2024)
- Sarıkaya, M. Y. (2020). “Yahyâ Kemâl’in Söz Meydanı Şiiri Bir Na‘t-ı Şerîf Olarak Okunabilir mi?”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 24, İstanbul 2020, 555-587.
- Süreyya, C. (1996). *99 Yüz İzdüşümler Söz Senaryosu*, İstanbul: Kaynak.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (2014). *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, (haz.) Bedri Mermutlu, İstanbul: Büyüyen Ay.
- Tanpınar, A. H. (1998). *Türk Edebiyatında Cereyanlar. Edebiyat Üzerine Makaleler*, (haz.) Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh. 101-127 [1969].
- Tanpınar, A. H. (2021). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergâh.
- Tenekeci, İ. (2014). *Ağır Misafir*, İstanbul: Profil.
- Yahya Kemal (1922). “Ezansız Semtler”, 23 Nisan 1922, *Tevhîd-i Efkâr Gazetesi*.
- Yahya Kemal (2008). *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- YAZICI, G. (2017). *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, İstanbul: İstanbulist.
- Yivli, O. (Ed.) (2019). *Modern Türk Edebiyatı*, Ankara: Günce.

Son Dönem Türk Şiirinde Törelî Anlayış Üzerine Bir Değerlendirme

Selami Alan¹

ÖZ

Dil, insanlığın anahtarı olarak tanımlanabilir. Zira insanlık; bilgiyi ve dolayısıyla bilgi aktarımını gerektirir. Bilgi aktarımı sağlayabilmenin en kolay ve etkili yolu ise varlık ve kavramları şifrelemek yani şekil veya seslerle eşleştirmektir. Nitekim ilk insandan bu yana bu güce hâiz olan insanoğlu, kendisiyle ve evrenle ilgili her türlü konuyu düşünüp araştırmış ve elde ettiklerini diğerleriyle de paylaşmıştır. Bu bağlamda insanoğlunun zihnini meşgul edenler arasında; mükemmel bir düzen içerisinde işleyen bu dünyanın ve evrenin nasıl oluştuğu, bu düzenin kim tarafından kurulduğu ve ölümden sonra bir hayatın olup olmadığı gibi sorular da yer almıştır. Değişik dönem ve coğrafyalarda birçok mütefekkir, âlim ya da filozof bu tarz sorulara buldukları cevapları söz veya yazıyla topluma iletmişlerdir. Ayrıca insanlığa elçi olarak gönderilen peygamberler de açıklamalarda bulunmuş, insanın bu dünyadaki gayesinin ne olması gerektiğini ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın ne buyurduğunu yani töreyi anlatmışlardır. Bu da aslında insanların ilk andan beri varoluş ve töreyle ilgili bilgi sahibi olduklarının göstergesidir. Ancak bu bilgi zaman zaman çeşitli nedenlerden ötürü bazılarınca ya unutulmuş ya da inkâr edilmiştir. Mesuliyet duygusuyla bu kişileri uyarıp hakikati hatırlatanlar ise hep var olmuştur. İşte bu araştırmanın amacı da törelî hakikatin edebî eserlere nasıl taşındığını günümüz şairleri üzerinden ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Törelî Edebiyat, Yavuz Bülent Bâkiler, İsmet Özel, Kâmil Eşfak Berki, Cahit Koytak, Arif Ay, Nurullah Genç.

1 Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
selami.alan@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7388-043>

Giriş

Söz/dil, ilk insandan bu tarafa mevcuttur. Her ne kadar, Batılı filozof ve filologlar bilimsel açıklamalar altında, sözün/dilin çok sonraları ortaya çıktığına dair değişik teoriler ortaya atsalar da Kur'an-ı Kerim'de, ilk insan Hz. Âdem'e varlıkların isimlerinin öğretildiği belirtilmektedir.² Dolayısıyla insanoğlu yaratılışından beri diğer mahlûklara nispetle daha üstün, daha hâkim bir konumdadır. Çünkü çevresindeki varlıkları tanıyıp tanımlayabileceği, ayrıca kendi duygu ve düşüncelerini ifade edebileceği muhteşem bir güce, dile sahiptir. Bu sayede; gördüğü, hissettiği veya hayal ettiği her şeyi birkaç şekil ya da ses yığınına sığdırabilmekte, bunları kelimelere dönüştürerek dağarcığında taşıyabilmekte, hatta istediği zaman muhatabına aktarabilmektedir. Uzak boşluğunun en uzak noktalarından mânâ âleminin en derin mevzularına kadar aklın ve hayalin sınırlarını zorlayan birçok meseleyi bile kelimeler aracılığıyla rahatlıkla zihninde tasarlayıp başkalarına izah edebilmektedir.

Dilin insanoğluna sağladığı bu imkân, anlatının temelini oluşturmuştur. İnsanlar; görüp yaşadıklarını, duyup hissettiklerini, deneyip öğrendiklerini, hayal edip arzuladıklarını, velhasıl bir bütün olarak hayatı anlatıp paylaşmıştır. Paylaşımlarda kullanılan biçim ve teknikler ise tarih boyunca sürekli değişip gelişmiştir. Fakat ilerleyen asırlar içerisinde araç ve yöntemler değişse de veya gelişen teknoloji sayesinde insanların hayatı farklılaşsa da bazı temel hususlar aynı kalmıştır. Çünkü çevre ne kadar değişirse değişsin insanların bazı yönleri hep aynı kalmıştır. O nedenle anlatılarda bir taraftan sevgi, mutluluk, huzur, hoşgörü, alçakgönüllülük gibi güzellikler konu edilirken diğer taraftan nefret,

2 Hz. Âdem'e varlıkların isimlerinin öğretilmesi, Kur'an-ı Kerim'in Bakara Suresi'nde şöyle anlatılır: "31. Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip 'Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin' dedi. 32. 'Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin' cevabını verdiler. 33. 'Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir' dedi. Onlara bunların isimlerini bildirince de 'Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi?' buyurdu" (Karaman, vd. 2020, s. 99-100). Bu ayetlerin tefsiri ise "31-33. Allah, kendinin bildiği ve meleklerin bilmediği hikmetler, gerekçeler sebebiyle Âdem'i yarattığını haber verince bu üstü kapalı ve doğrulanması inanca dayalı olan açıklama melekleri ikna için yeterli idi. Fakat yüce Allah bilginin ve imanın yalnızca kendisine güvenilen kimselerin haber ve bilgi vermesi yoluyla elde edilmesini (taklid) yeterli bulmadığı, meleklerinin şahsında insanları gözlem, deney ve düşünceye yönlendirmeyi murat ettiği için bir deneme düzenledi. Âdem'e bütün isimleri, yani maddî ve mânevî varlıkların, kavramların isimleriyle bunların özelliklerini veya isim verme, dil icat etme kabiliyetini öğretti; sonra her şeyin aslı gayb âleminde, ilâhî planda mevcut olduğu için bunları meleklerine gösterdi. Meleklerden, Âdem'in müsbet vasıflarının ve kabiliyetlerinin fazlasıyla kendilerinde mevcut bulunduğu kanaatlerinde haklı ve isabetli iseler bunların isimlerini bilip söylemelerini istedi. Melekler bu deneme sonucunda kendilerine verilen bilme ve bilgi üretme kabiliyetinin Âdem'e verilenden farklı olduğunu ve bu sebeple halife olmaya onun chil bulunduğunu anlayıp itiraf ettiler; Allah Teâlâ'nın ilim ve hikmetini, eserini görerek (ayne'lyakîn olarak) daha üst dereceden tasdik ettiler." (Karaman, vd. 2020, s. 104-105) şeklindedir.

hırs, korku, ihanet, haksızlık gibi kötülüklerden bahsedilmiş ve bahsedilmeye devam edilmektedir.

İyi kötü, doğru yanlış, güzel çirkin ikileminde hayat serüvenlerini sürdüren insanların sürekli ele aldıkları konulardan biri ise bu hayatın öncesi ve sonrası olmuştur. “Nereden geldik, nereye gidiyoruz?” sorusu zihinleri her dönem meşgul etmiş, düşünen insanları bir arayışa sevk etmiştir. Nitekim bazı filozof ve düşünürler hayatın öncesi ve sonrasını inkâr edip sadece var olan yaşamı esas alırken birçoğu dünyanın -tıpkı bir anne karnı gibi- başka bir âlemin hazırlık aşaması olduğuna kanaat etmişlerdir. Çünkü ufacık bir toz zerresinin bile kendi kendine oluşamayacağı, mutlaka dış bir güce ihtiyaç duyacağı gerçeğinden hareketle, dünyayı da içine alan ve insanlar tarafından sonu, sınırı tespit edilemeyen bu evrenin kendi kendine var olamayacağı sonucuna ulaşmışlardır. En küçük parçasından en büyük noktasına kadar, aşırı hassas bir düzenle kurulan bu sistemin mutlaka bir Yaratıcısının olduğuna ve insanın bu sistem içerisinde boşuna gönderilmediğine inanmışlardır. Aslında Yaratıcı da insanları ilk andan itibaren başıboş bırakmamış, onlara kılavuzluk yapacak elçiler göndererek, hayat olarak adlandırılan yolculuğun nedenini ve mahiyetini açıklamıştır. Örneğin son kutsal kitap Kur’an-ı Kerim’de; *“Onlar, kendi nefisleri(nin yaratılış incelikleri) hakkında hiç düşünmediler mi? Hem Allah, gökler ile yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak ve hikmete uygun olarak ve belirli bir süre için yaratmıştır. Şüphesiz insanların birçoğu Rablerine kavuşacaklarını inkâr ediyorlar.”* (Rûm, 8) buyrulurken bu dünyanın geçiciliğine ve insanın geri döneceğine vurgu yapılmıştır. Yine Kur’an-ı Kerim’de; *“Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!”* (Ankebût, 64) ve *“Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.”* (Enbiyâ, 35) şeklindeki ayetlerle asıl yaşamın ahirette gerçekleşeceği, dünyanın sadece geçici bir imtihan mekânı olduğu ve nihayetinde insanların Allah’a döndürüleceği defalarca dile getirilmiştir.

Dünya yaşamıyla ilgili Kur’an-ı Kerim’de defalarca dile getirilen bu hakikat asırlar içerisinde Türk edebiyatındaki birçok edebî esere de yansımıştır. Satuk Buğra Han Destanı’ndan Sarı Saltuk Destanı’na, Yusuf Hâs Hâcib’in Kutadgu Bilig’inden Yunus Emre’nin Risâletü’n-Nushiyye’sine, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mesnevi’sinden Şeyh Galib’in Hüsn ü Aşk’ına kadar farklı zaman ve coğrafyalarda anlatılan ya da kaleme alınan yüzlerce eserde binlerce kez konu edilmiştir. “Allah’ın yaratma ve yaşatma ilkesi” doğrultusunda “töre” kavramıyla bağdaştırılabilecek olan bu anlayış (Dağlar, 2022, s. 102), Türk edebiyatının Batı kültürüyle karşılaşmış yoğun olarak etkilendiği 19. asır sonrasında da varlığını muhafaza etmiştir. Rasyonalizm, pozitivizm, materyalizm gibi akımların tesiriyle seküler bir hayat felsefesini savunan Batı

dünyasını birebir taklit edip her şeyi bu dünyayla sınırlayanlar; kendi özünden, kültüründen, dinî değerlerinden, hakikatten yani töreden uzaklaşanlar olsa da eserlerinde insanın yaratılış maksadını unutmayıp unutturmayanlar hep var olmuştur. Bazen politik veya sosyolojik nedenlerden kaynaklansa da bu bakış açısını gerek metnin geneline gerekse satır aralarına bir vesileyle yerleştirmişlerdir. Mesela Muallim Naci gibi birçok sanatçı, Türk edebiyatında genel olarak Batı'ya yönelik başlamasına rağmen, Divan Edebiyatı'nda oldukça geniş bir yeri bulunan Tevhid tarzı şiir yazma geleneğini devam ettirmiştir.³ Nitekim; *Âteş-pâre* adlı eserinde “Tevhid” başlığını koyduğu ve “Allâh ki mûcid-i cihândır / Bin türlü nişâbdan ‘ıyândır” [Dünyayı icat eden, yaratan Allah; bin türlü perdenin arkasında da olsa aşikârdır] beytiyle başlayıp “Senden bu nefes dehen de senden / Şâir de senin sühan da senden” [Nefes de ağız da söz de senden olduğu gibi şair de senindir] (Muallim Naci, 1301, s. 2-5) beytiyle bitirdiği şiirde Muallim Naci, okurlarına insanın ve kâinatın yaratılış sebebini hatırlatmıştır. Bir taraftan Allah'ın varlığını ve birliğini zikrederken bir taraftan da dünyanın geçiciliğine ve insanın bu geçici hayatı uhrevî bir hedef doğrultusunda iyi değerlendirmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Muallim Naci'nin şiir boyunca tekrarladığı bu vurgunun benzerlerini ise Namık Kemal, Ziya Paşa, Süleyman Nazif ve Mehmet Akif Ersoy gibi Türk edebiyatının Cumhuriyet öncesi döneminde şiir kaleme almış birçok sanatkârın eserlerinde de sıkça görmek mümkündür.

Batı tarzı edebiyat anlayışının iyice hâkim olduğu Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde muhteva ve biçim açısından büyük değişiklikler yaşanmış olsa da hakikat ve varoluş sorgulamaları bitirilmemiş ve hayatın mahiyetini arz eden törelî mısralar kaleme alınmaya devam edilmiştir. Necip Fazıl Kısakürek'in, “Seni aramam için beni uzağa attın! / Âlemi benim, beni kendin için yarattın!” (2002, s. 42) mısralarıyla açıkça dile getirdiği bu anlayış; Cumhuriyet sonrasında da Yahya Kemal Beyatlı, Arif Nihat Asya, Cahit Zarifoğlu, Mehmet Akif İnan, Erdem Bayazıt, Abdürrahim Karakoç, Sezai Karakoç gibi pek çok şair tarafından mısralara aktarılmıştır. Örnek olarak sıralanan bu isimlerin bıraktıkları mısralar dünyada bâkî kalırken kendileri ahirete irtihal etmiştir. Lâkin yaşayan insanların sorgulamaları ve arayışları nihayete ermemiştir. Dolayısıyla beslendiği töre kaynağından esinlenerek

3 “19. asırda materyalist felsefeye bağlı olarak Tanrı'yı inkâr edenlerin çoğalması üzerine bu dönemde yazılan tevhitlere Allah Teâlâ'nın varlığının ispatı meselesi bir problem olarak girmiştir. Önceden Allah Teâlâ'nın kudreti, O'nun yaratma gücünün eşyada tecellisi, her şeyin ve bilhassa kâinattaki şaşmaz nizamın Allah Teâlâ'nın varlığını ve birliğini göstermesi gibi konular işlenirken Tanzimat'tan sonra yazılan bu tür şiirlerde Allah Teâlâ'nın kudreti karşısında duyulan hayretin hayranlığa dönüştüğü tespit edilmiştir. Ayrıca bu dönemde Allah Teâlâ'nın varlığının sadece iman ile değil, eşyadaki tecellilere bakarak akıl ile de kabul edileceği söz konusu edilir” (Uzun, 2012, s. 18).

hakikati insanlara hatırlatan yeni şairler ortaya çıkmış ve çıkmaya da devam edecektir. Velhasıl bu çalışmada, günümüz şairleri arasından seçilen bazı isimler üzerinden töreli anlayışın son dönemlerde mısralara nasıl yansıtıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak bu incelemeye geçilmeden önce, töre kavramının kuramsal açıdan ele alınması uygun olacaktır.

1. Varoluştan Arayışa Töre Kavramı

Töre kavramı günümüzde, yöresel bazı yanlış uygulamalarla anılması sebebiyle çoğu kişide olumsuz bir çağrışım uyandırabilmektedir. Özellikle geniş aile ve akrabalık kurumlarının etkin olduğu coğrafyalarda, genelde evlilik ve namus nedeniyle kadınlara uygulanan baskı ve zorbalık neticesinde yaşanan olaylar çoğunlukla töreye bağlanmaktadır. Bu tarz olayların kulaktan kulağa yayılması, hikâyeleştirilmesi, sinema filmi veya televizyon dizilerinde uzun uzun ele alınması töre kavramına karşı toplumdaki olumsuz yargıyı arttırmaktadır. Ancak töre kavramının gerçek manasından uzaklaştırılarak kan davaları ya da namus cinayetleri gibi kanunsuz, nizamsız eylemlerle bir arada anılması oldukça yanlış bir durumdur. Çünkü Türklerin inanişinde töreyi, bütün kâinatın tek ve mutlak hâkimi olan Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilen Kağan belirlemektedir. Orhun Âbideleri'nde geçen; “Tanrı gibi gökte olmuş Türk Bilge Kağanı, bu zamanda oturdum.” ve “Tanrı buyurduğu için, kendim devletli olduğum için, kağan oturdum.” (Ergin, 1994, s. 18-19) gibi ifadeler bu inanişin en eski ve açık belgelerindedir. Bu anlamda, “Töre, devletin kurucusu tarafından konmuş ve ondan sonrakiler tarafından korunmuş, nesilden nesile geçerek, hayat kaideleri haline gelmiş, kaynağını yasalardan ve örflerden almış, halkın aklına ve iradesine mal edilmiş, topluluğu disipline sokan, aile düzenini sağlayan bir devlet düzeni ve gücüdür” (Ögel, 1971, s. 232). Dolayısıyla devlet otoritesinin koyduğu kanunları dikkate almayarak kendi enaniyet ve menfaatlerine göre kural uydurup hareket edenlerin gerçekte töreye riayet etmedikleri aşikârdır.

Törenin asıl kaynağı ise yukarıdaki açıklamalarda da değinildiği üzere, yaratılmış her şeyin sahibi olan Allah'tır. Zira insanlar arasındaki töreyi tesis eden Kağan sadece, hükümdarlık yetki ve kudreti Allah tarafından bağışlanan, yani kendisine “Kut” verilmiş bir temsilcidir.⁴ Türk töresine

4 İbrahim Kafesoğlu bu inanişin yansımasını şöyle açıklar: “Vesikalara Türk hükümdarına idare etme hakkının Tanrı tarafından verildiğini (bağışlandığını) göstermektedir Asya Hun imparatorunun unvanı: “Gök-Tanrı'nın> güneşin, ayın tahta çıkardığı Tanrı kut'u Tanhu” idi. Hsia Hun devleti tanhu-su He-lien Po Po (5. asrın ilk çeyreği) şöyle diyordu: ‘Benim hükümdar olmam Tanrı tarafından kararlaştırıldı. Avrupa Hun devletinde Bozkır menşeli olan ‘Tanrı'nın kılıcı’ hikâyesi (bk. bk. Batı Hunları) ile Sardika (Sofya)'da Hun ve Bizans elçileri arasında çıkan münakaşada Attilâ'nın da ilâhî kudretle donatılmış olacağıın belirlenmesi ve

göre onlar, “Tanrı tarafından seçilip Türklerin üzerine kağan yapılmış özel, kutlu kimselerdir” (Uğurlu, 2017, s. 36). Yûsuf Has Hâcib’in tabiriyle ise “Kut” parlaklığını güneşten alan ay, “Töre” ise gerçek güç ve ışık sahibi olan güneştir. Asıl “Töre”, tabiatı itibariyle “güneş gibidir, küçülmez, daima bir bütündür, parlaklığı ayındır. Adaleti eksilmez, ortadan kaybolmaz. Herkese aynı muameleyi yapar. Törenin girdiği memleket baştan ayağa kayalık dahi olsa nizam girer. Töre kendisinden bir şey eksilmeden herkese nasip olur, Güneş gibi sabittir. İyi kötü herkese rıfk ile muamele eder. Töre güneşi ancak adaletle mukimdir; parlaklığını adaletten alır” (Başer, 1990, s.24-25). Allah’ın adalet ve nizamından beslenen Kağan da oradan aldığı ışığı tebaasına ve diğer insanlara yansıtmaya çalışır. Herkes için geçerli olacak kurallar belirleyerek, himayesi altında toplananları bir düzen ve uyum içerisinde bir arada yaşatmaya gayret eder. Başka bir ifadeyle, “Töre” kelimesinin özüne uygun olarak hem bir toplum inşa edip hem de onun hayatiyetini ve sürdürülebilirliğini sağlamaya uğraşır.

“Töre” kelimesinin kökeni de bahsedilen anlamı destekler şekildedir. “Töri-mek”, “törü-mek” (türemek, yaratılmak, düzenlenmek, şekil almak) ve “türev” gibi kelimelerle kökteş olan “töre”, eski Türkçedeki “törüğ” kelimesine dayanmaktadır. “Törü-mek” (yaratılmak, üremek) fiilinden evrilen “türe-mek” fiili ise eski Türkçedeki “töz” (kök, asıl, soy) kelimesine getirilen “+U-“ ekiyle türetilmiştir. Bu yönüyle “töre”; “tüz-mek” (düzmek/diz-mek), “tüzük”, “düzen” gibi kelimelerle de bağlantılıdır. Nitekim “Török/Törük/Türük” kelimesinin türevi olan “Türk” kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Bu açıklamalardan hareketle “töre”nin temelde “hem bir tek tözden yaratmak hem bir düzen içinde yaşatmak ilkesinin kurduğu mefhumlar âlemine âit bir kavram-kelime” olduğu ve “en kâmil bir şekilde ‘âdetullâh’, ‘sünnetullâh’, ‘fıtratullâh’, ‘halkullâh’ kavram-kelimelerinde” (Dağlar, 2022, s. 102) karşılığını bulduğu söylenebilir.

Kâinatta var olan her şeyin sebep sonuç ilişkisi içerisinde dengelenmiş bir sistem üzerine kurulması ve bu sistemin aksamadan işlemesi asıl töre sahibinin Allah olduğunun en belirgin göstergesidir. İnsanlar farkında olsun veya olmasın, kabul etsin ya da etmesin bütün âlemlerde bu törenin hükmü sürmektedir. Zira bütün evren dönmeye devam etmekte, güneş istisnasız

Akatir kralının (bir kurnazlık dahi olsa) Attilâ’yı Tanrı’ya benzetmesi aynı telâkkiye ortaya koyar. Gök-Türk hakanları da öyle idi: ‘Tanrı’ya benzer, Tanrı’da olmuş Türk Bilge Kağan’, ‘Babam kağan ile anam hatunu Tanrı tahta oturttu’, ‘Tanrı irade ettiği için, kutum olduğu için kağan oldum.’ Uygur hakanlarının unvanları da bunu gösterir. Tuna Bulgarlarında hükümdar Tanrı tarafından tahta çıkarılmıştır. İtil Bulgarlarında da öyle. Hazar hakani, eğer İbn Fadlan’ın haberleri doğru kabul edilirse, halktan tecrit edilmiş, âdeta ‘tanrısal’ bir hayat yaşıyordu. Bozkır Türk hükümdarı Tanrı tarafından kut ve ülüğ (kısmet) ile donatıldığı için işbaşına gelebilmekte idi” (1984, s. 248-249).

her gün doğup batmakta, dünyaya gelen her canlı yaşayıp ölmektedir. Bu hakikatin, gerçek mânâda farkına varabilenler ise dünya meşgale ve eğlencesinden sıyrılmayı başaranlar olmaktadır. Böylece hem içinde buldukları nizamın muhteşemliğini hayranlık ve hayretle seyretmekte hem de anne rahminden başlayıp mezarda son bulan bu hayat yolculuğunun öncesi ve sonrasını merak edip araştırmaktadırlar. Vardıkları ve buldukları sonuçları, diğer insanlarla paylaşarak onların da hakikate ulaşmalarını istemektedirler. İnsanoğlu var olduğundan beri söz ve yazı gibi değişik araç gereçlerle gerçekleştirilen bu paylaşımların edebî ve estetik nitelikte olanları ise “Törelî Edebiyat”ı teşkil etmektedir.

2. Töreden Dizeye Hakikatin Sesleri

Avrupa’dan esen rasyonalizm rüzgârları 20. asırda Anadolu’daki etkisini arttırmaya başlamıştır. Tanzimat’la birlikte resmîyete dökülen Batılılaşma arzusu, Osmanlı Devleti’nin yıkılması ve yerine Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla ana politikaya dönüşmüştür. Batıların dünyevî yaşam tarzını esas alan bu politika neticesinde de maneviyat ötelenmeye başlanmıştır. Fakat gerek Anadolu insanının köklerinden gelen değerlerin genelde inanç kaynaklı olması gerekse dönem ve şartlar değişse de metafiziksel mevzu ve sorgulamaların insanların doğal merak ve ihtiyaçları arasında yer alması nedeniyle dine yönelim her zaman devam etmiştir. Başka bir ifadeyle, kâinatın özünde ve her köşesinde var olan asıl töre kendini hep hissettirmiştir. Arayış ve inanın neticesinde ortaya çıkan duygu ve düşünceleri söz ve yazı aracılığıyla aktaranların içinde şairler de yine yerlerini almıştır. Nitekim törelî anlayışın günümüz şiirine yansımaları birçok şairin eserinde görmek mümkündür. Ancak bu yazıda, bütün şairlerden ve şiirlerden bahsetmenin mümkün olmaması sebebiyle seçilen bazı şairler üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Seçilen şairlerin sıralamasında ise doğum tarihleri dikkate alınmıştır.

Yavuz Bülent Bâkiler (1936)

Henüz ilkökul sıralarındayken şiire ilgi duyan Bâkiler; mısralarında sadece kendi derdini, sevdasını değil gördüğü, yaşadığı Anadolu’yu da yansıtan bir şairdir. Bir taraftan da her şeyi bu dünyadan ibaret gösteren yeni yaşam tarzı karşısında dönem insanına seslenir, onları uyarmaya çalışır. Modernleşme adı altında her şeyin nesneleştirilip tüketim malzemesine dönüştürüldüğü, kurulan kapitalizm çarkı içerisinde insanların birer dişli gibi değerlendirildiği, maddî kazanç ve bireysel başarının nihaî hedef hâline getirildiği düzene itiraz eder.

Şiirlerinde yer verdiği; “Hazret-i Süleyman’a bile kalmadı dünya / Bâki olan bir tek Allah” (Bâkiler, 2002, s. 172) tarzındaki mısralarla dünyanın geçiciliğini ve hakikati hatırlatmaya çalışır. Aslında onun söylediği tamamen hayattan kopmak ve sadece ahirete hazırlanmak değildir. Zira şiirlerinde, “Ne güzel hayatı analarla yaşamak / Yürekleri temiz, alınları ak.” şeklindeki mısralarla anneden; “Seninle bir yağmur başlıyor iplik iplik / Bir güzellik doluyor yüreğime şiirden.” diyerek sevgiden ve sevgiliden; “Sizin olsun dünyanın en güzel çiçekleri / Bir çocuğun elleri ellerimde olsun tek” isteğiyle çocuklardan; “Türkiyem! Hasretim, kınalı türküm!.. / İçice güzellik uc uca kahr...” söylemiyle vatandan; “Bizim padişahımız bilmez korkuyu / Gözlerinden gece-gündüz uzak tutmuş uykuyu” coşkusuyla tarihten; “Bir yanım İstanbul, bir yanım Bursa / Çeşmeler, kubbeler, kervansaraylar... / İnsan, bir de vatanın sevdalısı olursa / Ağlar Üsküp’te çaresiz, sabaha kadar.” acısıyla hasretten; “Yine bir dağ gibi, bir dev gibi doğrulacağız / Yeni bir ruh doğacak toprağımızdan / Tanıyacak bizi dünya yeniden heyecanla / Burma bıyığımızdan, kalpağımızdan.” (Bâkiler, 2002) inancıyla davadan da bahseder. Yani dünü bugünü ve geleceğiyle bireysel ve toplumsal hayatın her yönünü dile getirir.

Bâkiler, törelî anlayış doğrultusunda, bu hayatı bir sınav olarak görür. Mühim olanın yaratılışın ve Yaratıcının farkına vararak hem bu dünya için hem de öbür âlem için çalışmak olduğuna inanır. Bu yüzden de sadece ve sadece bu dünya için çalışmayı hedefleyen, Batılı anlayış doğrultusunda teklif edilen ve hatta diretilen hayat tarzını; “Siyah, korkunç ve derin geceler” olarak yorumlar. Sınavı kazanmanın, etrafı görmenin çok zor olduğu bu gece vaktinde, karanlığın örtüsü altına gizlenmiş gerçekleri bulmaktan geçtiğini bilir. Dünyanın karanlığına bulanıp uğruna ömür feda edecekleri tanrılar icat edenlerden uzak durmaya çalışır. Dünya yolcuğunu onların aldatıcı vaatlerine kanmadan hitâma erdirmeyi ister. Yaptığı hatalar için ise Allah’tan af diler. Velhâsıl Bâkiler, hayat felsefesini yansıtan bu fikirleri, “Yalvarış” şiirinde şöyle dile getirir:

Siyah, korkunç ve derin

Geceler sizin olsun.

Dualar kadar serin,

Bana sabahı verin.

Beni içimdeki yâr

Gezdirdi diyar diyar

Sizin olsun tanrılar

*Bana Allah'ı verin.
İçimdeki bilmece
Nursuz, uykusuz gece
Çözülün hece hece
İçimdeki bilmece.
Nedir bu duyduğum ses
Nerde en güzel heves
Hani "bu" diyen nefes
Nedir bu duyduğum ses?
Beni affeder misin
Huzurunda bir sabah,
Dilimde ismin Allah
Ve yarım kalmış bir ah
İle gözyaşı döksem
Saatlerce diz çöksem
"Hadi kulum" der misin?
Beni affeder misin?
Yedilerle, kırklarla
Bir gün hıçkırıklarla
Yoluna düşeceğim
Bir gün hıçkırıklarla.
Dinleyin susun, susun
Suların hoş sesinden
Veliler nefesinden
Bir rüya kadar güzel
Bir ömür kadar uzun
İlâhiler okunsun
Dinleyin susun, susun!...*

(2002, s. 184-185)

Yavuz Bülent Bâkiler'in kaleme aldığı bu mısralar, insanların iç dünyalarındaki açlığın ve manevî huzura duydukları ihtiyacın söze dökülmüş hâlidir. Aynı zamanda da varoluş sorgulamalarının ve arayışın cevabı niteliğindeki Törelî anlayışın en kısa özeti gibidir.

İsmet Özel (1944)

İsmet Özel, insanı; “kaç gün yaşayacağı, nasıl bir ömür süreceği, ne uğruna tükeneceği” bilinmeyen bir “muamma” olarak görür. Yaşadığı müddetçe bu muammayı sürdüren insanoglunun, aynı zamanda “kendini bilme” sırrını çözmeyle mesul olduğunu belirtir. Ancak kendini bilme süreç ve yönteminin herkes için farklılık arz ettiğini ve “kendilik bilgisinin biriciklik bilgisi” olduğunu söyler. Bu bilgiye ulaşabilenlerin ise tükettiği yılların hakkını verebilenlerin olduğunu vurgular. Yine de yaşamın emaresi olan bu muamma devam ettikçe insanlardan her türlü değişimin beklenebileceğini dile getirir. Zaten herhangi bir insanın “yaşayan insan” vasfını kazanıp taşıyabilmesinin “bizzat kendi hayatının mânâsını değişime uğratmaya müsait veriler üretmekten” geçtiğini düşünür. Öte taraftan “insanı insan” yapan hususu, Hz. Âdem aleyhisselâmın bir varisi olma bilincine ve ondan kalan mirası üzerine alma kabiliyeti taşımasına bağlar. Ümidin muammayla kan kardeş olduğunu ve nefes almaya devam eden her insanın ise bu mirasa dahil olma ümidi taşıdığını belirtir (2019, s. 133-139).

İnsanın muamma hâli ve umut dolu arayışı, İsmet Özel'in 1974'ten sonraki düşünce yapısının temelini oluşturur. Bu tarihten itibaren “Müslüman dünya görüşüne bağlanan şair, var oluşunun anlamını “ben”inin etrafına ördüğü mutlak emniyet alanıyla netleştirmiş ve ontik kaygısını gidererek aslı varoluşsal sıkıntısına çözüm bulmuştur” (Tüzer, 2008, s. 155). Materyalizm ve kapitalizm gibi akımların tesiriyle dünyevî kazanımların peşinde koşup insan yaratılışının sırrına sırtını dönen anlayışların aksine hem beden hem de ruh için çalışmayı, araştırmayı tavsiye eden İslâm inancını tercih etmiştir. Nitekim 1974 yılında Sezai Karakoç'un *Diriliş* dergisinde yayımladığı “Amentü” şiiri, ilk şiirlerinden itibaren sahicilik ve insanî özü arama çabası içerisinde olan Özel'in hakikat arayışının ve yaşadığı değişimin bir panoraması niteliğindedir (Karakoçkun – Hüküm, 2018). Bu anlamda, İsmet Özel'in de insanlara gerçeği hatırlatmayı şiar edinmiş Törelî anlayışı benimsediği söylenebilir. Zaten bu şiirin gerek ismi gerekse giriş kısmı bile, Törelî anlayışın güzel bir numunesi olarak yorumlanabilir:

İnsan

eşref-i mahlûkattır, derdi babam

bu sözün sözler içinde bir yeri vardı

ama bir eylül günü bilek damarlarımı kestiğim zaman

bu söz asıl anlamını kavradı (Özel, 2002, s. 177)

Özel'in babasından/atasından kendine aktarılan bir "söz"le şiire başlaması ve bu "söz"ün de insanın yaratılmışların en üstü, en şerefli olduğunu beyan etmesi, Kur'ân-ı Kerim'de geçen "kün" (ol)⁵ emrini ve "*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızaklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık*" (İsrâ: 70) ayetini hatırlatmaktadır. Ayrıca bu sözün mahiyetinin anlaşılabilmesi, yani insanın gerçekten "eşref-i mahlûkat" seviyesine ulaşabilmesi için damarlarında dolaşan dünyaya ait yüklerden kurtulması gerektiği vurgulanmaktadır. Elbette burada kastedilen insanın kendi canına kıyıp intihar etmesi değildir. İnsanın kendini nefsanî ihtiraslardan arındırması ima edilmektedir. Zaten şair de "Dilce susup / bedence konuşulan bir çağda" kolayca anlaşılamayacağını ve insanların dünyalık isteklerden hemen vazgeçemeyeceklerini bilmektedir. Çünkü etrafındaki her şeyi madde ile ölçüp fiziksel kanıt ve belgelerle somutlaştırmaya çalışan bu çağın mensubu birçok insan için ruhtan ve inançtan bahsetmek faydasızdır. Fakat daha önce de ifade edildiği üzere İsmet Özel, hâlâ nefes alıp vermeye devam eden hiçbir insandan ümidini kesmez ve onlara hakikati göstermeye gayret eder. Şiirini ise Allah'ı tanıyarak var olmanın sırrına erişen insanın, "eşref-i mahlûkat" bilincine ermenin huzuruyla bitirir:

Hayat

dört şeyle kaimdir, derdi babam

sı ve ateş ve toprak.

Ve rüzgâr.

Ona kendimi sonradan ben ekledim

pişirilmiş çamurun zifiri korkusunu

ham yüreğin pütürlerini geçtim

gövdemi âlemlere zerkederek

varoldum kayrasıyla Varedenin

eşref-i mahlûkat

nedir bildim. (Özel, 2002, s. 184)

5 "Törütgen Allâh, tüm mevcûdâtı, dilemesi üzerine yaratmış, türetmiştir (törütti); bir kez 'ol' (bol) demiş, tüm mevcûdât olmuştur. Bu beyit, Kur'ân-ı Kerim'de Yâsîn Sûresi'nin 82. âyetinin de meâlî sayılır: 'İnnemâ emruhû izâ crâde şey'en en yekûle lehû kün fe yekûn. / Bir şey yaratmak istediği zaman onun yaptığı 'ol' demekten ibârettir; hemen oluverir'" (Dağlar, 2022, s. 102).

Kâmil Eşfak Berki (1948)

Gençlik yıllarında, Sezai Karakoç'un "Diriliş" anlayışından etkilenip sonrasında bu düşünce doğrultusunda şiirler veren bir şairdir. *Diriliş, Yedi İklim, Yeni Sanat, Bürde, İzlenim, İpek Dili, Kayıtlar, Hece* ve *Kaşgar* gibi dergilerde yayımladığı şiirlerin yanı sıra poetik mahiyette birçok yazı kaleme almış ve bunları farklı mecralarda okurlarıyla buluşturmuştur. Afrika, Pakistan, Endonezya gibi ülkelerin şiirlerinden yaptığı tercümelemlerle; bilhassa Ezra Pound, Robert Lowell, Wilfred Owen, Karl Shapiro, Antony Hecht gibi İngiliz ve Amerikan edebiyatından çağdaş isimlerin şiirlerini Türk diline kazandırmasıyla ve Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu gibi sanatçıların eserleri üzerine yazdığı denemeleriyle Türk edebiyatına büyük katkıda bulunmuştur (Kumsar, 2020).

Kâmil Eşfak Berki, Türk toplumu için şiirle düşünceyi ayrılmaz bir ikili olarak yorumlar. İngelenme farklılıkları olmasına karşın birini diğerine tercih etmenin mümkün olmadığını savunur. Onun düşüncesine göre şairler gerek şiirleri gerekse düşünce yazılarıyla toplumun ruhsal hayatını biçimlendirmekte ve yönlendirmektedirler (Uştuk, 2019). Kendisi de eserlerinde bu sorumluluğun farkındalığıyla hareket eder. Bir taraftan seçkin ve nitelikli şiirler ortaya koymaya uğraşırken diğer taraftan mekân ve zaman arasındaki ilişkilerden yola çıkarak hayatı sorgular ve sorgular. Toplumun yaşadığı bunalım ve çatışmanın, insanların manevi değerleri unutup çağın akıntısına kapılmasından kaynaklandığına inanır. Bu noktada, toplumun çatışmadan kurtulmasına öncülük edecek şairin öncelikle kendi özüne dönmesi ve şiir mantığını oluşturması gerektiğini belirtir. Çünkü Berki'ye göre "bir şair kendi benine yönelik bir keşfetmeler ihtiyacı içinde, bir kapalı kutudur. Böylece içe doğuş diye tanımlanan bir süreç söz konusudur. Bir şairin şiir üzerine düşünmeleri, vardığı poetika atmosferi keşfin diğer bir boyutu, arka yüzü değil mi? Kendini 'tanımak' kendini 'bilmek'le bağlı[dır]" (Garip, 2011). Gerçek mânâda "kendini bilmek" ise dünyanın ve insanın varoluşunu hakikat temelli okuyabilmeye dayanmaktadır. Fakat bu birçok insan için o kadar da kolay değildir. Berki bu duruma, "Çın Sabah" adlı şiirinde şöyle işaret eder:

Kişi öleceğün bilir

bilmez olacağın

olmanın yakınması olmaz

olunca

ölümlü olduğün

erte bilir kişi
 haberi olmaz da
 olumlu olduğun
 oldum-su
 doğdum-kan
 uçtu gitti can
 kuşu

(Berki, 2024, s. 107).

Hayat; doğum ve ölüm eylemleri arasında gerçekleşen kısa bir ziyaret gibidir. Dünyadaki herkes ölüm gerçeğiyle can kuşunun uçup gideceğinden haberdardır. Fakat çoğu kişi bunu önemsemeyen bir hâldedir. Kâmil Eşfak Berki de bu durumu eleştirel ve ironik bir üslupla mısralarına aktarır. Örneğin “Köpek Dili” şiirinde yer verdiği; “dikkat tuzak var konu komşuya haber edin / boşverin siz tuzakta gülüp oynayanınız” (2024, s. 175) gibi söylemlerle etrafındakileri hem uyarmaya hem de eleştirmeye devam eder. Şiirlerinde özellikle kaybedilen değerlerden ve modernizm adı altında topluma dayatılan konforizmin istilâ ettiği ruhlarımızdan dem vurur (Berki, 2021). Buna karşılık insanları, törelî anlayışa uygun bir şekilde, kendilerini bilmeye ve hayatı anlamaya davet eder.

Cahit Koytak (1949)

Cahit Koytak, “sözü” yani “o taşınmaz gam yükünü” sırtlanıp, herkese ihtiyacına göre pay eden ve kendilerinden korkulan şairlerden biridir.⁶

6 Cahit Koytak, “Ah Şairler!” adlı şiirinde şairleri şöyle tarif eder:

*Ah, korkulur şairlerden, korkulur!
 Çünkü onlar şiir de yazarlar,
 Felsefe de yaparlar,
 Arada Rus ruleti de oynarlar.*

*Sözü, o taşınmaz gam yükünü,
 Kervan kervan, aşıklara,
 Aklı avuç avuç, delilere,
 Aşkı dervişlere dağıtır,*

*Yolu, kıvrım kıvrım, sarhoşlara,
 Yeri, parsel parsel ölülere
 Gözü, incik boncuk,
 Torlar toplar çerçilere satarlar;*

*Zekayı, tef çalıp, ayı gibi oynatır,
 Bir kadeh katıksız şiir için
 Bilimi de, sanatı da*

1970 yılında, Sezai Karakoç'un çıkardığı *Diriliş* dergisinde yayımlanan "Eski Sofra" adlı şiiriyle edebiyat dünyasına adımını atmış ve sonrasında *Dergâh*, *Yönelişler*, *Kelime*, *Yedi İklim*, *Kayıtlar*, *Taraf*, *Ağos*, *Anlayış*, *Defter*, *Kaşgar*, *Kitap-luk*, *Gergedan*, *La Poete Travaille*, *Merdiven Şiir*, *Kriter*, *Mesel*, *Granada*, *Yeni yazı*, *Türk Edebiyatı* ve *Hece* gibi dergilerde yazmaya devam etmiştir.

"Bir modern zaman dervîşi" diye nitelendirilebilecek olan Koytak'ın şiirleri, "evrensel yönelmiş, akılla vahyi buluşturmuş bir entelektüelin düşüncelerinden izler taşır" (Yılmaz, 2020, s. 43). İçinde bulunduğu çağın imkânlarını reddetmeden fakat fani bir dünyada bulunduğunu da unutmadan yaşamının gayretindedir. Kendisini bu dünyayla sınırlı görmez. Bir kulluk bilinciyle yaratılışı, yaşamı ve ölüm sonrasını sorgular. İnsanın kendini bulması için öncelikle Yaratıcısını bulması gerektiğine inanır ve bu düşüncesini "Kendi Olmak" şiirinde şöyle dile getirir:

'Kendi olmak',
*'Olma'*nın bütün imkânlarını,
 Kaynaklarını kullanarak,
 Olunabildiği kadar
*'Sen'*le *olmak*'mış, meğer!

*'Sen'*le birlikte *'olmak'*,
 Sanatın adı bu, öyleyse,
 Kendini onarmak, arındırmak,
*'Sen'*le donandırmak
 Ve gerçekten *'Var olmak'*.

(Koytak, 2023, s. 161)

Muzaların önüne bahşiş diye atarlar.

*Ab, korkulur, korkulur şairlerden!
 Çünkü şeytam düelloya çağırır,
 Ama bazen yanlışlıkla meleklere,
 Bazen de tutar başka şairlere çatarlar,*

*Ve sık sık boşluğa nişan alır,
 Oyunun verdiği sarhoşlukla bazen de
 Delip geçerler öteye
 Kendi beyinlerini. (2023, s. 72-73).*

Cahit Koytak'a göre, bir insanın Yaratıcısını tanıması için ise etrafına bakmayı bilmesi, kendisine seslenen varlıkları dinlemesi yeterlidir. Başka bir ifadeyle, Allah'ın tabiattaki varlıklar aracılığıyla insanlara seslendiğini belirtir. Yerde ve gökte, karada ve denizde, içte ve dışta, soyutta ve somutta, canlıda ve cansızda, seste ve sessizlikte velhasıl her yerde ve her mekânda Allah'ın bir nişanesinin, bir imzasının bulunduğunu söyler. Koytak, neredeyse bütün şiirlerine yansıyan bu düşüncelerini, "Sora Sora Yol Almak" şiirinde çok açık şekilde dile getirir:

Tabiat O'nun konuşması değil mi?

O'nun *kelimeleriyle* dolu çünkü.

Biri, onlarla yeri göğü,
 Ve oralarda her yanı,
 Her şeyi, her canı,
 Her günü ve her anı,
 Bütün çağları, zamanları doldurup
 Yer bırakmıyorsa
 Başka sözlere, sözcüklere,

Biri konuşuyor, konuşuyor
 Ve konuşmaları armonik seslere,
 Tınlara, renklere
 Ve biçimlere dönüşüyor,
 Gözlere, gönüllere, zihinlere
 Dağılıyor dağılıyorsa eğer,
 Kendisi de her an her şeyde,
 Herkeste ve her yerde
 Değil midir, sizce de, o *Biri*?

Hem de ayan beyan ortada,
 Yazdığı, yarattığı şiirde,

Yüzlerde, tenlerde, bakışlarda,
Ağacın, rüzgârın, karıncanın
İçinde değil midir, değil mi?

Şarkılarda, çıgıllıklarda,
Ötüşlerde, öpüşlerde,
Akan şeyde, uçan şeyde,
Dilde, düşte ve düşüncede,
Değil midir, değil midir?

(2023, s. 195)

Cahit Koytak'ın tabiatı Allah'ın “kelime”leriyle dolu olarak yorumlaması, tıpkı İsmet Özel'in yaptığı gibi, “kün” (Ol) emrine ve Kur'an-ı Kerim'deki ayetlere bir telmihtir. Bu emir ifadesi her ne kadar Allah'ın varlıkları yaratmasındaki kolaylığı izah etse de aynı zamanda yaratılışın söze yani kelimeye dayandığını işaret etmektedir. Dolayısıyla var olan her şey, Allah'ın “ol” diye buyurduğu birer kelimedenden ibarettir ve algılayıp hayal edebildiğimiz bütün evren bu kelimelerle doludur. Şiirinde bu hakikati dile getiren Koytak, düşüncelerini okuruna da onaylatmak ister. Bu yüzden de “değil mi?”, “değil midir” sorularını defalarca tekrarlar. Böylece şiir vasıtasıyla muhatabını düşünmeye sevk eder. Onları, dünyayı sıradanlaşmış basit hâliyle değil, en öz ve hikmetli şekliyle görüp işitmeye ve nihâyetinde bütün âlemleri bir töre üzere yaratan Allah'ı tanımaya davet eder.

Arif Ay (1953)

Kalem ve kâğıdı erken yaşlardan itibaren dost edinen ve şiir kaleme alıp yayımlayan bir şairdir. Ancak kendisinin belirttiği üzere, onun edebiyat ortamına adım atması, 1975 yılında *Edebiyat* dergisinde yayımladığı “Denizi Giymek” adlı şiiriyle gerçekleşir. Doğal ve samimi bir köy ortamında zorlu ve yoksul bir çocukluktan sonra mücadele dolu bir gençlik geçiren şairin dünyası, üniversiteye başlayınca değişir. Bu dönemde *Edebiyat* dergisiyle ve dolayısıyla Nuri Pakdil'le tanışma fırsatı yakalayan Ay, yazmayı bilinçli bir eyleme dönüştürür. O günden itibaren edebiyatı kulluk bilincinin bir çabası ve yapması gereken salih amellerden biri olarak görmeye başlar. Böyle bir düşünce yapısına ulaşmasında Nuri Pakdil'in yanı sıra daha önce eserlerini okuduğu İmâm Gazâlî, Bediüzzaman Said Nursî, Seyit Kutup, Mevdudî,

Ömer Nasuhi Bilmen, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Hekimoğlu İsmail ve Kadir Mısıroğlu gibi isimlerin büyük tesiri olur. Ayrıca *Edebiyat* dergisi bünyesinde Erdem Bayazıt, Rasim Özdenören, Alaattin Özdenören ve Mehmet Âkif İnan gibi isimlerle aynı ortamı paylaşması bu düşüncesinin gelişip pekişmesini destekler (Savaş, 2016, s. 35).

Şiire kulluk bilinciyle yönelen Arif Ay, mısralarında hakikate yani Allah'ın koyduğu töreye sıkça yer verir. İnsanlığı doğal yapısından ve töreden uzaklaştıran günümüz sistemlerine ise başkaldırır. Bu anlamda, sesinin ulaştığı herkesi uyarmaya çalışır. Kıstas olarak da insanlık laboratuvarı olarak gördüğü tarihi kullanır. Geçmişin tecrübelerine bakarak geleceği öngörür ve gidişatın pek de iyi olmadığını düşünür. Yaşanılan çağa her ne kadar modern dense de bu dönemin aslında eski zamanlardan bir farkı olmadığını söyler. “İlkellikler arenası” olarak adlandırdığı bu çağda, “eski firavunlardan daha zalim firavunların yaşadığı”nı ve bu firavunların, kırbaç olduğu bile anlaşılamayacak kadar soyut aletler kullanarak insanların ruhunu ve beynini kırbaçladıklarını ifade eder (Şimşek, 2008, s. 6). Kırbaçlanan bu beyinler ise dünyaya niçin geldiklerinin asıl sebebinden mahrum bırakılmış mahlûklara dönüşmüşlerdir. Kendilerine gerçeği göstermeye çalışan elçilere sırtlarını dönmüş, kulaklarını tıkamışlardır. Hakiki aşkı unutan/unutturulan bu insanlar, hurdalık birkaç eşya uğruna kapıldıkları dünya girdabının içinde bütün ömürlerini tüketmektedirler. Hâlbuki kurtuluş, elçilere kulak vermekte ve Allah'ın töresine sahip çıkmaktadır. Onun için Arif Ay, kendisini kurtaracak bu kutlu elçilerin ellerini öpmeye koşar:

sözümde gül hoşluğu
kendimden başka kimseyi yenemem
suçsuz gibi davranan kentliler
eskittiler hatıralardan dokuduğum zamanı

kilitli kapıları ölümden kaçışın
çelik hüznüyle kapanırken akşam
onlar mor sinekler
Tanrı adına yaşanmayan bir hayatın
leşine konup kalkan

acı da duyulmaz oldu
 paslı külçeler ve hurdalık dünya
 tükenip gidiyor insan
 aşkı tembihleyen kimse kalmadı artık
 ruhumdaki girdaba dönmeliyim

elçisiz bir kavme dönüştü insanlık
 ben elçilerime gidiyorum
 bütün çağları onurlandıran elçilerime
 derin bir hürmetle ellerinden öpmeye

(Ay, 2020, s. 56-57).

Nurullah Genç (1960)

Evrende var olan nizamı, Allah'ın koyduğu töreyi insanlığa duyurmak için görevlendirilen kutlu elçilere ve özellikle elçilerin sonuncusu olan Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (A.s.) hürmetini sunmak için, tıpkı Arif Ay gibi, şiire başvuran şairlerden biri de Nurullah Genç'tir. Amcasının okuyup babasının makamla söylediği naatlarla büyüyen Genç, üniversite yıllarındayken birçok dergide şiir yayımlasa da bizzat bir naat yazana kadar kendisini eksik hisseder. Zira amcasının, "Bir şair naat yazmamışsa adam olmamıştır." sözü onun için mühim bir ölçüt hâline gelir. Zaman içerisinde elliden fazla naat inceler ve daha fazla sayıda yazma denemesi yapar. Yıllarca süren bu çalışmalar sonrasında, 1990 yılında akşamları odasına kapanarak bir anlamda inzivaya çekilir ve üç aylık bir sürede meşhur "Yağmur" naatını kaleme alır. Arkadaşları tarafından çok beğenilen bu şiiri, Horasan'da ikamet eden ve "sahih bir peygamber torunu, zarif bir insan, mübarek bir insan" olan Muhammed Zeki Bayram adlı zata da okur. Şiiri okumayı bitirdiğinde ondan, amcasının tepkisine benzer şekilde, "İşte şimdi adam olmuşsun" övgüsünü alır (Çakmak Çelik, 2109).

Nurullah Genç, Hz. Muhammed'i (A.s.) insanlığın üzerine indirilen bir rahmet gibi görür ve onun için şiirine "Yağmur" adını verir. Böylece şiirine verdiği bu isimle bir taraftan Fuzulî'nin "Su Kasidesi"ndeki su imgesini, diğer taraftan ilk mısraındaki "Nûr" hitabıyla Necip Fazıl Kısakürek'in *Çöle İnen Nur* adlı eserini anımsatır. Kendisinden önce çokça dile getirildiği üzere, o da Hz. Muhammed'i (A.s.) "Vâreden'in adıyla insanlığa inen Nûr"

olarak kabul eder ve sadece eski dönemlerdeki insanların değil bugünün insanların da bu kutlu elçiye muhtaç olduğunu vurgular. Çünkü insanlar unuttukandır ve kendilerini dünyanın ya zevk ü sefasına ya dert ü tatasına kaptırmakta, hakikatten uzaklaşmaktadırlar. Nurullah Genç bu durumun, Hz. Muhammed'e (A.s.) peygamberlik gelmeden önce yaşayan insanlar için geçerli olduğu kadar içinde bulunduğu mevcut zaman dilimi için de geçerli olduğunu düşünür. Bu sebeple bu uzun şiirin bir bölümünde şöyle seslenir:

Yağmur, gülşenimize sensiz, baldıran düştü

Düşmanlık içimizde; dostluklar yaban düştü

Yenilgi, ilmek ilmek düğümlendi tarihe

Her sayfaya talihsiz binlerce kurban düştü (Genç, 2022b, s. 12).

Fakat gelecekte asla umudunu kesmez ve ilkbahar yağmurları sonrasında nasıl tabiat canlanırsa Hz. Peygamber'in gelişiyile de dünyanın bambaşka bir hâl alacağına ve gönüllerin huzura ereceğine inanır. Hz. Peygamber'in nuruyla karanlık mahzenlerin aydınlığa kavuşacağını, evrendeki her şeyin susuzluğunun biteceğini söyler. Karanlığın dağılıp kötülüğün bitmesi için ise tek bir şart koşar. Bu şart, insanın iç sesine kulak vermesi ve elini kolunu bağlayarak onu kıpırdayamaz hâlde getiren çağdaş kundaklardan/zincirlerinden kurtularak Hz. Peygamber'in yolundan yürümesidir:

Yağmur, duysam içimin göklerinden sesini

Yağarsın; taşlar bile yemyeşil filizlenir

Yıldırımlar parçalar çirkefin gövdesini

Sel gider ve zulmetin çöplüğü temizlenir

Yağmur, bir gün kurtulup çağın kundaklarından

Alsam, ölümsüzlüğü billur dudaklarından (Genç, 2022b, s. 18).

Nurullah Genç, bu uzunca naatın hâricinde daha birçok şiirinde Hz. Peygamber'e duyduğu sevgiyi dile getirir. Bu sevginin temelinde, Hz. Peygamber'in insanları uyarması, uyandırmaya çalışması yatmaktadır. Çünkü "kendi cehenneminin âtesidir insan" ve "farkında değildir uyuduğunun" (Genç, 2022a, s. 73). Hâlbuki Hz. Peygamber, tıpkı daha önceki elçiler gibi, uykunun tesiriyle yollarını kaybeden bu insanlara, "Nereye gidiyorsunuz!" diye seslenmiş ve onlara doğru yolu işaret etmiştir. İşaret edilen bu yol ise Allah'ın bilinen ve bilinmeyen her şeyin yaratıcısı olduğunu kabullenmek ve O'ndan gelip O'na döneceği bilinciyle O'nun koyduğu töreye itaat etmektir.

Sonuç

Bir sözle, emirle yaratılan bu âlemdе, yine sözü kullanarak yaratılış hakikatini hatırlatanlar, ilk insandan bu yana hep olmuş ve olmaya devam edecektir. Şairler ise bu hatırlatmanın edebî, estetik tarafını oluşturmuşlardır. Bütün evrenin ve doğal olarak dâhilinde insanın niçin yaratıldığını anlamaya ve anlatmaya uğraşmışlardır. Gerek doğum ile başlayıp ölümle sona eren bu kısa süreli misafirliğin mahiyetini gerekse öncesi ve sonrasını da kapsayacak şekilde bu hayat yolculuğunun amacını kavramaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Elde ettikleri sonuçları, buldukları cevapları ise bazen aşikâr bazen de gizemli bir dille mısralara aktarmışlardır. Nitekim bu şairlerden birçoğu dünya yolculuklarını bitirip ahirete irtihal ederken geride kendi davalarını haykıran yeni isimler bırakmışlardır. Bu bağlamda yukarıdaki metin içerisinde isimleri zikredilen ve şiirleri üzerine değerlendirmeler yapılan şairlerin yanı sıra günümüzde kaleme aldıkları eserlerle aynı hakikati dile getiren; Bestami Yazgan, İhsan Deniz, Mehmet Narlı, Ali Emre, İbrahim Tenekeci, Celâl Fedai, Suavi Kemal Yazgıç, Ayşe Çelikkaya, Ahmet Edip Başaran ve Emel Özkan gibi daha birçok isim bulunmaktadır. “Dünya sürgünü”nü tamamlamış veya henüz bu sürgünün dolması için gün sayan bütün bu şairlerin vurguladığı temel hakikat ise insanın bir yaratılış gayesinin olduğu ve bir imtihandan ibaret olan bu dünyaya boşuna gönderilmediğidir. Ayrıca her şeyin birbirine sebep sonuç ilişkisiyle bağlanıp hakikatin perdeler arkasına gizlendiği bu imtihan dünyasında asıl töre sahibinin de Allah olduğu gerçeğidir. Netice itibarıyla bu şairler, Allah’ın kendilerine bahşettiği söz söyleme kudretini, O’nun ismini hatırlatmak ve yüceltmek için kullanarak törelî anlayışa uygun hareket etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, H. – Şahin, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ay, A. (2020). *Puslar İçinde*, İstanbul: Muhit Kitap.
- Bâkiler, Y. B. (2002). *Harman*. Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Başer, S. (1990). *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Berki, K. E. (2021). “Konformizmden dem vuruyorum”. <https://www.ittifak-gazetesi.com/konformizmden-dem-vuruyorum-makale> [Erişim tarihi: 13.01.2025].
- Berki, K. E. (2024). *İnsan İnsanın Yurdudur*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Çakmak Çelik, N. (2019). “Nurullah Genç: ‘Yağmur’u Yazana Kadar Üç Ay Duvarlarla Konuştum””. *Genç Kalemler Tarih, Düşünce ve Kültür Dergisi*. Aksaray Üniversitesi Genç Tarihçiler Topluluğu Yayını, 5/6: 70-81.
- Dağlar, A. (2022). “Edebî Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı”, *İSLA-RA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 ŞUBAT 2022) Bildiriler Kitabı*. (ed. Erdem Can Öztürk - Mahmud Esad Erkaya). Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları.
- Ergin, M. (1994). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınevi.
- Garip, R. (2011). “Kamil Eşfak Berki İle “Hayretler Kitabı” Üzerine”. <https://ayvakti.net/?p=1826> [Erişim tarihi: 13.01.2025].
- Genç, N. (2022a). *Siyah Beyaz Tabletler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Genç, N. (2022b). *Yağmur*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1984). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karacoşkun, M. D. – Hüküm, M. (2018). “İsmet Öze’lin Şiirlerinde Bireysel ve Toplumsal Değişim”. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*. 10/19: 101-119.
- Karaman, H., vd. (2020). *Kur'an Yolu / Türkçe Meâl ve Tefsir*. Cilt 1. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2002). *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Koytak, C. (2023). *Gökte Maden, Yerde Ayna Aramak*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Kumsar, İ. A. (2020). “Kâmil Eşfak Berki”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/berki-kamil-esfak> [Erişim tarihi: 13.01.2025].
- Muallim Naci (1301). *Âteş-pâre*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Namık Kemal (2005). *Celâleddin Harzemşah*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ögel, B. (1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Ankara: M.E.B. Yayınları.
- Özel, İ. (2002). *Erbain / Kırk Yılın Şiirleri*. İstanbul: Şûle Yayınları.

- Özel, İ. (2019). *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*. İstanbul: TİYO Yayıncılık.
- Savaş, Ö. (2016). *Arif Ay'ın Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Şimşek, S. (2008). "Arif Ay ile Söyleşi". *Ay Vakti*. 97: 4-8.
- Tüzer, İ. (2008). *İsmet Özel: Şiire Damıtılmış Hayat*. İstanbul: Dergâh.
- Uğurlu, S. (2017). *Gelenek ve Kimlik İnşası*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- Uştuk, H. (2019). "Toplumun ruhsal hayatı şairler üzerinden yürüyor", <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/toplumun-ruhsal-hayati-sairler-uzerinden-yuruyor/1339624> [Erişim tarihi: 13.01.2025].
- Uzun, Ş. (2012). *16. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi.
- Yılmaz, N. (2020). "Cahit Koytak'ın Şiirlerinde Metafizik". *International Journal of Filologia (IJOF)*. 3/4: 41-55.

Hakikatten Post-Truth'a Sosyal Medya ve Dönüşen Gerçekliğe Törel Bir Bakış

Ercan Aktan¹

ÖZ

Gerçek, gerçeklik, hakikat kavramları insanın anlam arayışı açısından oldukça önemli kavramlar listesinin baş sırasını oluşturur. Gerçek; bilgiyle erişilebilen, gerçeklik; bağımsız gerçek, hakikat; gerçeğin görünen yüzünün ötesi olarak ifade edilebilir. Törel dünya görüşünün, dolayısıyla İslami hayat anlayışı ve Türk örfünün ideal boyutu hakikat arayışı, hakikate ulaşma serüveni olarak ifade edilebilir. Günümüz dünyasında yaşanan siyasal, sosyal, kültürel, teknolojik birtakım değişimler bahsi edilen kavramlara yüklenen anlamların değişimine yol açmış durumdadır. Dijital iletişim araçları, sosyal medya platformları, sahte içerikler, yalan haber dolaşimleri hakikat arayışında, hakikate yüklenen anlamda kökten değişikliklere sebep olmuş durumdadır. Bu çalışma hakikatin post-truth'a evrimini ele almayı, törel bir bakış açısıyla süreçteki sıkıntıya odaklanmayı deneme çabasıdır.

Anahtar Kelimeler: Gerçek, Gerçeklik, Hakikat, Sosyal Medya, Post-truth.

Giriş

Törel bakışın en önemli üstatlarından, istiklal şairimiz Mehmet Akif Ersoy “Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek: / Sözüm odun gibi olsun, hakikat olsun tek!” dizeleriyle hakikate yüklediği değeri göz önüne, kendi üslubu ile sermektedir. Anlaşılan hakikat, törel bakışın, bir diğer deyişle fitratın önemli konularındandır. Hakikati arama, bulma, yaşama, hakikat uğruna can verme törel, necip milletimizin de en önemli vasıfları arasında sayılabilir. Altun'un deyişiyle (2021):

“Hakikat, tarih boyunca insanlığı en fazla meşgul eden kavramlardan biri olmuştur. Olayların, eşyaların ve canlıların iç yüzünü anlamakla ilgili çabaların bir biçimde hakikat kavramı ile yollarının kesiştiği ve başta felsefe

1 Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İletişim Fakültesi
ercan.aktan@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8731-1896>

olmak üzere insan bilgisinin hakikati tanımlamak üzere işe koşulduğu görülmektedir. Bu çerçevede ortaya çıkan tanımların siyasetten, gündelik yaşama kadar insanlık durumları üzerinde derin etkileri ortaya çıkmıştır” (s. 368).

Anlaşılmaktadır ki hakikat, görünenin ötesinde, görünenden daha fazlasını içeren, derin, içkin, içsel, mana yüklü olan anlamına gelmektedir. Bu yönüyle hakikat varlığın temeli olarak da ifade edilebilir. Varlığın temelinde yer alan anlam yüküne ulaşma süreci ise hakikat arayışıdır denilebilir. Hakikat arayışında bilgi ve haber, dolayısıyla bunların kaynakları doğru beslenme açısından önem taşır. Gelinen “modern” dönemin asıl sorunları arasında hakikatin oluşumuna veri teşkil eden nevezuhur bilgi kaynakları sayılabilir.

Bununla birlikte yaşanan toplumsal gelişmeler neticesinde hakikat anlayışımızda da bazı değişiklikler olduğu bir gerçektir. Dilde, konuşmada, yazmada, yaşantıda ve daha pek çok şeyde. Dilde yaşanan dönüşüm ve yozlaşma hakkında “Soruyorlar: Arapça “hakikat”ın yerine Türkçe “gerçek” kullanılsa ne kaybederiz? Ah kurnaz bebek; ne mi kaybederiz? Hakikat’i...” diyen Tarık Buğra’nın hakikatin kaybına eseflendiği anlaşılmaktadır. Sosyal medyanın kendi dili, üslubu, iletişim kalıplarını üreterek yepyeni, daha önceden hiç tanımadığımız bir yaşam biçimi sunduğu ve sürekli ilerleterek sunmaya devam ettiği günümüz dünyasında Tarık Buğra’nın ifadesinde karşılık bulan hakikatin yitimi, oldukça güçlü bir biçimde üzerinde durulması gereken meseleler arasında yer almalıdır.

Hakikatin yitimi konusunda dijitalleşen insanın çeşitli ve yeni iletişim araçları üzerinden deneyimlediği etkileşim biçimleri önemli bir role sahne olmaya devam etmektedir. Bu durum sosyal medya etkileşimleri sonucu hakikatin zedelenmesine, insanın anlam arayışının sekteye uğramasına yol açmaktadır denilebilir.

Bu nedenle çalışma, dijitalleşme ve beraberinde gelen sosyal medya etkileşimlerinin gerçek, gerçeklik ve hakikate ilişkin değişimde oynadığı role dair düşünme çabasına odaklanmaktadır. Bir diğer deyişle çalışmada, gerçeklik ve hakikat kavramlarının günümüz post-hakikat kavramına doğru tekamülünü ele almaya odaklanılmıştır.

1. Gerçek, Gerçeklik ve Hakikat Kavramlarına Dair

Gerçek ve gerçeklik kavramları, felsefi ve epistemolojik tartışmaların merkezinde yer alan iki temel terimdir. Bu kavramlar, sadece felsefi düşüncenin değil, aynı zamanda bilimsel araştırmaların, sosyal bilimlerin ve günlük yaşamın da önemli bileşenlerindedir. Gerçek (truth) ve gerçeklik

(reality) terimleri çoğu zaman birbirine karıştırılsa da bu iki kavram arasında belirgin farklar bulunmaktadır.

Gerçek, genel itibarla doğruluk veya hakikat anlamında kullanılır. Aristoteles'e göre gerçek, bir şeyin ne ise o olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, bir ifadenin gerçek olması, onun mevcut durumu doğru bir şekilde yansıtması anlamına gelir. Örneğin, "kar beyazdır" ifadesi, karın beyaz olma durumunu doğru bir şekilde betimlediği sürece gerçektir. Gerçek kavramı, epistemolojik bir yaklaşımla ele alındığında bilgi ve inanç ilişkisi üzerinden değerlendirilir. Bilginin, doğru inançların gerekçelendirilmiş hali olduğu görüşü yaygındır (Gettier, 1963). Bu görüş, doğru ve yanlışın nesnel ölçütler doğrultusunda değerlendirilmesini sağlar.

Gerçeklik ise, varlıkların ve olayların bağımsız olarak mevcut olma durumunu ifade eder. Gerçeklik, insan bilincinden ve algısından bağımsız olarak var olan her şeydir (Heidegger, 1962). Ontolojik bir kavram olan gerçeklik, var olan her şeyin toplamıdır ve bu varlıkların algılanma veya anlaşılma biçimlerinden bağımsızdır. Kant'a göre, gerçeklik, fenomenal (görünümler dünyası) ve numenal (kendinde şeyler dünyası) olmak üzere ikiye ayrılır (Kant, 1998). "Fenomenal dünya", insan algısı ve deneyimi ile sınırlıyken, "numenal dünya" algı ve deneyim ötesidir ve doğrudan bilgi edinilemez.

Gerçek ve gerçeklik arasındaki temel fark, "gerçek" kavramının doğruluk ve bilgiyle, "gerçeklik" kavramının ise varlık ve ontolojiyle ilişkili olmasıdır. Bir ifadenin "gerçek" olması, onun belirli bir bilgi bağlamında doğru olduğunu ifade ederken, "gerçeklik" herhangi bir bilgi veya algı gerektirmeksizin var olanı ifade eder. Örneğin, "dünya yuvarlaktır" ifadesi, bilimsel bilgi çerçevesinde doğrulanmış bir gerçek iken, dünyanın yuvarlak olması olgusu, bu bilgiye sahip olunsun ya da olunmasın, bağımsız bir gerçekliktir.

Bu doğrultuda "hakikat", İslam düşüncesinde önemli yer tutan ve geniş anlam yelpazesi sunan bir kavramdır. İslam düşüncesinde hakikat, Allah'ın vahyi ile ilişkilendirilir ve bu çerçevede anlaşılır. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde sıkça geçen hakikat kavramının, İslam inancında doğru bilgiye, varlığın özüne ve Allah'ın iradesine işaret ettiği söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de hakikat kavramı, Allah'ın mutlak gerçeği olarak sunulur: "O (Allah), hakkın ta kendisidir ve O'nun dışında taptıkları şeyler ise batıldır..." (Hac, 22, s. 62) ayeti, hakikatin Allah'tan geldiğini ve O'nun dışındaki her şeyin batıl olduğunu belirtir. Bu bağlamda, hakikat Allah'ın zatında, isimlerinde ve sıfatlarında tezahür eder. Kur'an, hakikati arayan

insanları sürekli olarak Allah'a yönelmeye ve O'nun vahyine uymaya teşvik eder (Nasr, 2006).

Kur'an-ı Kerim, hakikatin Allah'tan geldiğini ve O'nun vahyi ile insanlara ulaştığını belirtir. İslam felsefesi ve tasavvuf geleneği, hakikati akıl ve manevi deneyim yoluyla anlamaya çalışırken, modern İslam düşüncesi hakikati bilimsel bilgi ile uzlaştırma çabası içindedir. Bu bağlamda, hakikat, İslam düşüncesinde merkezi bir kavram olarak, insanın varoluşunu ve evrendeki yerini anlamasına yardımcı olur.

Gerçek ve hakikat arasındaki temel fark, bu kavramların doğruluk ve varlıkla olan ilişkilerinde ortaya çıkar. Gerçek, genellikle doğruluk ve bilgi bağlamında değerlendirilirken, hakikat daha çok varlık ve mutlak doğrulukla ilişkilidir. Örneğin, yukarıda altı çizildiği gibi "dünya yuvaraktır" ifadesi, bilimsel olarak doğrulanmış bir gerçek iken, dünyanın yaratılışına dair bir hakikat, daha derin bir ontolojik ve teolojik anlam içerir. Bu anlamda, hakikat, gerçeğin ötesine geçerek daha kapsamlı bir doğruluk anlayışını ifade eder.

Bu bağlamda gerçek ve hakikat kavramları, felsefi ve epistemolojik tartışmalarda önemli bir yere sahiptir. Gerçek, doğruluk ve bilgi ile ilişkilendirilirken, hakikat, varlık ve mutlak doğruluk ile bağlantılıdır. Bu iki kavram arasındaki ayrım hem felsefi düşüncede hem de bilimsel araştırmalarda derinlemesine incelenmeyi gerektirir. Doğru ve yanlışın ötesine geçerek, varlık ve öz üzerine düşünmeyi teşvik eden hakikat kavramı, felsefi sorgulamalar için zengin bir kaynak sunar.

2. Dijitalleşme ve Bilginin Yapısal Dönüşümü

Dijitalleşme, modern toplumun hemen her alanında köklü değişikliklere neden olmuş, özellikle bilgi üretimi, dağıtım ve tüketimi süreçlerini derinden etkilemiştir. Geleneksel bilgi üretim ve dağıtım yöntemleri yerini hızla dijital platformlara bırakmıştır.

Geleneksel bilgi üretimi, genellikle kitaplar, akademik makaleler ve gazeteler gibi fiziksel medya aracılığıyla gerçekleştirilirdi (Castells, 2000). Bu süreçler, uzun zaman alır ve çoğu zaman yüksek maliyet gerektirirken; dijitalleşme, bilgi üretiminde devrim yaratarak, bireylerin ve küçük grupların bilgi üretimine katılmasını kolaylaştırmıştır (Jenkins, 2006). Örneğin, bloglar ve sosyal medya platformları, bireylerin kendi içeriklerini üretip geniş kitlelere ulaştırabilmesini mümkün kılar (Shirky, 2008). Ancak, bu durum aynı zamanda bilgi kalitesinin ve doğruluğunun düşmesi riskini de beraberinde getirmiştir (Keen, 2007).

Dolayısıyla dijitalleşme, bilgi dağıtımını hızlandırmış ve genişletmiştir. Geleneksel yöntemlerde bilgi, kitaplar, dergiler ve gazeteler aracılığıyla fiziksel olarak dağıtılırken, dijital platformlar bilgiyi anında ve dünya çapında erişilebilir kılar (Anderson, 2008). Bu, bilginin daha hızlı ve geniş bir şekilde yayılmasını sağlarken, aynı zamanda bilgi kirliliği ve yanlış bilgilerin yayılma riskini artırır (Vosoughi, Roy, & Aral, 2018). İnternetin demokratikleşmesi, herkesin bilgi üretip paylaşabilmesini mümkün kılmıştır, bu da merkezi denetim eksikliği nedeniyle bilginin doğruluğunu sorgulamayı gerektirir (McChesney, 2013).

Geleneksel bilgi tüketimi, pasif bir süreçti; bireyler bilgiye kitaplar, gazeteler veya televizyon aracılığıyla ulaşırdı (Carr, 2010) bu açıdan dijitalleşme, bilgi tüketim alışkanlıklarını da köklü bir şekilde değiştirmiştir. Dijital çağda bilgi tüketimi daha aktif ve etkileşimli hale gelmiştir. Sosyal medya, kullanıcıların bilgi paylaşmasını, yorum yapmasını ve tartışmalara katılmasını sağlar (Shirky, 2008). Bu etkileşim, bilgiye erişim hızını artırsa da aynı zamanda dikkat dağınıklığı ve bilgi yüzeyselliği gibi sorunlara yol açar (Carr, 2010).

Bir diğer deyişle dijitalleşme, bilgi üretimi, dağıtımı ve tüketimi süreçlerini köklü bir şekilde değiştirmiştir. Dijital ve geleneksel bilgi yöntemleri arasındaki farklar, bilgiye erişim, doğruluk ve güvenilirlik gibi önemli konularda belirgin hale gelir. Denilebilir ki dijitalleşme, bilgiye hızlı ve kolay erişim sağlarken, aynı zamanda bilgi kirliliği ve güvenilirlik sorunlarını da beraberinde getirir. Bu nedenle, dijital çağda bilgiye eleştirel yaklaşım ve güvenilir kaynakların belirlenmesi büyük önem taşımaktadır. Dijitalleşmenin bilgi üzerindeki etkilerini anlamak, bilgiye dayalı kararlar alırken daha bilinçli ve eleştirel düşünmemizi sağlar (Carr, 2010; McChesney, 2013; Parisser, 2011).

3. Sosyal Medyanın Dönüştürdüğü Hakikat Algısı: “Metamorfoz Gerçeklik”

“Artık hakikati bulmak mümkün değildir çünkü bu yeniçağda medyanın ürettiği şey yalan veya taklidin ötesinde gerçekliğin öldürülmesi ve onun yerine gerçekliğin bütün izlerini taşıyan başka gerçekliklerin alması durumudur. Bu hipergerçeklik hiçbir gerçek gerçekliğe dayanmaksızın kendini sınırsız sayıda üretme yeteneğine de sahiptir” (Güven, 2020, s. 29).

Yukarıdaki ifade sosyal medyanın üretmekte mahir olduğu simüle evrenlerin² gerçek, gerçeklik, hakikat kavramlarının yaşadığı metamorfoz sürecine dair ışık tutmaktadır.

Sosyal medya, modern toplumda bilgi ve iletişimin ana kanallarından biri haline gelmiştir. Bu platformlar, bilgiye erişim, paylaşım ve yorumlama biçimlerimizi köklü bir şekilde değiştirmiştir. Sosyal medyanın, gerçeklik (reality) ve hakikat (truth) algılarını nasıl dönüştürdüğünü anlamak için bu kavramları derinlemesine incelemek gereklidir.

Sosyal medyanın, gerçeklik algısını önemli ölçüde değiştirdiği bir vakıadır. Gerçeklik artık sadece fiziksel dünyada deneyimlenen olaylarla sınırlı değildir; dijital dünyada yaratılan ve paylaşılan içerikler de gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Baudrillard'ın "simülasyon" kavramı, sosyal medyanın bu dönüşüm üzerindeki etkisini açıklamak için kullanılabilir. Baudrillard'a göre, simülasyon, gerçeklikten kopmuş bir hipergerçeklik yaratır. Sosyal medya kullanıcıları, günlük yaşamlarında karşılaştıkları olayları, kişisel deneyimlerini ve düşüncelerini dijital platformlarda paylaşarak yeni bir gerçeklik oluştururlar. Bu dijital gerçeklik, kullanıcıların sosyal medya etkileşimleri aracılığıyla inşa edilen ve sürekli olarak yeniden şekillenen bir yapıdadır.

Hakikat kavramı da sosyal medya çağında daha karmaşık bir hal almıştır. Geleneksel medya organları, genellikle haberlerin doğruluğunu çeşitli editöryal süreçlerden geçirerek sağlar. Ancak, sosyal medyada bu türden bir denetim mekanizması yoktur. Bu durum, "sahte haber" (fake news) olgusunun yaygınlaşmasına neden olmuştur (Vosoughi, Roy & Aral, 2018). Sosyal medya platformlarında yayılan bilgilerin doğruluğu, kullanıcıların algıları ve inançları tarafından şekillenir. Böylece, hakikat, nesnel bir gerçeklikten ziyade, kullanıcıların doğruluğunu kabul ettiği bilgilere dönüşür.

Sosyal medyada gerçeklik ve hakikat arasındaki farklar daha da belirgin hale gelir. Gerçeklik, sosyal medyada paylaşılan içeriklerin toplamı olarak ortaya çıkar; bu içerikler, kullanıcıların öznel deneyimlerini ve algılarını yansıtır. Hakikat ise, bu içeriklerin doğruluğu ve güvenilirliği ile ilgilidir. Sosyal medyada, bir bilginin hakikat olarak kabul edilmesi, genellikle paylaşılan içeriğin yaygınlığı ve kullanıcıların inançlarına ne kadar uyduğuna

2 * Jean Baudrillard'ın (1929-2007) "Simülakrlar ve Simülasyon" (2003) isimli kitabında, bahsettiği gerçeğin temsilini yansıtan sanal evrenler olarak ifade edilen kavramdır. Düşünürün modeli, Simülasyon (hipergerçeklik), gerçeğin bazı modeller aracılığıyla, bir kökenden yoksun olarak sunulması ve Simülakr, "gerçeklik olarak algılanması beklenen görünüm" olmak üzere iki temel bileşen üzerine kuruludur. Modele göre artık simüle edilmesi gereken gerçeğe ihtiyaç söz konusu değildir; çünkü gerçeğin yerini simülakrlar almıştır.

bağlıdır (Tandoc, Lim & Ling, 2018). Bu durum, hakikat kavramının sosyal medyada esnek ve değişken bir yapıya sahip olduğunu gösterir.

Dolayısıyla sosyal medya, gerçeklik ve hakikat algılarımızı dönüştürerek bilgi çağında yeni bir paradigma yaratmıştır. Dijital platformlar, kullanıcıların öznel deneyimlerini ve algılarını yansıtarak yeni bir gerçeklik oluşturur. Ancak, bu platformlarda yayılan bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliği, hakikat kavramının sosyal medyada esnek ve değişken bir yapıya sahip olmasına neden olur. Bu dönüşüm, bilgiye erişim ve paylaşım biçimlerimizi yeniden değerlendirmemizi gerektirir.

4. Sosyal Medya ve Post-Truth: Hakikatin Dönüşümü

Post-truth (hakikat sonrası) kavramı, son yıllarda özellikle siyasi ve sosyal tartışmalarda sıkça karşımıza çıkan bir terim haline gelmiştir. Gerçeklerin ve objektif bilginin, bireylerin inançları ve duyguları karşısında geri plana itildiği bir dönemi ifade eden bu kavram, bilgiye olan güvenin sarsıldığı ve manipülasyonun arttığı bir çağın tanımlayıcısıdır.

Kavram, ilk olarak 1990'lı yıllarda kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, bu kavramın geniş kitleler tarafından benimsenmesi ve yaygın olarak kullanılması 2010'lu yılların ortalarına rastlar. Özellikle 2016 yılındaki Brexit referandumu ve ABD başkanlık seçimleri, post-truth çağının başlangıcını simgeleyen önemli olaylar arasında yer alır (Sarıoğlu, 2020, s. 383; Aydın, 2020, s. 78). Kavram, Oxford Sözlüğü tarafından 2016'da yılın kelimesi seçilmiştir (Oxford Dictionary, 2016). Bu dönemde, duygusal ve kişisel inançlara dayalı söylemler, nesnel gerçeklerin önüne geçmiş ve siyasi kampanyalar sırasında gerçeklerin manipüle edilmesi yaygın bir strateji haline gelmiştir.

Post-truth kavramının tarihsel kökenleri, modernite ve postmodernite tartışmaları ile ilişkilidir (Aydın, 2024, s. 424). Modernite, akıl ve bilimin egemen olduğu bir dönemi ifade ederken, postmodernite bu mutlakiyetçi yaklaşıma karşı çıkarak, gerçeğin çoğulcu ve göreceli olduğunu savunur. Post-truth, bu düşünce yapısının bir uzantısı olarak ortaya çıkar ve gerçeğin sabit ve değişmez bir kavram olmadığını, aksine bireylerin inanç ve duygularına göre şekillendiğini öne sürer.

Post-truth hakikat ve bilgi kavramlarına dair önemli soruları gündeme getirir. Geleneksel olarak, hakikat ve bilgi, objektif ve evrensel değerler olarak kabul edilmiştir. Ancak postmodern felsefe, bu görüşü sorgular ve gerçeğin öznel olduğunu, bireylerin algılarına ve sosyal bağlamlarına göre değiştiğini savunur. Bu bağlamda, post-truth dönemi, gerçekliğin bireylerin subjektif deneyimlerine ve inançlarına dayalı olarak yeniden tanımlandığı bir dönemi temsil eder.

Post-truth, epistemolojik bir kriz yaratır çünkü bilginin doğruluğu ve güvenilirliği sorgulanır hale gelir. Bu dönemde, insanlar nesnel gerçekler yerine, kendi inançlarını ve duygularını doğrulayan bilgilere inanma eğilimindedir. Bu durum, bilginin niteliğini ve toplumdaki yerini köklü bir şekilde değiştirir. Bilgiye olan güven azalır ve bireyler, kendilerine sunulan bilgileri eleştirel bir süzgeçten geçirmeksizin kabul etmeye başlarlar. Bu da toplumsal kutuplaşmayı artırır ve ortak bir gerçeklik zemininde buluşmayı zorlaştırır.

Sosyal medya, post-truth kavramının yayılmasında ve etkili olmasında önemli bir rol oynamaktadır. Sosyal medya platformları, kullanıcıların bilgiye hızlı ve kolay erişimini sağlarken, aynı zamanda dezenformasyonun yayılmasına da zemin hazırlar. Sosyal medya algoritmaları, kullanıcıların ilgi alanlarına ve geçmiş etkileşimlerine göre içerik sunar. Bu durum, kullanıcıların yalnızca kendi inançlarını doğrulayan bilgilerle karşılaşmasına neden olur ve yankı odası (echo chamber) etkisi yaratır. Bu yankı odası, bireylerin sadece kendi görüşlerini pekiştiren bilgilerle çevrenmesini sağlar ve farklı görüşlerin tartışılmasını engeller (Narin, 2018).

Sosyal medya ayrıca sahte haberlerin (fake news) hızla yayılmasına da olanak tanır (Tonga, 2023, s. 202). Sahte haberler, genellikle çarpıcı ve duygusal başlıklarla dikkat çeker ve bu şekilde daha geniş kitlelere ulaşır. Sahte haberlerin yayılması, kamuoyunun yanıltılmasına ve gerçeklerin göz ardı edilmesine yol açar. Bu durum, toplumsal güvenin zedelenmesine ve bilgiye olan inancın azalmasına neden olur.

Kısacası post-truth kavramı, modern toplumların bilgiye ve gerçeğe olan yaklaşımını köklü bir şekilde değiştirmiştir. Duyguların ve kişisel inançların nesnel gerçeklerin önüne geçtiği bu dönemde, doğru bilgiye erişim ve bu bilginin doğruluğunun teyit edilmesi büyük bir önem taşımaktadır. Post-truth dönemi, bilgiye olan güveni sarsmakta ve toplumsal kutuplaşmayı artırmaktadır. Sosyal medya, post-truth kavramının yayılmasında ve etkili olmasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, bireylerin medya okuryazarlığı ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmesi, post-truth dönemin olumsuz etkilerini azaltmada önemli bir rol oynayacaktır.

Sonuç

Görüldüğü gibi sosyal medya, modern toplumların bilgiye erişim ve paylaşım biçimlerini köklü bir şekilde değiştirmiştir. Gerçeklik ve hakikat kavramlarının bu yeni medya düzeninde nasıl algılandığı ve biçimlendirildiği, özellikle post-truth döneminde önemli bir konu haline gelmiştir. Törelî bakış açısıyla değerlendirildiğinde, sosyal medya kullanımının ve bu platformlar

aracılığıyla yayılan bilgilerin, toplumun manevi ve kültürel değerlerini nasıl etkilediği üzerinde durulması gerekmektedir.

İslam, hakikat ve dürüstlüğü yüce değerler olarak benimser. Kur'an-ı Kerim'de ve Peygamber Efendimiz (SAV)'in hadislerinde, doğruluk ve dürüstlüğün önemi sıkça vurgulanmıştır. Bu bağlamda, sosyal medyada yayılan bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliği büyük önem taşır. Post-truth döneminde, duygusal ve manipülatif içeriklerin gerçeğin önüne geçmesi, İslami değerlerle çelişmektedir. İslam, bilgiye erişim ve bilginin paylaşımında dürüstlük ve doğruluk ilkelerini benimserken, sosyal medyada yayılan dezenformasyon ve sahte haberler, bu ilkelere aykırıdır. Bu nedenle bireylerin sosyal medyada doğru bilgiye ulaşma ve paylaşma konusunda daha dikkatli ve eleştirel olmaları gerekmektedir.

Türk kültürü, tarih boyunca hakikat, dürüstlük ve güvenilirlik gibi değerleri yüceltmıştır. Türk devlet geleneğinde, adalet ve doğru bilgiye dayalı yönetim anlayışı önemli bir yer tutar. Sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla birlikte, Türk toplumu da bilgiye erişim ve paylaşım konusunda yeni zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Post-truth döneminde, bilgi kirliliği ve manipülasyonun artması, toplumun güven duygusunu zedelemektedir. Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan ahlak ve doğruluk ilkeleri, sosyal medya kullanımında da gözetilmelidir.

Öte yandan Türk toplumunda, bilgiye ve gerçekliğe olan güvenin sarsılması, toplumsal birlik ve dayanışmayı da olumsuz etkileyebilir. Bu bağlamda, sosyal medya platformlarının doğru bilgiye erişimi kolaylaştıracak ve dezenformasyonla mücadele edecek mekanizmalar geliştirmesi gerekmektedir. Aynı zamanda, bireylerin medya okuryazarlığı ve eleştirel düşünme becerilerini artıracak eğitim programlarının yaygınlaştırılması önem arz etmektedir.

Bir diğer deyişle töreli bakış açısıyla değerlendirildiğinde, sosyal medya kullanımında hakikat ve doğruluk ilkelerinin ön planda tutulması gerekmektedir. Post-truth döneminde, duygusal ve manipülatif içeriklerin yayılması, toplumsal değerlerle çelişmekte ve toplumda güvensizlik yaratmaktadır. Bu nedenle, sosyal medya platformlarının doğru bilgiye erişimi sağlayacak ve dezenformasyonla mücadele edecek mekanizmalar geliştirmesi, bireylerin ise medya okuryazarlığı ve eleştirel düşünme becerilerini artırmaları gerekmektedir.

Töreli bakışın benimsediği ahlak ve dürüstlük ilkeleri, sosyal medya kullanımında da geçerli olmalı ve bireyler, bu platformlarda yayılan bilgilerin doğruluğunu sorgulamalıdır. Bu bağlamda, eğitim kurumları,

medya okuryazarlığı konusunda daha fazla sorumluluk üstlenmeli ve toplumu bilinçlendirmelidir. Sosyal medya, doğru kullanıldığında bilgiye eriſimi kolaylaſtıran ve toplumsal dayanıſmayı güçlendiren bir araç olabilir. Ancak, bu platformların doğru ve etik kullanımını sağlamak, bireylerin ve kurumların ortak sorumluluğudur.

Sonuç olarak, İslam ve Türklük değerleri doğrultusunda, sosyal medya kullanımında hakikat ve dürüstlük ilkelerinin gözetilmesi, post-truth döneminin olumsuz etkilerini azaltmada önemli bir rol oynayacaktır. Bu değerlerin korunması, toplumsal güvenin ve birliğin devamı açısından hayati öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

- Altun, F. (2021). “Hakikat” Kavramının Dönüşümü: Bir Tarihsel Sosyoloji Denemesi. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 367-379. doi:10.47951/mediad.1041304
- Anderson, C. (2008). *The Long Tail: Why the Future of Business is Selling Less of More*. Hyperion.
- Aydın, A. F. (2020). Post-Truth Dönemde Sosyal Medyada Dezenformasyon: Covid-19 (Yeni Koronavirüs). *Asya Studies-Academic Social Studies*(12), 76-90. doi:10.31455/asya.740420
- Aydın, H. (2024). Akışkan Modernitede Anlamı Yakalamak: Post-Truth Üzerine Bir İnceleme. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 12(1), 423-447.
- Baudrillard, J. (2003). *Simülarklar ve Simülasyon*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Carr, N. (2010). *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*. W. W. Norton & Company.
- Castells, M. (2005). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür- Ağ Toplumunun Yükselişi*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Suny Press.
- Gettier, E. L. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121-123.
- Goodman, L. E. (1992). *Avicenna*. Routledge.
- Güven, A. (2020). Hakikatin Yitimi Olarak Post-Truth: Bir Kavramsallaştırma Denemesi. *İnsan & İnsan*(23), 20-36. doi:10.29224/insanveinsan.577956
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. (J. Macquarrie, & E. Robinson, Çev.) Harper & Row.
- Jenkins, H. (2006). *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer, & A. Wood, Çev.) Cambridge University Press.
- Keen, A. (2007). *The Cult of The Amateur: How Today's Internet is Killing Our Culture*. New York: Doubleday/Currency.
- Matci, S. A. (2010). *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*. W. W. Norton & Company.
- McChesney, R. W. (2013). *Digital Disconnect: How Capitalism is Turning the Internet Against Democracy*. The New Press.

- Narin, B. (2018). Kişiselleştirilmiş Çevrimiçi Haber Akışının Yankı Odası Etkisi, Filtre Balonu ve Siberbalkanizasyon Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi. *Selçuk İletişim*, 11(2), 232-251. doi:10.18094/josc.340471
- Nasr, S. H. (2006). *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. HarperOne.
- Pariser, E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*. Penguin Press.
- Sarioğlu, E. B. (2020). Yalan Haber, "Post-Truth" Kavramı ve Medya Üçlemesi: Geçmişten Günümüze Gündem. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 377-397. doi:10.15869/itobiad.642988
- Shirky, C. (2008). *Here Comes Everybody: The Power of Organizing Without Organizations*. Penguin Books.
- Tandoc, E. C., Lim, Z., & Lng, R. (2018). Defining "Fake News": A Typology of Scholarly Definitions. *Digital Journalism*, 137-153. doi:10.1080/21670811.2017.1360143
- Tonga, H. (2023). Post-Truth Çağda Yalan Haberler: 2021 Yılı Orman Yangınları Haberleri Üzerine İnceleme. *Yeni Yüzyılda İletişim Çalışmaları Dergisi* (6), 200-217.
- Vosoughi, S., Roy, D., & Aral, S. (2018). The Spread of True and False News Online. *Science* (359 (6380)), 1146-1151. doi:10.1126/science.aap955.

Törelî Tarih Anlayışına Dair Bir Deneme: Töreyle Tarih Penceresinden Bakmak 6

Mehmet Sümel¹

ÖZ

Töre, Türkçe sözlükte örf, adet, gelenek ve görenek şeklinde tanımlanmaktadır. Bugün ülkemizin birçok yöresinde de bu anlamda kullanılmaktadır. Buna ek olarak tarihi süreçte türemek, yasa vb. anlamlarında da kullanılmış olan töre bu geniş anlamları itibarıyla konusu insan olan neredeyse bütün sosyal bilimleri ilgilendirmektedir. Bu çalışmanın amacı; törenin tarihi ilgilendiren anlamını belirleyip buna dair deneme mahiyetinde tespitlerde bulunmaktır. Tarihçi töreyi hükümdar dâhil milleti meydana getiren fertlerin uymaları gereken yazılı olmayan kurallar şeklinde tanımlar. Eski Türk devlet geleneğinde töreye yüklenen anlam çok büyüktür. Kağanın töreyi göz önünde bulundurarak devleti eşitlik ve adalet ilkeleri doğrultusunda yönetmesi iktidarın ve devletin devamlılığı açısından büyük önem arz eder.

Türklerin İslamiyet'i benimsemesiyle birlikte hem devlet işlerinde hem de insanların günlük yaşamlarında şer'î hükümler geçerli oldu. Bununla birlikte, İslam dininin hükümleriyle çelişmeyen töreye ilişkin hususlar işlerliğini korudu. İlk Müslüman Türk devletlerinden itibaren şer'î hukukun yanında sultanların kendi iradeleri ile yönetime dair ortaya koydukları prensipler bir başka deyişle töreye ilişkin hususlar örf adı altında uygulamaya konuldu.

Örfî hukuku formüle edip devlet hayatında başarılı bir şekilde uygulayan devletlerin başında Osmanlı Devleti gelir. Osmanlı Devleti'nde İslam hukuku, yaygın kullanımı ile şer'î hukuk, padişah tarafından ihdas edilen kurallar ise örfî hukuk olarak anılmaya başlamıştır. Böylece şer'î ve örfî hukuk birbirini tamamlayarak Osmanlı hukukunu meydana getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Töre, örf, yasa, il, devlet.

1 Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
sume_m@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0450-3372>

*“Bu yurda bir umut getirmek için
Töre gör, töre al, törelen de gel,”
Aşık Reyhani*

Giriş

Töre kavramı, güncel Türkçe sözlükte; *“Bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, âdet, adap, ayin, ablaki davranış biçimleri ve tutulan yolların bütünü”* şeklinde açıklanmaktadır (sozluk.gov.tr/). Kubbealtı Lügatinde bu tanım tekrar edilmekte (lugatim.com), Tarama Sözlüğü’nün muhtelif ciltlerin de ise hemen hemen aynı anlamlar sıralanmakta bunlara “kanun” eklenmektedir (sozluk.gov.tr). Görüldüğü üzere töre, günümüzde sıkça kullandığımız örf, âdet, gelenek ve görenek anlamlarındadır. Bugün ülkemizin birçok yöresinde de aynı anlamda kullanılmaktadır. Örneğin, Kayseri’de örf, âdet gelenek ve göreneğin dışına çıkılarak sergilenen bir davranış *“Tören/töreniz batsın”* şeklinde eleştiri konusu olmaktadır. Tıpkı yüzyıllar öncesinden Pir Sultan Abdal’ın dediği gibi.

Pir Sultan’ım kat’i yüksek uçarsın

Selamsız sabahsız gelir geçersin

Dilber muhabbetten niçin kaçarsın

Böyle midir ilinizin töresi”

Mehmet Eröz, gezip gördüğü Yörük-Türkmen oymaklarının töre kelimesini bilip, *“el âdeti, Türkmen töresi, törelenmek, töresiz ve törelî”* şekillerinde kullandıklarını ifade etmektedir (Eröz, 1972, s. 6).

Törenin bir diğer anlamı ise eski Türkçedeki şekliyle “törü-mek” (türemek), “törüt-mek” (türetmek)tir ki, halen bu anlamda da kullanılmaktadır (Dağlar, 2022, s. 102). Günümüzde bir beddua olarak Kayseri’de muhatabına karşı dile getirilen, *“soyun kurusun”* anlamındaki *“töremeyesice”* törenin türemek anlamını net bir şekilde ortaya koyarken Türk kültürünün binlerce yıllık devamlılığını da göstermektedir.

Töre, bütün bu anlamlarıyla ele alındığında, tanımında yer alan *“Bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimleri”* anlamıyla sosyoloji ve psikolojinin, *“gelenek- görenek ve adap”* anlamıyla edebiyat ve halk biliminin *“ablaki davranış biçimleri adap ve türemek”* anlamlarıyla ilahiyatın, *“yasa ve kanun”* anlamlarıyla hukuk, ilahiyat ve tarihin kısacası konusu insan olan neredeyse bütün sosyal bilimlerin kapsamı alanına girmektedir. Töreyle dair yapacağımız bir literatür taraması bunu açık bir şekilde ortaya koyacaktır. Ancak hal böyle olmakla birlikte burada temel bir

sorun var sanırım. Acizane adı geçen disiplinlerin uğraş alanlarından yola çıkarak yapmış olduğumuz bu tasnif eleştirilebilir. Fakat şu gerçeği de göz ardı edemeyiz, alanı/branşı ne olursa olsun töreye dair hemen herkes aynı hususları dile getirmektedir. Bu durumda yapmamız gereken töre konusunu ele alırken bizim alanımız törenin hangi boyutunu kapsıyorsa onun üzerinde derinlemesine inceleme yaparak somut örnekler ortaya koymaktır. Böylelikle töre bütün yönleriyle ele alınmış olacak, töreye dair içerik zenginleşecektir. Bu yüzden bizim başlığımızı “*Törelî Tarih Anlayışına Dair Bir Deneme Töreye Tarih Penceresinden Bakmak*” şeklinde belirlenmiştir.

1. Tarihin Penceresi

Tarih en genel tanımıyla geçmiş zamanların incelenmesidir. Tarihin öznesi insan konusu ise insan düşüncesinin ortaya koyduğu maddi ve manevi değerler, bu değerlerin tarihi süreçte geçirdiği tekâmüldür. Konuya daha büyük çerçeveden baktığımızda ise milletlerin birbirleriyle ilişkileri savaş ve barışları bunlara bağlı olarak ortaya çıkan karşılıklı etkileşim tarihin önemli konuları arasında yer alır.

Konusu geçmiş olan tarihin penceresi tabi olarak geçmişe açılır. Tarihi geçmişe açılan bu pencereden bakan ve gördüklerini bugüne aktaran kimsedir. Fakat geçmişe dair bu bakış alelade bir bakış değildir. Burada metodoloji devreye girer. Tarih metodolojisinin gereklerini yerine getirerek geçmişe bakmak, tarihe ilim sıfatını kazandırır. Metodoloji demişken, tarih metodolojisi üzerine yazılan hemen her kitapta, pozitivist tarih, hikayeci tarih, teolojik tarih, Marksist tarih vb. tarih anlayışları dile getirilir. Bunların yanında bizim konumuza da uygun olarak “Törelî Tarih” diye bir anlayış geliştirilseydi içeriği ne olurdu/olması gerekirdi? İçeriği destekleyip besleyecek metinler neler olabilirdi? Kanımca “Törelî Tarih” anlayışının içeriğini, iyiye, güzele, doğruya ve nihayetinde hakikate ulaşmak oluştururdu ki bu da uğraşınıza yani tarihe yine ilim sıfatını kazandırır. Törelî tarih metinlerine gelince bunları; Orhun Abidelerinden başlayarak, Yusuf Hac Hacib: Kutadgu Bilig, Kâşgarlı Mahmûd: Dîvânü Lugâti’t-Türk, Hoca Ahmed Yesevi: Dîvân-ı Hikmet vb. şekilde sıralamak yerinde olurdu.

Tarih geçmişten bugüne aktardığı bilgilerle bugünü şekillendirir, geleceği ise aydınlatır. Tarihin bir penceresi de aslında bu yönüyle geleceğe açılır. Bugünü şekillendirmek adına tarihin geçmişten günümüze aktardığı bilgilerden yaralanan başarılı bir mimar tarihin geleceğe açılan bu penceresinden baktığında Divriği Ulu Camii’ni, Sultan Hanını, Süleymaniye ve Selimiye Camii’ni ve nihayetinde Mengüceklî Ahmed Şah’ı, I. Alaaddin Keykubad’ı ve Mimar Sinan’ı görür. Bu örneği eğitimden siyasete, siyasetten sanata pek çok alana uyarlayabiliriz. Yeter ki bu pencereden bakmasını bilen

binlerce yıllık Türk tarihinde kendi alanının öncülerini tespit edip onları örnek alan mimar, öğretmen, doktor, sanatçı ve siyasetçilerimizi yetiştirelim.

Mehmet Kaplan Kültür ve Dil adlı eserinde Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Bursa'da Zaman" şiirinde "*Bir zafer müjdesi burada her isim*" diye haykırdığını belirterek, eskiden kalma bütün eserlerin birer zafer müjdesi olduğunu, zira onlarda bizim geçmişimiz kadar geleceğimizin de gizli bulunduğunu belirtmektedir (Kaplan, 1986, s. 59, 60).

2. Tarihin Penceresinden Töreyle Bakmak

Tarih derslerinde devlet kavramı klasik olarak "*sınırları belirli bir toprak parçası üzerinde millet haline gelmiş olan insan topluluğunun oluşturduğu siyasi teşkilatlanma*" olarak tanımlanır. Bu tanımda devleti meydana getiren dört temel unsura vurgu yapılır. Bunlar, ülke/vatan, halk, bağımsızlık (siyasi teşkilatlanma) ve siyasi teşkilatlanmanın ne şekilde olacağını belirleyen töredir. Tarihçi töreyi hükümdar dâhil milleti meydana getiren fertlerin bir arada yaşamasını belirleyen yazılı olamayan kurallar topluluğu olarak tanımlar. Bu tanım törenin bir anlamda yasa olduğunu ortaya koyar. Şu halde tarihçi törenin daha çok devletin kuruluş düzeni ve işleyişini ifade eden siyasi teşkilatlanma ve herkesin uymak zorunda olduğu yasa anlamları üzerinde durmalıdır. İlahiyatçıları ve hukukçuları da buna dâhil edebiliriz.

Eski Türk devlet geleneğinde töreye yüklenen anlam o kadar büyüktür ki, etkin hukuk kurallarının ihdas edilmesi bu kuralların eşitlik ve adalet ilkeleri göz önünde bulundurulması uygulanması kağanın iktidarı ve devletin devamlılığı açısından büyük önem arz eder (Pamir, 2009, s. 360, 361). Dîvânü Lugâtî't-Türk'te geçen "*İl gider, töre kalır*" atasözü bu hususun en veciz ifadesidir.

Türk düşünce sisteminde hayatın merkezinde devlet ve devletin temelinde de töre yer alır. Bu husus Türk destanlarında ve Orhun Abidelerinde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Orhun Abidelerinde on bir yerde geçen töre kavramı bunlardan altısında il (devlet) ile birlikte anılmıştır (Kafesoğlu, 1983, s. 233, 234). Çünkü devlet ve törenin varlığı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Dîvânü Lugâtî't-Türk'te ise töre kavramı beş farklı yerde geçmekte ve töreye dair şunlar zikredilmektedir. "*Töre; Atalardan kalan yazılı olmayan kaideler. İl gider töre kalır. Zulüm kapıdan girince Töre bacadan çıkar. İl barışa (töreyle) kavuşsun. İl terk edilir âdet (töre) terkedilmez*". Töre Dîvânü Lugâtî't-Türk'te ayrıca usul, kural, düzenleme, adet ve gelenek kelimeleriyle de açıklanmıştır. Töre göğü ayakta tutan sistemdir, o bozulursa kâinatın düzeni bozulur. Töre bu yönüyle ilahi düzen olarak da adlandırılabilir zira Tanrı her şeye kadirdir (Ahmetbeyoğlu, 2020 s. 30, 38). Türk devlet anlayışında bu denli önemli olan törenin kaynağını belirlemek gerekir.

3. Törenin Kaynağı

Türkler İslâm dairesine girmeden önce kâinatın tek hâkimi, tek ve mutlak kudret sahibi, yüce bir yaratıcıya inanıyorlardı ve onu Gök Tanrı olarak adlandırdılar. Gök Tanrı vasıfları ve sahip olduğu sıfatlar itibarıyla İslâm dinindeki Allah inancının karşılığıydı. Gök Tanrı her şeye kadir olan yüce bir güçtü. O (Tanrı); Bayat (Kadim), Mengü (Baki), Bir (Vâhid), Mungsuzkendi kendine mevcut ve sıkıntıdan uzak (Muhalefetü'n L'il Hâvadis), Diri (El Hayy), Erkli (İrade sahibi) ve Ogan (Kudret sahibi) olan, Törütgen (el Halik-yaratıcı) ve yarattıklarına hitap eden, konuşan (Kelâm sahibi), Vâcibü'l Vücûd bir varlıktır. Şu hâlde Eski Türklerde törenin esaslarının belirlenmesinde temel kaynak bu inanç sistemiydi (Başer, 1990, s. 1 ve Ahmetbeyoğlu, 2020, s. 30).

Eski Türk devletlerinde siyasi iktidar “Kut” kavramı ile ifade edilmiştir. Bu husus Kutadgu Bilig’de şöyle açıklanmıştır. *“Kut’un tabiatı hizmet, şiarı adalettir... Fazilet ve kısmet kuttan doğar... Hükiümdarlığın yolu kuttan geçer... Her şey Kut’un elinin altındadır... Bütün istekler onun vasıtası ile gerçekleşir... İlahidir... Dünyada tam bir iktidar kuşağı bağladı... Kurt ile kuzu bir arada yaşadı. ...Bey bu makama sen kendi gücün ve isteğin ile gelmedin... Onu sana Tanrı verdi... ...Hükiümdarlar iktidarı Tanrı’dan alırlar... Kut’tan feragat etmek devletten siyasi istiklalden vazgeçmek anlamına gelir”* (Kafesoğlu, 1983, s. 238- Arat, 1979 ve 1991). Kısacası kut Tanrı tarafından hükümdara verilen devleti yönetme yetkisidir. Bu yetkiye dayalı olarak Kağan hukuk kuralları ihdas etmekte ve bu kurallar zaman içinde töre olarak anılmaktadır. Böylece törenin ilahi menşeinin yanında ikinci kaynağının kut vasıtasıyla yine ona bağlı olmakla birlikte Kağan ve onun koyduğu kurallar olduğu ortaya çıkmaktadır. Kağanın en önde gelen görevi töreyi düzenlemek ve yaymaktır.

Törenin üçüncü kaynağı, devlet işlerinin görüşülüp bir karara bağlandığı yer demek olan kurultayda alınan kararlardır. Törenin dördüncü kaynağı ise toplum içinde, zamanla kendiliğinden ortaya çıkan gelenek ve göreneklerin kanunlaştırılmasıdır ki buna “Yosun” adı verilmiştir (Pamir, 2009, s. 361).

Eski Türk inancına göre cihan hâkimiyeti tanrı tarafından Türk milletine ihsan buyurulmuştu. Kut hükümdara cihan hâkimiyetini gerçekleştirsin diye verilmişti. Bilge Kağan *“Tanrı irade ettiği için tahta oturdum, dört yandaki milletleri nizama soktum”* derken dindarlığını ve hâkimiyetinin kaynağını ortaya koyuyordu” (Turan, 1980, s. 168). *“Üstte mavi gök, altta yağız yer kıldık ta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış. İnsanoğlunun üzerine ecdadım Bumin Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk Milletinin ilini töresini tutu vermiş”* derken ise doğrudan doğruya cihanşümul bir devlet anlayışının çerçevesini çiziyordu (Ergin, 1991, s. 20). İslami dönemde aynı anlayış,

“Allah’ın dininin ve tevhid inancının yüceltilip yaygınlaştırılması yolunda gösterilen gayret (*gaza/cihad*)“ (Yurdagür, 2000, s. 62) anlamında kullanılan “İlâ-yi kelimetullah” ve “İslami prensiplerle dünyanın düzenini sağlamak” anlamındaki “*Nizâm-ı Âlem*” anlayışı ile ifade edilmiştir.

Hâkimiyetin kaynağı açısından Türklerde devlet anlayışı söz konusu olduğunda İslâm öncesi dönemle İslâmî dönem arasında bir benzerlik vardır. İslâm öncesi dönemde yer alan kut anlayışı İslâmî dönemde yerini Allah’ın inayeti kavramına bırakmıştır. Görüldüğü üzere Türklerde hâkimiyet ilahî bir kaynağa dayanmaktadır. Kimin yönetici olacağını Tanrı/Allah belirlemektedir. Bir başka deyişle egemenlik takdir-i ilahiye bağlıdır (Turan ve Öz, Ed., 2018, s. 4). Buna gönülden inanan Türk hükümdarları da halkı Allah’ın bir emaneti olarak görüp onların her türlü ihtiyaçlarının giderilip sağlanmasında kendilerini Allah’a karşı sorumlu addetmişlerdir. Örneğin Osmanlı Devleti’nin iktisadi dünya görüşünün temel esaslarından biri halkın ihtiyacı olan malların piyasada bol, ucuz ve kaliteli olmasını sağlamaktır (Genç, 2010, s. 47). Bu husus İslami literatürde “*Allah’ın kullarının refahını sağlamak gerek*” şeklinde ifade edilmiştir.

4. Töreden Örf Geçiş

Burada törenin devamı niteliğinde ele alacağımız örf, hukuki bir terim olarak sultanın hüküm ve icra otoritesinin karşılığıdır. Günümüzde kullandığımız örf ve âdet anlamındaki sosyal ilişkileri düzenleyen kanunlaşmamış kurallar anlamındaki örf değildir. Aynı zamanda İslam hukuk tarihinde yer alan şer’î-örfî hukuk tartışmaları da daha çok ilahiyat alanına girdiği için konumuzun dışındadır. Başlangıçta belirttiğimiz gibi bizim konumuz törenin devamı niteliğindeki örf ve ağırlıklı olarak Osmanlı Devleti’ndeki örfî uygulamalardır.

Türkler 10. yüzyılda kitleler halinde Müslüman olmaya başladıkları andan itibaren şer’î hükümler de hem devlet yönetiminde hem de günlük hayatta geçerli olmaya başladı. Şüphesiz ki bir kültür ve din dairesinden çıkıp bir başka kültür ve dinin prensiplerini benimsemek belirli bir süreç içerisinde gerçekleşir. Türklerin İslamiyet’i benimsemesi sürecinde devlet işleri söz konusu olduğunda bir yandan şer’î hükümler uygulamaya konulurken diğer yandan töre işlerliğini korudu. İlk Müslüman Türk devletlerinden itibaren şer’î hukukun yanında sultanların kendi iradeleri ile yönetime dair ortaya koydukları prensipler bir başka deyişle töreye ilişkin hususlar örf adı altında uygulamaya konuldu.

Müslüman olan, Cengiz Han oğulları devlet işlerinde vaktiyle Cengiz Han tarafından ortaya konulmuş yasalara bağlı kalmışlardır. Altın-Ordu ve İlhanlı

sahalarında, Doğu Anadolu ve İran'da kurulan Türkmen devletlerinde, örneğin Akkoyunlularda, uç bölgelerinde kurulan Germiyanogulları ve Osmanlı beyliklerinde, örfî kurallar “yasa” ve “yasakname” adı altında uygulanmıştır. Aynı şekilde Emir Timur’un faaliyetleri ve devlet teşkilatı hakkında bilgiler veren Timur Tüzükatı’nda da yasa ruhu hâkimdir (İnalçık, 2020, s. 315-Yağlı, 2016). Örfî hukuku formüle edip devlet hayatında başarılı bir şekilde uygulayan devletlerin başında Osmanlı Devleti gelir.

Türk tarihi genellikle, Hun, Göktürk, Uygur, Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti çizgisinde ele alınır. Bu çizgide yer alan her bir devlet siyasî, askerî, malî vb. alanlarda kendisinden bir önceki devletin izlerini taşır. Osmanlı Devleti’nin de 14. yüzyılın başlarında Kuzeybatı Anadolu’da neşet ederken Selçuklulardan Hunlara uzanan devlet kurma tecrübesinden yararlandığı göz ardı edilemez. Osmanlı Beyliği’nin teşkilatlı bir devlet haline gelmesi, buradan imparatorluğa evrilmesinin hemen her aşamasında Selçuklu, Karahanlı, Gazneli, devletlerinin izlerini görebiliriz.²

İslam hukuku daha çok kişilerin, günlük yaşantılarını, ticaret, aile ve miras gibi konularını ayrıntılı olarak düzenlemiştir. Bunun dışında devletin siyasî, idarî, malî ve askerî yapısıyla ilgili düzenlemelerinin zamana ve coğrafyaya göre hukukçuların ve siyasi otoritenin tercihleri ışığında şekillenmesine de imkân tanımıştır. Osmanlı sultanları da adı geçen alanlarda ortaya çıkan ihtiyaçları gidermek adına kimi zaman geçmiş tecrübelerden yararlanarak kimi zaman ise kendi iradeleriyle kurallar ihdas etmişlerdir ki bunlar örfî hukuku meydana getirmiştir (Aydın, 2023, s. 24). Osmanlı Devleti’nin teşkilatlanma sürecinin kuruluştan Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar sürdüğü göz önünde bulundurulduğunda örfî hükümlerin ihtiyaca binaen zaman içinde yürürlüğe girdiği görülür.

Osmanlı hukukçularına göre örfî kanunlar şu özelliklere sahip olmalıdır.

- a. Şer’î hükümlerin dışında kalmış bir durum ortaya çıkmalı.
- b. İhdas edilen örfî hukuka dair Müslümanlar arasında yaygın bir adet olmalı ve kabul görmeli.
- c. İlk iki maddede dile getirilen hususlar padişahın iradesiyle ortaya konulmalı.
- d. İhdas edilen örfî hükümler Müslümanların hayrına ve adalete uygun olmalıdır (İnalçık, 1964, s. 480).

2 Mehmet Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti’nin küçük bir beylikten yüzyıllık bir zaman diliminde bir cihan imparatorluğuna nasıl ulaştığını açıklayarak özellikle bu hususta Batılı tarihçilerin ön yargılarla dolu görüşlerini tenkit edip cevaplarırken ilgili hususları “*Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, 1971*” ve “*Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, 1986*” adlı eserlerinde bütün yönleriyle ele almıştır.

Türk tarihinde gerek İslam öncesi töre kurallarının geçerli olduğu dönemde, gerekse İslami dönemde yönetimde adalet anlayışı hep en ön plandadır. Töreyle dair bütün kuralların adalete uygun olması gerekiyordu. Daha önce belirttiğimiz üzere adalet anlayışı kağanın iktidarının ve devletin devamlılığının birinci şartıydı.

Adalet İslami dönemde, siyasi literatürde daire-i adliye (adalet çemberi) adlı bir anlayışla karşımıza çıkar. Daire-i adliye anlayışında, adalet, devlet, şeriat (kanun), hükümdar, ordu, hazine, halk ve tekrar adalet şeklinde birbirine bağlı biri olamazsa diğerinin olamayacağı kavramlar yan yana gelir. Devlet hayatında bu unsurların tamamı önemlidir. Ancak en temel unsur adalettir. Diğerlerinin varlığı ve devamlılığı adalet anlayışına bağlıdır. İşte bunun için “Adalet Mülkün Temelidir.”

Osmanlı Devleti’nde örfî hukukun kanunlaştırılması ilk kez Fatih Sultan Mehmet döneminde olmuştur. Sultanın ihdas ettiği kanunname “*Bu kanunname atam ve dedem kanunudur, benim dahi kanunumdur, evlâd-i kiramum neslen ba’de neslin bununla amel olalar.*” (Halaçoğlu, 1991, s. 107) ibaresiyle başlar ve bir anlamda örfün tanımını yapar. Bu dönemden itibaren İslam hukuku yaygın kullanımı ile şer’î hukuk, padişah tarafından ihdas edilen kurallar ise örfî hukuk olarak anılmaya başlamıştır (Aydın, 2023, s. 24). Örneğin vergi söz konusu olduğunda tekâlif-i şer’iyye adı altında, şeriat hükümleri gereğince tahsil edilen, zekât, öşür, haraç ve cizye vergileri söz konusu olurken, tekâlif-i örfiyye adı altında şer’î vergilerin dışında kalan bennak, badiheva, arusiye, çift bozan, ağıl, yaylak-kışlak, bac-ı bazar, kaçgun, gümrük vb. çok çeşitli vergiler tahsil edilmiştir (Ünal, 2011, s. 675). Böylece tekâlif-i şer’iyye ve tekâlif-i örfiyye’ye ilişkin kurallar bir bütün olarak Osmanlı vergi hukukunu meydana getirmiştir.

Ancak Cumhuriyet döneminde bu husus, konuya ilişkin araştırma yapan bir grup ilahiyatçı ve tarihçiye ikiye bölmüştür. Birinci gruptaki araştırmacılar, başta Osmanlı Devleti olmak üzere Türk-İslam devletlerinde hâkim olan hukuk esasının tamamen şer’î olduğunu iddia ederken; ikinci gruptaki araştırmacılar ise, eski Türk Bozkır-Moğol geleneğinden hareketle, hukuki yapının tamamen laik bir karaktere sahip olduğunu dile getirmektedirler. Her iki grup da başta Osmanlı tarihi olmak üzere Türk tarihinin çeşitli safhalarından örnekler vererek iddialarını ispatlamaya çalışmaktadırlar. Osmanlı Devleti’nin şer’î bir hukuk yapısına sahip olduğunu iddia edenler 17. yüzyıldan sonraki uygulamalara vurgu yapmaktadırlar. Konuya ilişkin laiklik vurgusu yapanlar ise daha çok 11. ve 14. yüzyılda hüküm süren ilk Türk-İslam devletlerinden ve Osmanlı’nın kuruluş yıllarındaki uygulamalarından örnekler vermektedirler (Uğurlu ve Yılmaz, 2011, s. 951).

Şer'î hukuk, İslam hukukçularının Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti başta olmak üzere icma, kıyas gibi kaynaklara dayanarak yaptıkları yorumlarla üretilmiş bir hukuktur. Örfî hukuk ise padişahların fermanlarıyla üretilmiş olup kaynağı geçmiş dönemdeki devlet hayatındaki uygulamalar, padişahın iradesi ve tarihi süreçte mahalli örf, adet ve kültürel değerlerin kanunlaştırılmasına dayanan bir hukuktur. Her iki hukukun kaynakları ve metotlarının farklı olması, bunların mutlak olarak zıt çözümler ürettikleri anlamına gelmez. Aynı zamanda örfî hukuku üretenlerin gönüllü olarak İslam'ı benimsemiş olmaları ve dini değerleri benimseyip onları korumaları, İslam hukukunu bir üst norm olarak kabul edip ona göre bir tavır almış olmalarını beklemek çok afakî bir beklenti olmasa gerektir (Aydın, 2023, s. 42, 43). Osman Gazi'nin ilk ihdas ettiği vergi olan bac³ vergisinin belirlenmesi bu hususu aydınlatır mahiyettedir.

“...Osman Gazi'nin hâkim olduğu topraklarda pazar kurulduğunda Germiyan ilinden bir kişi Osman Gazi'ye gelerek bu pazarın bac'ını bana satın dedi. Osman Gazi bac nedir diye sordu. O kişi pazarda her kim ne satarsa ondan para tahsil edeyim dedi. Osman Gazi satıcılarda alacağın mı var ki onlardan para talep edersin dedi. O kişi bu adettir her vilayette vardır; her yükten padişah için akçe alırlar dedi. Osman Gazi bu Tanrı buyruğu, Peygamber sözü müdür yoksa bunu her ilin padişahı kendisi mi ihdas eder diye sordu. O kişi geçmişten beri sultanlık töresidir dedi. Osman Gazi sinirlenerek derhal burayı terk et yoksa sana zararım dokunur, malını kendi el emeği ile kazanmış olan bir kişinin bana ne borcu olabilir ki, ben onun malına ne kattım ki bana akçe ver diyeyim. Bunun üzerine halk dedi ki Hanım! Adettir ki bu pazarı bekleyenlere bir nesnecik vereler. Osman Gazi mademki böyle diyorsunuz öyleyse yük getirip satan herkes iki akçe versin, satamayan bir şey vermesin dedi...” (Aşıkpaşaoğlu, 1985, s. 28).

Bac vergisinin ihdasına dair Aşıkpaşaoğlu'nun naklettiği bu anekdotta Osman Gazi'nin kendisine pazardan vergi almasını teklif eden kişiye, “... bu Tanrı buyruğu, Peygamber sözü müdür yoksa bunu her ilin padişahı kendisi mi ihdas eder...” diye sorması alacağı kararlarda dinin hükmünü gözettiğini gösterir. Demek ki dinin hükmü olsaydı buna hiçbir itirazı olmayacaktı. Ahalinin “*Hanım! Adettir ki bu pazarı bekleyenlere bir nesnecik vereler*” sözü üzerine ise töreye uygun bir kanun ihdas etmiş oldu. Türklerin İslam dünyasına dâhil olmasıyla başlayan örfî uygulamaları belirleyen Türk

3 Bac Farsça baj kelimesinin İslam hâkimiyeti devrinde Arap telaffuzuna uygun hale getirilmiş şeklidir. 10. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar baj şeklinde kullanılan bu kelime daha sonraları bac olarak kullanılmış ve Türkçeye de bu şekilde geçmiştir. Bac; Osmanlı Devleti'nde şehir ve kasabalara ticaret amacıyla getirilen her türlü eşyadan alınan vergidir (Köprülü, 1983, s. 167).

hükümdarlarının Osman Gazi düşüncesinde olduğuna dair onlarca yüzlerce örnek verilebilir. Bunlardan bir tanesi şu şekildedir.

Vezir Nizâmülmülk'ü kiskanarak yerine geçme planları yapan Tâcu'l-Mülk Ebu'l-Ganâim, onu gözden düşürmek amacıyla yaptığı harcamalar konusunda Melikşah'a şikâyetle bulundu. Sultan'a; "Nizâmülmülk her yıl fakîhlere, sâfîlere, kârilere üç yüz bin dinâr para veriyor, eğer bu para ile ordu donatılırsa Konstantiniyye surlarını dahi fethetmek mümkündür" dedi. Bunları işiten Sultan Nizâmülmülk'ü huzuruna çağırdı ve meselenin aslını sordu. Nizâmülmülk, "Ey âlemin sultanı, Ben ihtiyar bir adamım; eğer beni mezada çıkarsan bana kimse on dinardan fazla kıymet biçmez; sen gençsin, seni de mezada çıkarsalar sen de yüz dinardan fazla etmezsin! Tanrı her ikimize kullarından hiç kimseye nasip olmayan lütuf ve ihsanda bulunmuştur. Buna karşılık siz o Tanrının dinini yüceltmeye çalışsan, onun aziz kitabını hâmil bulunanlara yılda üç yüz bin dinar harcasanız çok mudur? Siz her yıl askerlere bunun iki katını harcıyorsunuz, hâlbuki bunların en kuvvetlisi ve en nişancısının attığı ok bir milden uzağa gitmez. Bunlar kılıçlarıyla yalnız yakınlarında bulunan kimseleri öldürebilirler; ben ise harcadığım bu para ile öyle bir ordu donatıyorum ki onların duaları ok gibi arşa kadar yükselir ve Tanrıya ulaşması için ona hiçbir şey engel olamaz," dedi. Sultan bu sözleri duyduğunda açılmağa başladı, Nizâmülmülk'e "Sen bu ordunun sayısını elinden geldiğince çoğalt; senin için istediğin kadar mal hazır, dünyanın serveti senindir" dedi (Ocak, 2024, s. 159, 160).

Örnekte adı geçen Vezir Nizâmülmülk yazdığı siyasetname adlı eserde, Sultan Melik Şah'a bulunduğu nasihatlerin yanında malî, adlî, idarî, askerî, güvenlik ve diplomasi gibi çok çeşitli alanlarda örfî özellikler taşıyan önerilerde bulunmuştur. Sultan Melik Şah ise Selçuklu Sultanı olarak doğrudan doğruya örfî kurallar ihdas edecek makamdadır. Her ikisinin de şer'î hukukun uygulayıcısı konumunda olan âlimlere ve fakihlere karşı olumlu yaklaşımları oldukça önemlidir.

Osman Gazi döneminde beylikten devlete geçiş sürecinde devletin teşkilatlanmasında ahilerden ve fakihlerden yararlanıldı. Osmanlı kroniklerinde fakihlerin teşkilatlanmaya katkısı şu şekilde ifade edilmiştir.

"Karacahisar fethedilince şehrin evleri boş kaldı. Başta Germiyan ili olmak üzere birçok bölgeden hayli insan geldi. Kısa sürede mamur edildi. Birçok kilise camiye çevrildi. Toplanan halk "Cuma namazı kılalım ve bir kadı isteyelim" dedi. Halka imamlık eden Dursun Fakih adında aziz bir kişi vardı. Durumlarını ona anlattılar. Halkın isteklerini Osman Gazi'ye ileten Dursun Fakih size ne gerekiyorsa o şekilde hareket edin cevabım

aldı. Dursun Fakih, "Hanım sultandan izin gerektir" dedi. Osman Gazi, "...kendi kılıcımla aldığım, bu şehirde sultanın ne dahil vardır ki ondan izin alayım. Ona sultanlık veren Allah bana da gaza ile hanlık verdi" dedi. Bunun üzerine halk razı oldu. Kadılığa ve hatipliğe Dursun Fakih'i getirdiler. Karacahisar'da Cuma kılınp hutbe okundu ve bayram namazı burada kılındı. Bunun tarihi hicretin 699'nda (M. 28 Eylül 1299) vaki oldu" (Aşıkpaşazade, 1985, s. 27, 28).

Türk tarihinde hutbe okutmak bağımsızlık alametlerinden biridir. Osmanlı Devleti adına ilk hutbeyi Dursun Fakih okumuştur, bu nedenle kuruluş dönemindeki fakihlerin en önemli temsilcisidir. Dursun Fakih Osman Gazi'nin yakın arkadaşlarından biri olmuştur. Osman Gazi fethettiği toprakların İslami kurallara göre nasıl teşkilatlandırılacağını fakihlere ve ahilere sormuştur. Fethedilen topraklar üzerinde yeni kurulan Türkmen köylerindeki ahalinin yaşamlarını İslami kurallara göre düzenlemelerinde fakihlerin halk dilindeki söylenişleriyle fakı adı verilen köy imamlarının büyük rolü olmuştur. Anadolu Selçuklu ve beylikler döneminden beri köy, kasaba ve şehirlerde görev yapan fakılar kimi zaman verdikleri eserlerle kimi zaman ise yaptıkları sohbetlerle halk nezdinde etkili olmuşlardır. İslam fikhının esaslarına belirli ölçüde hâkim olan fakihler yukarıdan aşağıya doğru vezir, kadı, naib ve imam şeklinde sıralanmışlardır (İnalçık, 2009, s. 34-Şahin, 2022, s. 10). Günümüzde Anadolu'nun birçok bölgesinde "Fakılı" adını taşıyan yerleşim yerleri bulunmaktadır ki bu beldeler Osmanlı kuruluş yıllarının hatıralarını yansıtır.

5. Osmanlı Devleti'nde Örf Dair Uygulamalardan Bazı Örnekler

5.1. Ehl-i Örf Taifesi

Osmanlı Devleti'nde toplum, yönetenler (askeri) ve yönetilenler (reaya) olmak üzere iki kesime ayrılmıştır. Yönetenler de kendi aralarında ehl-i şer ve ehl-i örf olarak ikiye ayrılırdı. Ehl-i şer' kesimi kadı, müftü ve müderris gibi şer'î hukuk esaslarından sorumlu olan kimselerdi. Ehl-i örf ise devletin fiilî gücünü elinde tutup, nüfuzunu temsil eden, kethüda, sipahi, sancakbeyi ve beylerbeyi gibi daha çok kul kökenli devlet memurlarıydı (İpşirli, 1994, s. 519- Ünal, 2011, s. 219). Bu bağlamda örfün bir anlamı da yönetimdir. Yakın zamanlara kadar sıkıyönetim uygulamalarına örfi idare denmesinin sebebi budur.

Ehl-i örf, padişah otoritesinin temsilcisi sıfatıyla fermanlara konu olduğunda ehl-i örf taifesi olarak anılırdı. Ehl-i örf taifesi yürürlükte olan şer'î ve örfi her türlü kanunun uygulanması, vergilerin zamanında ve usulüne uygun olarak toplanması, asayişin temini vb. konulardan sorumluydular.

Kanun hilafına tutum ve davranış sergileyen kimseler kadı huzuruna chl-i örf marifetiyle çıkarılıyordu. Yargı yetkisi kadıda hükmün infazı ise chl-i örfteydi.

Ehl-i örf zümresi mutlak yetkilere sahip dokunulmaz kişiler değillerdi. Birtakım uygulamalarda kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettiklerinde ya da reayaya kötü davrandıklarında, merkezi otorite tarafından uyarılır, kürek, sürgün, kalebent hatta idam cezasına varan yaptırımlarla karşı karşıya kalabilirlerdi.

Ehl-i örf taifesiyle ilgili olmak üzere, onlardan şikâyeti dile getiren ve genellikle “...*nâm kimesneler südde-i sa’âdetime arzuhâl sunub, nâm kimesneler süddesa’âdetime geliüb, ...kadısı mektup gönderüb, ...Kasaba-i ahâlisi dergâh-ı muallama arz-ı hâl ediüb...*” şeklindeki giriş cümleleriyle başlayan reayanın şikâyetini dile getiren dilekçeler bulunmaktadır (Oğuzoğlu, 2000, s. 47). Örneğin, Bolu sancağına bağlı Akçaşehir (Akçakoca) ahalisinin İstanbul’a her yıl göndermeleri gereken odunların bir kısmını İstanbul ağasına bir kısmını ise Ambar-ı Amire’ye teslim etmiş olmalarına, hane-yi avarız ve nüzul vergilerini tam olarak ödemiş olmalarına rağmen chl-i örf taifesi tarafından kendilerinden ek akçe talep edilmişti. Bunun üzerine kaza halkı durumlarını dile getiren ve “*Devletlü, inayetlü, merhametlü, sultanım, hazretleri sağ olsun*” elkabı ile başlayan bir dilekçeyi padişaha sunmuşlardır (BOA. AE. SABH. I. 184/190-98).

5.2. Şühûdü’l-Hâl

Osmanlı Devleti’nde Tanzimat dönemine kadar her türlü anlaşmazlık şer’î mahkemelerde görülmüştür. Osmanlı öncesi de dahil olmak üzere şer’î mahkemelerde açıklık ilkesi geçerlidir. Mahkemelerin açık olarak yapıldığının şahitlerle belirlenmesi ilkesine her zaman dikkat edilmiştir. Mahkeme kayıtları olan şer’îyye sicillerindeki dava kayıtlarının sonunda görülen davaya şahitlik eden kimselerin adları, “şühûdü’l-hâl” başlığı altında sıralanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus şühûdü’l-hâl’de isimleri bulunan kimselerin davaya konu olan olayın değil, görülen davaya şahitlik yapmış olmalarıdır. Bir başka deyişle şühûdü’l-hâl davanın gözlemcisidir (Aydın, 2020, s. 179-184). Buna neden gerek duyulmuştur? Birincisi daha önce de belirttiğimiz gibi bu uygulama ile şer’î mahkemenin açıklık ilkesi yerine getirilmektedir. İkincisi ise, şühûdü’l-hâl’in üyeleri hâkimin kararına dayanak olacak bilgiye sahip kişilerin arasından seçilmiş olmasıdır. Bu husus bizim konumuz olan, töre/örf açısından da önemlidir, şühûdü’l-hâl’in yaşlı, deneyimli ve itibarlı üyeleri mahkemede “âdet-i kadîme”yi temsil ederler. Bu, basit bir “chl-i vukûf” olmanın ötesinde, gelenekleşmiş uygulamaların

tanıklığıdır (Taş, 2008, s. 38). Şühûdü'l-hâl üyeleri bilgi ve deneyimleriyle kimi zaman davanın görüldüğü mahallin örf ve adetleri hakkında yeterince bilgi sahibi olmayan kadıya, sağlıklı bilgiler aktarırlar ki bu uygulama adaletin tecelli etmesinde olumlu yönde katkı sunmuştur. Osmanlı Devleti'ndeki bu uygulama mahiyet itibarıyla farklı olsa da kimi araştırmacılar tarafından Batı (Anglo- Amerikan) hukukunda yer alan jüriye benzetilmekte ve bu şekilde takdim edilmektedir.

5.3. Ehl-i Hibre

Osmanlı mahkeme kayıtları olan şer'îyye sicillerinde ve cumhuriyetin ilk yıllarında kabul edilen usul kanunlarında sıklıkla karşılaştığımız ehl-i hibre kavramı; bilirkişi, bir işi en ince detaylarına kadar bilen, uzman anlamlarında kullanılmıştır (Şahintürk, 2023, s. 19). Aslında ehl-i hibre çoğu zaman birkaç kişiden oluşan bilirkişi heyeti niteliğindedir.

Ehl-i hibre Osmanlı döneminde daha çok loncalar ile ilgili uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Lonca üyeleri kendi aralarında mesleğin duayenlerinden saygın kimseleri ehl-i hibre olarak seçerdi. Seçim sonuçları kadı tarafından tasdik edilerek merkeze bildirilir, bu aşamalardan sonra kendilerine berat gönderilen ehl-i hibre görevine başlardı. Günümüzde kurumların veya esnaf birliklerinin kendileriyle ilgili işlerde bilirkişi atama uygulaması ender rastlanan durumlardır (Abacı, 2002, s. 77). Ehl-i hibre özellikle zanaat erbabı arasında çok çeşitli görevler ifa etmiştir.

Ehl-i hibrenin öncelikli görevi üretimde kalite kontrolünü sağlamasıdır. Buna ek olarak mesleğin üretim geleneklerine göre ifa edilip edilmediği de denetlenen konular arasındadır. Merkezin üretim uygulamaları ve bu konularda meydana gelen değişiklikler hakkında istediği bilgileri temin etmek ehl-i hibrenin görevleri arasındadır. Sultanın şehirdeki temsilcisi olan kadı bilgileri ehl-i hibre aracılığı temin ederdi. Ehl-i hibre, problemleri çözemediği takdirde merkezin yardımına müracaat edebilmektedir. Satış sonrası muhtemel anlaşmazlıkların çözümünde ehl-i hibre marifetiyle yerine getirilmiştir. Ehl-i hibre üstlendiği bütün bu görevlerle şehirde kadı ve muhtesib yardımcısı konumundadır (Abacı, 2002, s. 77-79).

5.4. Muslihûn

Arapça "sulh" kökünden türetilen "muslih" arabulucu kavramının çoğulu olan "muslihûn" Türkçeye arabulucular şeklinde çevrilebilir (lugatim.com/s/muslih). Osmanlı Devleti'nde kişiler arasında meydana gelen kimi anlaşmazlıklar mahkemeye intikal etmeden muslihûn müessesesi sayesinde çözüldü.

Osmanlı Devleti'nin teşvik ettiği bu arabuluculuk süreci için mahallelerde muslihun heyetleri oluşturulmuştur. Böylece davaların önemli bir bölümü mahkemeye intikal etmeden sulh yoluyla çözüme kavuşturulmuştur. Osmanlı Devleti'nde her zaman geleneğe değer verilmiştir. Bu geleneksel yapı içinde asıl olan toplumsal barışın teminidir. Elbette ki mahkeme adaleti tesis ederek haklıya hakkını vermektedir. Ancak tarafların ikna edilerek her birinin hakkına razı olarak barışması daha pratik sonuçlar doğurmaktadır. Devletin bu konudaki teşvik edici tutumu kadının dahi çoğu zaman hâkim rolünü bırakıp muslihûn rolünü ön plana çıkarması muslihun müessesine verilen önemi göstermektedir (Türkmenoğlu ve Gökli, 2020, s. 151).

Osmanlı hukuk sisteminde yer alan muslihûn uygulaması davalardaki fonksiyonları, mahkemelerin iş yükünü azaltma işlevleri, varılan sonucun taraflarının haklarını temin gayesiyle mahkeme kayıtlarına geçirilmesi, çok çeşitli anlaşmazlıklarda uygulanmış olması gibi birçok yönüyle günümüzdeki arabuluculuk anlayışına bir hayli benzemektedir (Atar, A. 2023, s. 832-835). Osmanlı mahkeme kayıtlarında çok sayıda arabuluculuk kayıtlarına rastlanmış olması muslihûn uygulamalarının yoğun olarak kullanıldığını göstermektedir.

Sonuç

Töre, esasları Türk milleti tarafından belirlenen hayata dair uygulamaların bütünüdür. Töreye ait değerler, İslam öncesi Türk tarihi döneminden başlayarak, İslami dönemde örf adı altında devam edip günümüze kadar ulaşmıştır.

Töreye Türk tarihinin herhangi bir evresinde yaşanmış ve geçerliliğini yitirmiş değerler olarak bakılmamalıdır. Töre tek bir kelimeyle tanımlamak istenseydi sanırım buna en uygun kelime “tecrübe” olurdu. Tecrübe karşılaşılan çeşitli olaylardan elde edilen görgü, olayların insana kazandırdığı olgunluk, geçmişten ders alıp daha az hata yapmak demektir. Şu hâlde sosyal bilimlerde yer alan her bir uğraş alanı, derinlemesine araştırmalar yapıp töreye dair bilgilerimizi ve literatürümüzü genişletmelidir. Daha sonra bu değerleri devlet hayatından günlük yaşamımıza kadar hayatın her alanına dâhil etmeliyiz, bir başka deyişle törelî yaşamalıyız. Peki bu nasıl gerçekleştirilecektir. Bunun tek bir yolu vardır, törelî bir nesil yetiştirmek. Okul öncesinden başlayarak eğitim hayatımızın her safhasına ait törelî müfredatlar hazırlayıp, törelî öğretmenler nezaretinde çocuklarımızı ve gençlerimizi yetiştirmeliyiz. Anadolu'da kadınlara “Törlü törelî” erkeklere “Törelî delikanlı” denir. Törlü törelî kadınlara ve törelî delikanlılara saygı duyulur, onlara gıpta edilir, herkese örnek gösterilirler. Çocuklarımızı ve

gençlerimizi cep telefonlarından, tabletlerden ve sosyal medyanın olumsuz etkilerinden törlü töreli anne ve babalarımız kurtaracak töreli aile yeniden tesis edilecektir. “Yusuf Has Hacib’in Kutadgu Bilig” adlı eseri Yunus Emre, Mevlana Celalettin Rumi, Hacı Bektaş Veli ve benzerlerinin eserleri müfredatımızda ders olarak yerini almalıdır. Bizi 11-13. yüzyıllara mı götüreceksiniz diyenler olacaktır, onlara ilgili değerlerimizin eserlerini okumalarını ve bugüne uyarlamalarını tavsiye edeceğiz. Elbette bu kolay olmayacaktır. Her şeyden önce birçok konuda Türk milletine pranga olan bir zihniyet yeniden muhalefet edecektir. “Hangi çağda yaşıyoruz?”, türünden söylemler, basında ve sosyal medyada fazlasıyla yerini alacaktır. Nereden bilsinler bu satırların yazarının ve töreli düşünceye sahip yoldaşlarının Türk devletinin ilerlemesi ve kalkınması yönündeki arzu, istek, heyecan, gayret ve amaçlarının kendi düşüncelerinin kat be kat üstünde olduğunu? Kavga etmeden ortamı germeden, “22.6.2012 tarih ve 28331 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu’nun” metinde yer verdiğimiz Osmanlıdaki “Muslihûn” uygulamasının günümüze uyarlanmış şekli olduğunu ve ilgili kanunun mahkemelerimizdeki dosya yükünü hatırı sayılır bir şekilde azalttığını anlatacağız. Buna ek olarak yine benzer bir şekilde metinde yer verdiğimiz, Ehl-i Hibre (bilirkişi)⁴ uygulamasına ülkemizde özellikle iş dünyasında ne denli ihtiyaç duyduğumuzu dile getirerek sanayi esnafi, mobilyacı, boyacı ve yapı ustaları ile yaşadıkları /yaşadığımız sorunları bir bir anlatacağız.

Töreli anlayış geçmişten yeniden ihya etmek değildir. Geçmişteki tecrübeden ilham alıp günümüze uyarlayarak problemlerin üstesinden gelmektir. İslam öncesinde gördüğümüz “*Cihanşümül Devlet Anlayışı*”, İslami dönemde gördüğümüz “*İlâ-yi kelimetullah/ Nizâm-ı Âlem*” günümüzün “*Muassır Medeniyetlerinin Üstü*” düşüncesidir. Bu düşüncenin temel dayanağı ise adalettir. Töreli düşünceye sahip olanlar bunu bilir buna inanır ve bu yolda gayret ederler. Sonuç olarak, Âşık Yaşar Reyhani’yi rahmetle anarak onun başlangıçta belirttiğimiz dizelerini çağrımıza tercüman kılıp, bütün insanlarımıza sesleniyoruz:

“*Bu yurda bir umut getirmek için*

Töre gör, töre al, törelen de gel,”

4 Bizim burada kastettiğimiz günümüzde gerekli durumlarda mahkemenin atadığı bilirkişi değildir. Bunun yanında, esnafın kendi içinde oluşturduğu ve kendi meslek dalını denetleyen ve sorunları çözen bilirkişidir.

KAYNAKÇA

- Abacı, N. (2002), Osmanlı Dönemi Bilirkişilik Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma, *U.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 3, 75-84.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2020). Eski Türklerde Kut ve Töre Bağlamında Hükümranlığın Hududları. *Tarih Dergisi - Turkish Journal of History*, 71- 1, 29-50.
- Arat. R. R. (1979). *Kutadgu Bilig I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arat. R. R. (1991). *Kutadgu Bilig II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aşıkpaşaoğlu, (1985). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Hazırlayan: H. Nihal Atsız, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Atar, A. (2023). Şer'îyye Sicilleri Işığında Osmanlı'da Arabuluculuk Uygulamaları: Muslihûn'un Ticari Davalardaki Rollerini, *Türk Hukuk Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 25-27 Ekim 2021. 829-850.
- Aydın, M. A. (2020). *Osmanlı Hukuku Devlet-i Aliyye'nin Temeli*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Aydın, M. A. (2023). *Osmanlı Hukukuna Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Başer, S. (1990). *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşiv. (BOA). *Ali Emiri Abdülhamid (AE. SABH. I.)*, 184/190-98 (H. 03 Muharrem 1202/M. 15 Ekim 1787).
- Dağlar, A. (2022). Edebî Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı. Erdem Can Öztürk ve Mahmud Esad Erkaya (Ed.), *İslara Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022) Bildiriler Kitabı (s. 100-115)*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları.
- Ergin, M. (1991). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Eröz, M. (1972). Töre. *Töre*, 13, 6-10.
- Genç, M. (2010). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Halaçoğlu, Y. (1991). *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnalcık, H. (1964). Töre. *İslam Ansiklopedisi*, 9. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 480.
- İnalcık, H. (2009). *Devlet-i Aliyye I*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- İnalcık, H. (2020). *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi I*, İstanbul: Kronik.
- İpşirli, M. (1994). Ehl-i Örf, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10, İstanbul: TDV Yayınları. 519, 520.
- Kafesoğlu, İ. (1983). *Türk Millî Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kaplan, M. (1986). *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Köprülü M. F. (1972). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara: Atay Kültür Yayınları.
- Köprülü M. F. (1983). *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Köprülü M. F. (1986). *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ankara: Ötüken Yayınevi.
- Ocak, A. (2023), *Tarihi Hakikatler Selçuklular Dönemi*. Konya: Çizgi Yayınları.
- Oğuzoğlu, Y. (2000), *Osmanlı Devlet Teşkilatı*, İstanbul: Eren Yayınları.
- Öz M. ve Turan, N. (Ed.) (2018). *Osmanlı Merkez ve Taşra Teşkilatı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Pamir, A. (2009). Orta-Asya Türk Hukukunda “Töre” Kavramı. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 58 (2), s. 359-375.
- Şahin, H. (2022). *Dervişler Fakihler Gaziler Erken Osmanlı Döneminde Dini Zümreler (1300-1400)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Şahintürk, F. (2023). *Cumhuriyet Döneminde Ehl-i Vukuf (Bilirkişilik) Kurumunu 1927-2016*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Taş, H. (2008), Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühüdü'l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir, *Bilgi*, 44, 25-42.
- Turan, O. (1980). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- Türkmenoğlu M. A. ve Göklü D. (2020) Osmanlı Klasik Döneminde Arabuluculuk, Uzlaşma ve Muslihün'un Konumu, *International Online Conference on Social Sciences Researches*, 150-166.
- Uğurlu, S.-Yılmaz, K. (2011) Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre'den Örf'e Değişim”, *Turkish Studies*, 6/2, 949-972.
- Ünal, M. A. (2011) *Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- Yağlı, A. R. (2016.) *Timur Tüzükatı Bozkıran Töresi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Yurdagür, M. (2000) İ'lâ-yi Kelimetullah TDV İslâm Ansiklopedisi, 22, İstanbul: TDV Yayınları. 62, 63.
- lugatim.com (Erişim: 15.01.2025).
- sozluk.gov.tr (Erişim: 15. 01.2025).

Yönetim Disiplinine Törel Bakış

Özgür Çark¹

ÖZ

Hilkat tezgahında halk edilmiş varlıklar aleminin fitrat ve tabiatına uyumlu olan ve bu uyumu sürdürme çabasını ifade eden yasalar bütününe törel anlayış denmektedir. Fitrat ve tabiatın sürdürülebilirliğini ve uygunluğunu gözetmeyen anlayışlara ise türedi anlayışlar denebilir. Hatta öyle ki dünya insanlık tarihi törel anlayış ile türedi anlayışların geriliminden doğan çatışmaların tarihidir denilebilir. Bu gerilim ve çatışmalı ortamın biri de yönetim ve organizasyon bilimi özelinde tüm sosyal bilimlerde görülmektedir. Bu çalışmada türedi anlayışlar ortaya konularak törel yönetim anlayışının fikri zeminine dair bir giriş yapılması amaçlanmıştır.

Sınırlı kaynakların sınırsız ihtiyaçları gidermek için bilinçli ve sistematik olarak idare ve sevk edilmesini, bu idare ve sevk eyleminde kaynak ve ihtiyaçların etkili şekilde planlanması, örgütlenmesi, yönlendirilmesi, koordine ve kontrol edilmesindeki iş, eylem ve kurallar bütünü olarak özetleyebileceğimiz yönetim, insanlıkla yaşıt bir kavramdır. Kavram olarak insanla yaşıt olsa da özellikle Batılı eserler, yönetimin bir disiplin olarak sanayi devrimleri sonrasında çalışıldığını ifade etmektedir. Bu ifade yönetim alanında XVIII-XIX. yy. öncesi çalışmaları “bilimsel dönem öncesi” olarak sınıflandırmak suretiyle bu dönemden önceki çalışmaların bilimsel olmadığını ima etmektedir. Oysa bilim tarihi bir bütündür ve bilimsel birikim birbirinin devamı niteliğinde yürütülen çalışmaların bir sonucudur.

Bu nedenle bilineniyle beş bin yıllık, bilinmeyiyle insanlıkla yaşıt bir medeniyetin kendine has “törel yönetim” anlayışının bugünkü sorunlu ve yanlış yaklaşımda görmezden gelinmesine bilimsel nedenler gerekçe gösterilerek itiraz edilmiştir. Bu doğrultuda bu çalışmada, alan yazın da dikkate alınarak haz ve kâr maksimizasyonunu önceleyen “liberalizm” ve devamında “neo-liberalizm” sistemi ve o sistemin devamını temin ile vazifeli bir vasıta haline dönüştürülen mevcut “yönetim bilimi” ve “yönetim kavramı” anlayışı ile ilgili bilimsellik sınıflaması ve uygulamalarına dair bir tartışma yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Liberalizm, Neo-Liberalizm, Törel Yönetim, Yönetim.

1 Doç. Dr., Bolu AİBÜ, Bolu MYO, Yönetim ve Organizasyon Bl. ozgurcark@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4881-0542>

*Ol cevânmerde n'ola ehl-i fütüvvet der isem
Varım bezl etmede Rûm'un Abî Evrân'ıdır
(Hayâlî)*

Giriş

Yönetim insanlıkla yaşıt kadim bir kavramdır. Yönetim kavramı; bilinçli olarak bir ortak amacı gerçekleştirmek gayesiyle bir araya gelmiş topluluğun ortak hedef ve amaçlarını gerçekleştirmek için emek, sermaye, hammadde, araç ve gereç gibi sınırlı kaynakların etkin ve verimli olarak idare edilmesi, yönetilmesi şeklinde genel olarak özetlenebilir. Tanımın ihtiva ettiği anlamdan da anlaşılacağı üzere yönetimin ilk insan topluluklarından bu yana dünya sahnesine çıkmış bir olgu olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Yönetim kavramı her ne kadar insanlıkla yaşıt bir kavram olsa da Batı dünyasının bu kavrama yaklaşımındaki eğilim tıpkı diğer pek çok sosyal bilim dalında sergilediği eğilime benzerdir. Batılı kaynaklar incelendiğinde pek çok sosyal disiplin sahasının tasnifinde sanayi devrimlerinin ve pozitivizm akımının milat kabul edildiği görülmektedir. Bu kabulde sanayi devrimi öncesi ya da XVIII. yüzyıl öncesi “bilimsel öncesi dönem” olarak tasnif edilirken, sanayi devrimi sonrası dönem ise “bilimsel dönem” olarak tasnif edilmektedir. Yani sanayi devrimi öncesi dönemde yapılmış çalışmalar “bilimsel öncesi” döneme ait çalışmalar, sanayi devrimi sonrası yapılmış çalışmalar ise “bilimsel dönem” çalışmaları olarak tasnif ve tanzim edilmektedir. Bilim tarihi içinde bu tasnif sorunlu hatta art niyetli bir tasniftir.

Bu çalışmada yönetim kavramına Batı dünyasının bu ön yargılı bakış ve tasnifinin aksine bir bütün olarak bakılacak, “tarih ve bilimsel birikim bir bütün olarak incelenmeli” anlayışı doğrultusunda kadim ve güncel kaynaklardan hareketle yönetim kavramı incelenerek, günümüze kadar insanın ve eşyanın yaratılış ve tabiatına uygun, ahlaki ve doğru olan yani törelî yönetim anlayışına bir giriş ihdas edilmeye çalışılacaktır.

Bu doğrultuda öncelikle başta sosyal bilimler ve onun özelinde yönetim sahasında Batılı bakış açısı ile yapılan “bilimsel öncesi dönem” ve “bilimsel dönem” tasnifi tartışılmış, sonrasında geleneği olmayanın geleceği de olmaz şiarıyla mevcut yönetim anlayışı ve sorunları irdelenmiş, akabinde “cihanşümul yönetim” anlayışını en güzel şekilde yansıttığı düşünülen “törelî yönetim” anlayışına bir giriş niteliğinde değinilmiş ve törelî yönetim ile ilgili gelecek çalışmalara bir zemin hazırlanmaya çalışılmıştır.

Yönetim kavramına törelî bakış açısıyla genel hatlarıyla yapılan bu girişin ardından, önümüzdeki çalışmalarda yönetimin işlevleri, ilkeleri ve insan kaynakları yönetimi, kaynak yönetimi, stratejik yönetim gibi alt konuların da

aynı bakış açısıyla daha detaylı olarak çalışılması hedeflenmektedir. Böylelikle sosyal fenomen etkisinin de göz önünde bulundurulduğu İslam dünyasının ve Müslüman'ın tabiatına daha uygun sürdürülebilir bir yönetim anlayışının neşvünemâ bulacağına inanılmaktadır. Merhum bilge lider İzzetbegoviç (2010, s. 100), İslam alemini “dünyanın çok milletli duygusal ama organize edilmemiş topluluğu” olarak tanımlamaktadır. Bu çalışma çok milletli bu duygusal topluluğun ancak böyle bir töreli anlayış dairesinde yeniden organize edilebileceği inancı ile ele alınmıştır. Dün Sina’da, sonrasında Balkanlar’da bugün Filistin’de, Doğu Türkistan’da yaşanan zulüm ve esaretin tüm fert ve müesseseleri ile birlikte manevi bağımsızlık ve kurtuluşa kavuşmasının tıpkı tarihte olduğu gibi ancak bu töreli anlayış ile olacağı değerlendirilmektedir.

1. Bilimsellik Algısı

Bugün modern veya post-modern bilim dünyasında tüm bilimsel çaba ve çalışmaların Batı merkezli olduğu algısı dayatılmaktadır. Özellikle modernist aydınlar son üç asırdır kendi değer ve kutsallarının inkârı ile özdeşleştirdikleri bu yanılısamayı yegâne hakikat olarak kamuoyuna kabullendirmeye çalışmaktadırlar. Bilge lider merhum İzzetbegoviç (2010, s. 26), İslam dünyasındaki reformistleri eleştirerek, onların kadim değerleri yeni koşullara adapte etmede başarısız olduklarını, bunun yerine, halkın kutsal değerlerini alaya alarak ve sahte idealler dayatarak toplumsal dokuyu zedelediklerini, bu tutumun, derin yaralar açtığını ve milletleri zayıflatarak hasta bir millet haline getirdiğini ifade etmiştir. Bu reformistler akademik ve bilimsel yazın gibi aygıtlar üzerinden Batı ve pozitivist bilimin yegâne bilim olduğunu, kamuoyuna bu şekilde sunmaktadır. Oysa bu çok da sağlıklı ve bilimsel bir yaklaşım değildir. Çünkü bilim bir birikimdir. Tüm dünya insanlığının kolektif aklının bir birikimi ve tezahürüdür. Evet göreceli olarak bazı milletlerin bu birikime daha fazla, bazılarının daha az katkısı olmuş olabilir. Fakat bu durum bilim tarihi içerisinde bilimsel çaba ve çalışmaların bir bütün ve birbirinin devamı olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bilim tarihçisi merhum Prof. Dr. Fuat Sezgin hocanın 17 ciltlik İslam Bilim Tarihi külliyyatından hareketle Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından derlenen beş ciltlik İslam’da Bilim ve Teknik adlı eserinin ön sözünde bu durum Fransız şarkiyatçı Reinaud’dan yapılan şu alıntı ile ifade edilmiştir:

“(...) Rastlantı, tekniklerin ve sanatların ilerlemesinde çok büyük bir rol oynamaz. İnsanlık bütün keşiflerinde istikrarlı bir şekilde ileriye doğru, birdenbire bir sıçrayışla değil, adım adım hareket eder. Her zaman aynı hızla ilerlemez, fakat hareket süreğendir. İnsan icat etmez, sonuçlar

çkarır. Mesela insan bilgisinin bir alanını ele alalım: Bu alanın tarihi, yani ilerleme tarihi, aralıksız bir zincir oluşturur. Olgular tarihi bize bu zincirin parçalarını verir ve bizim görevimiz, kaybolan halkaları her bir parçayı bir diğerine eklemek için yeniden bulmaktır” (Sezgin, 2007, s. XI).

Burada da ifade edildiği gibi bilimsel birikim birbirinin devamı niteliğindeki parçaların oluşturduğu bir bütündür.

Bilimlerin tasnifi, çok eski dönemlerden bu yana hem Batılı hem Doğulu bilim insanları tarafından uzun yıllar üzerinde düşünülmüş ve çalışmalar yapılmış bir alandır. Batılı kaynakların iktisadi ve idari bilimlerde “bilimsel öncesi dönem” ve “bilimsel dönem” sorunlu tasnifinin özellikle pozitivism akımı sonrasında tercih edildiği dikkat çekmektedir. Ama bu tercihin bilimsellikten ziyade algıya dayalı ideolojik bir refleks olduğu ortadadır. Kökleri eski Yunan’a ve III. yy. düşünürü Sextus Empiricus’a kadar dayandırılan pozitivism Augusto Comte tarafından bir disiplin haline getirilmiş olup “Comte Dini” olarak da anılmaktadır (Ballıkaya, 2015, s. 88). Bunda Augusto Comte (2009)’un bilim tarihini teolojik, metafizik ve pozitivist dönem olarak üç aşamalı sınıflandırmasının etkisi görülmektedir. O halde mevcut tasnifin “bilimsel öncesi dönem” yerine “pozitivism öncesi dönem” olarak ifade edilmesi çok daha doğru ve yerinde olacaktır. Fakat burada önemli bir nokta daha bulunmaktadır. O da şudur; evet belki Batı tarihi açısından bu durum böyle olabilir yani orta çağda batıda gözlem, deney gibi bilimsel çabalar yok veya yok denecek kadar az olabilir ama bu durum tüm toplumlara teşmil edilemez. Dolayısıyla bu tasnif tüm toplumlar için geçerli ve aynı olamaz. Zira İslam coğrafyasının deney ve gözleme dayalı bilimsel çalışmalarının en üst düzeyde olduğu bir dönemdir bu dönem. Pek tabii Avrupa Rönesans’ına da ilham olmuş bir dönemdir bu dönem.

On dokuzuncu yüzyıl disiplini “pozitivism” ve dolayısıyla “pozitivist bir bilim tarihi” üzerine kurgulanmıştır (Anlı, 2015, s. 114). Pozitivism; epistemoloji, bilim felsefesi ve bilim tarihi içinde değerlendirmeye alınacak ve bir bilimsel yöntem olarak artıları ve eksileri ile inkârı mümkün olmayan ve inkârı da gerekli olmayan bir kavramdır. Bu çalışmada da böyle bir amaç güdülmektedir. İtiraz; doğrudan pozitivismin kendisine olmayıp, pozitivismin yegâne bilim ölçüsü olarak dayatılmasına ve bu ölçüden iktibasla pozitivism öncesinin “bilimsel öncesi” pozitivismden itibaren geçen dönemin de “bilimsel dönem” olarak tasnif edilmesinedir.

Bilimlerin tasnifi konusunda Ebülfez Elçibey tarafından yazılan ve Kemaloğlu tarafından Türkiye Türkçesine aktarılan makalede (2014), bilim tarihi ve bilim tasnifi ile ilgili olarak “bilim tarihi insanlık tefekkürü tarihi”

dolayısıyla “bilimin başlamasıyla da tasnifi başlamıştır” ve buradan hareketle “bilimin tasnifinin tarihi beşer düşüncesinin tarihi kadar eskidir” denilerek, bu birikimin başlangıç çabalarına Babil ve Sümerlerde rastlanmasına rağmen bilim tarihine hakim mevcut tasavvurların başlangıcı olarak Yunan filozoflarının kabul edilmesi tutarlı bulunmamaktadır. Bu sınıflandırmadaki mevcut tutarsız durum hakkındaki fikrine Elçibey (2014), Rus bilim adamı Yerşov’un *“bilim, gerçek bilim insanı için kendi bin yıllık tarihiyle ebedi canlı yaşam sürecidir. Bu süreçten tek şahsiyeti bile çıkarırsan, tüm ‘bilim binası’ çöker.”* (s. 77) cümlesini örnek gösterir

Batı merkezli bilim tarihi tasnifine göre XVIII-XIX. yüzyıl öncesi yapılmış çalışmalar için bilimsel değildir, bilimsel olanlar için ise XVIII-XIX. yüzyıldan sonra yapılan çalışmalardır gibi bir anlam çıkmaktadır ki bu anlam sorunlu ve haddi aşan bir anlamdır. Aliya İzzetbegoviç (2010, ss. 94-95) bu durumu içtimai gelişimi göstermek için yapılan şemaların oldukça göreceli olduğu ve gerçek durumu yansıtmadığını belirterek, XVIII ve XIX. yy.’lar için Avrupalı mütefekkirlerin bu kategorik anlatımına itiraz etmiştir. Devamında; aslında bir rejimin toplum üzerindeki etkisinin zenginliklerin kolektif çalışma ile organize edilmesi veya doğrudan çalışmadan elde edilmesine bağlı olması gerekirken bu Avrupalı hayali determinizminin, düşüncelerin yayılmasına destek olan psikolojik bir vasıta olarak nesillerin vicdanlarını baskı altına aldığını ifade etmiştir. Bu açıklamalar “bilimsel öncesi dönem” ve “bilimsel dönem” tasnifinin hem bilim ahlakı açısından hem de bilimsel yöntem olarak sorunlu bir tasnif olduğunu ortaya koymaktadır. Daha da öte, böyle bir tasnif yaklaşımı, sanayi devrimi öncesinde yapılan ontolojik, epistemolojik ve dahi fen bilimlerindeki tüm bilimsel çabaları, keşifleri, buluşları, icatları hepsini toptan tahfif ve tahkir eden, iyi niyetten vareste bir yaklaşımdır.

Bu sınıflandırma ile birlikte XVIII. yy. öncesinde özellikle doğu toplumlarında bilim dünyasında çığır açmış, devrim niteliğindeki bilimsel eserlere dahi doğrudan bilimsel değildir denilemediği için, bilimsel değildir demek yerine “bilimsel öncesi dönem” isimlendirmesi ile bir tasnif yapmak suretiyle akıllara, dimağlara bilimsel olmadığı şeklinde bir mana zerk edilmiş olmaktadır. Bu nedenle bilimsel çalışmaların “bilimsel öncesi” veya “sonrası” şeklinde tasnifi çok da iyi niyetle açıklanabilecek bir tasnif değildir. En basit örnek ile bugün dahi yeni yeni sırların ve derin bilginin izlerinin keşfedildiği Mısır piramitlerinin inşasında büyük bir organizasyon, emek yani iş gücü ve insan kaynağı yönetimi olmaması mümkün müdür? Devlet-i Aliye veya öncesinde Roma’nın şu anki iletişim vasıtaları olmadan merkezi ve taşra teşkilatlanmasını, koordinasyon ve yönetimini kısaca organizasyonunu hangi ilkeler doğrultusunda yürüttüğünü izah, yönetim disiplinine temas etmeden mümkün müdür? Bu haliyle, günümüz tıp, astroloji, matematik, fizik,

yönetim disiplinlerinin temelini atıldığı VIII. yy ve XVIII. yy arasındaki çaba ve çalışmalar yok mu sayılacaktır? Yoksa tüm bu çalışmalar bilim dışı mı kabul edilecektir? Bu sorular daha da çoğaltılabilir ama bu suallere verilen cevap hep aynı olacaktır. Tabii ki bilimsel alanların temelini atıldığı bir dönemi veya dönemleri bilimsel kabul etmemenin izahı mümkün değildir.

Merhum Salih Zeki Bey (1864-1921)'in dört cilt olarak tasarlanan ama ilk iki cildi basılabilen “Asar-ı Bakiye” eseri, Merhum Adnan Adıvar (1882-1955)'in “La Science chez les Turcs Ottomans (Osmanlı Türklerinde İlim)” adlı eseri, merhum Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı (1913-1993)'nin kaleme aldığı “İslam Dünyasında Bilim ve Eğitim Kurumları ve İslam Dünyası'nda Gözlemleri” adlı eserleri, Sayılı'nın talebeleri merhum Prof. Dr. Sevim Tekeli (1924-2019)'nin “Nasîrüddîn, Takiyüddîn” hakkındaki çalışmaları ve bilim ve tıp tarihi ile doğa bilimleri alanındaki eserleri ile Prof. Dr. Esin Kahya'nın çabaları ve yine merhum Prof. Dr. Fuat Sezgin (1924-2018) tarafından bir ömür vakfedilerek hazırlanan on yedi ciltlik “İslam'da Bilim ve Teknik eserleri” (Unat, 2021). Bütün bu eserler, bütün bu çabalar boşuna mıydı o zaman? Pek tabii bu büyük araştırmacılardan önceki yapılan çalışma ve çabalar gibi bu kıymetli çaba ve eserler de boşuna değildir. Bu eserler, muhtevaları itibarıyla bir bakıma Batı merkezli bilim tarihi ve bilim felsefesinin hâkim anlayışı, XIX. yy pozitivism hegemonyasına mütevazî bir itiraz niteliğindedir.

Hülasa, bu bölümün temel gayelerinden biri de benzer bir yaklaşım ile ele alınan yönetim biliminin ve bu bilim için geçerli olan Batı tandanslı mevcut tasnifin, tutarsız durumunu ifade etmek ve akabinde kadim kaynaklardan hareketle “törelî yönetim” anlayışının üstünü örtmeye çalışan bu sorunlu anlayışların tutarsızlığını izah etmektir. Bu nedenle bölümün belirlenmiş sınırlarına riayet edebilmek maksadıyla temel amaca matuf olarak yönetim konusuna geçiş yapıp, bilimsel tasnif konusu ile ilgili meramımızı yeterince ifade etmiş olarak bilimsellik algısı mevzusunu burada nihayete erdirmekte fayda vardır.

2. Günümüz Yönetim Anlayışı

Sosyal bilimler alanındaki “bilimsel dönem” tasnifi eğilimi “yönetim bilimi” için de benzer şekildedir. Yönetim alanındaki kaynaklar incelendiğinde sanayi devrimi öncesi ya da XVIII. yüzyıl öncesi dönem yönetim alanında yapılan çalışmaların tümü “bilimsel öncesi dönem” başlığı altında ele alınırken, sanayi devrimi ile birlikte yönetim alanında yürütülen çalışmaların “bilimsel dönem” başlığı altında “klasik dönem”, “neo-klasik dönem”, “modern dönem” ve “post-modern dönem” olarak sınıflandırıldığı görülmektedir.

Yönetim bilimi iktisadi idari bilimler alanı içinde yer alan iktisat, psikoloji, sosyoloji, tarih, felsefe ve hukuk gibi bilim dalları ile de yakın ilişki içinde olan alanlararası bir konumda yer almaktadır. Hatta yönetim ve organizasyon biliminin kendine has kavram ve tanımları ile dil ve edebiyat ile dahi ilişkisi bulunmaktadır. Pek tabii bu ilişkilerin bazıları çok kuvvetli iken bazılarının ise daha düşük olması bilim dallarının konumu gereği normaldir.

Chevallier ve Lochack'dan Atay'ın Türkçeye tercüme ettiği makale (1988), yönetim biliminin konusunu diğer bilimler ile olan ilişkileri üzerinden açıklamaktadır. Bu çalışmaya göre aygıt olarak yönetim; idari ve hukuki kuralları açısından idare hukukuyla, oluşum süreci açısından tarihle, araçlar açısından ekonomiyle, gayeler açısından felsefeyle ilişkili olup, yönetenler açısından yönetim; bireyler açısından psikolojiyle, toplumsal veriler açısından sosyolojiyle ve dil açısından yönetime uygulanan dil ile ilişkilidir. Ayrıca bu çalışma yönetim bilimine tümel yaklaşımları; kurumsal yaklaşım, ekonomik yaklaşım ve örgütsel yaklaşım olarak da tasnif etmektedir.

Bu ve benzer bilimler ile konumu gereği olan ilgi ve ilişkisi nedeniyle yönetim kavramının da gelişiminin bu bilimlerin paralelinde gerçekleşmesi pek tabiidir. Dolayısıyla yönetim kavramı, bilim tarihi ile yani insanlık gelişimi tarihi ile yakından ilgili bir kavramdır. Yani yönetim için insanlıkla yaşıt bir uğraş demek çok da abartılı bir söylem ya da ifade olmayacaktır. O halde bu çalışmanın önceki kısımlarında ifade edildiği üzere bilim tarihi eğer bir insanlık tarihi ise bu doğrultuda insanlık ile yaşıt kabul edebileceğimiz yönetim kavramının ve biliminin töreli bir rotada aranabilmesi için “bilimsel öncesi dönem” ve “bilimsel dönem” şeklindeki Batı merkezli tasnif sultasından kurtarılarak ele alınması doğru bir başlangıç noktası olacaktır.

Bu bölüm ile arzulanan gaye yönetimle ilgili insanlık tarihinin başlangıcından bugüne kadar uzanan yönetim anlayışını ve bu anlayışın tarihi serüvenini kırılımları ile birlikte takip edebilmektir. Bu sayede hakiki bilimin temel arzularından biri olan hakikate yani hikmete ulaşma gayesi ile tarihten günümüze mevcut insan, sermaye, doğa gibi kaynakların ve ihtiyaçların yönetimi ile ilgili yani yönetim ile ilgili bir tartışma yürütmek ve akabinde töreli bir yönetim anlayışı önermek mümkün olabilecektir.

Burada önemli bir hususu belirtmekte fayda var. O da bu önerinin tıpkı liberalizme alternatif olarak önerilen sosyalizm veya komünizm ya da diğer “-izmler” gibi bir alternatif model önerisi olmadığı hususudur. Çünkü vaadi, kamusal imkân çeşitliği üzerinden müreffeh bir topluma ulaşma olan sosyalizm de, vaadi ferdiyetçi fırsat çeşitliği üzerinden müreffeh bir topluma ulaşma olan liberalizm de vaadini gerçekleştirememiş iki ekonomik modeldir. Bunlardan liberalizm insanın nefsinin semirtip, rasyonel aklı ile onu materyalist

bir vahşiyeye dönüştürürken, sosyalizm ise onun fert yönünü görmezden gelip, onu neredeyse eşya ile bir saymış, onun mülk edinme doğasını ve iştiyakını görmezden gelmiştir (Karakoç, 2013). Dolayısıyla birbirine ikame olarak gösterilen bu iki model gibi bir alternatif model önerisi yapmak bu çalışmanın amaçları arasında bulunmamaktadır. Nitekim gelinen noktada hantal sosyalizm, kısıyıcı liberalizm karşısında doğudaki egemen konumunu kaybettiği için bugün sadece romantik bir malzeme olarak işlenegelmektedir. Yani dünya üzerinde halen tedavülde olan anlayış neo – liberalizm olup, bu çalışmadaki itiraz hâkim anlayış olarak karşımızda duran neo – liberalizm ve ilkeleri ile onun kucagında semiren haz ve kâr merkezli “yönetim” anlayışına olacaktır.

Törelî yönetim anlayışını ifade etmeye giden yolda döşenen ilk taşlardan biri sayılabilecek bu çalışmada yükseltelen iki önemli itiraz bulunmaktadır. İlk itiraz; mevcut ekonomik nizamın kucagında bencil, konformist ve kendinden başkasını düşünmeyen bir hüviyetle büyüyen homo-economicusa yani bu hazcı ve pragmatist insan modeline, ikinci itiraz ise; milletlerarası toplumsal istikrarsızlığın en önemli nedenlerinden biri olan tüm mevcut sınırlı kaynakları yönetmedeki mevcut kâr endeksli yönetim anlayışınadır. İnsan yerine eşya ve tüketimi önceleyen, herkese yetecek imkanları kıt kaynaklar olarak tanımlayan, muhtaçlığımızı ise sınırsız ihtiyaçlar üzerinden betimleyerek tüketim esaretine dönüştüren bir ekonomik anlayışın idamesine araç edilen yönetim anlayışına ve onun modern ve post – modern türev uzantı ve yorumlarına bir itirazdır. Yoksa bu çalışmanın amacı, bu kadük anlayış ve yaklaşımlara stepne olacak bir alternatif önerisi geliştirmek değildir. Aksine, bu teklif; üzeri türedi anlayışlarla örtülen küllenen, asılın, hakiki olanın, insani ve irfâni olanın yani makul ve itidalli olanın yeniden tedâvülü ve tekâmülü çabasıdır. Bu çalışma da bu çabanın müspet neticelerinin belki bugün değil ama yarın neşvünema bulacağına, beşeriyetin bu hakîkî, medenî, irfâni ve insânî yönetim anlayışına yani törelî yönetim anlayışına rücû edeceğine duyulan eksiksiz bir inanç ile ele alınmıştır. Bu inanç ve umutla günümüzün yönetim anlayışına ve bu anlayıştan kaynaklanan mevcut sorunlara değinmekte yarar vardır.

2.1. İtidal ve Makulün Yerine Kâr ve Haz Maksimizasyonu

Yönetim, en yalın ve genel ifadesi ile planlanmış amaç ve hedefleri gerçekleştirmek amacıyla sınırlı kaynakların örgütlenmesi, yönlendirilmesi ve koordine edilmesi ve devamında da denetlenmesi şeklinde açıklanabilir (Eren, 2011, ss. 3-5). Bu açıklama doğrultusunda sınırlı kaynaklardan olan emeğin yani insanın planlar doğrultusunda örgütlenmesi, yönlendirilmesi, koordine edilmesi ve denetlenmesi nasıl bir yönetim faaliyeti ise bir başka

sınırlı kaynak olan sermaye veya hammaddenin de yönetim işlevleri üzerinden idaresi de aynı şekilde bir yönetim faaliyetidir. Yani yönetim kümesinde iki temel öge bulunmaktadır. Bunlardan ilki “kaynaklar”, ikincisi ise “ihtiyaçlar” olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla iktisat bu sınırlı kaynakların sınırsız olan ihtiyaçların giderilmesindeki dağıtımı ile ilgilenirken, yönetim ise bu ihtiyaçların ve bu ihtiyaçları giderecek mal ve hizmet üretiminde kullanılacak kaynakların planlaması, örgütlemesi, yönlendirilmesi, koordinesi ve denetimi ile yani kısaca yönetimi ile ilgilidir.

Bu tanımlarda en dikkat çeken husus ise ahlak ve adalet kavramlarına hiçbir şekilde iktibas edilmemesidir. Bu rastgele bir durum olmayıp, bilinçli bir tercih ve eğilimdir. Çünkü yönetim biliminin modern anlayışının üzerinde yükseldiği zemin, neo – liberal eko-politiktir ve bu yaklaşım değerler manzumesini fayda ve kâr maksimizasyonu üzerinden tertip edip, ahlak ve adalet kavramlarına, erdem ve fazilet gibi hususlara özellikle değinmemektedir. Oysa bu kadim medeniyet havzasında “ahlak” tüm her şeyi belirleyen temel değer olmuştur. Hatta öyle ki “iktisat” ahlakın bir alt dalı olarak değerlendirilmiştir. Çünkü İslam medeniyeti son uyarıcı Hz. Muhammed (a.s)’ın kendinden önce gelen peygamberlerin aşulamaya çalıştığı güzel ahlakın (mekarim-i ahlak) tamamlayıcısı olduğuna inanmış ve bu doğrultuda her alandaki temel ölçüsü ahlak olmuştur (M. Bulut, 2021, s. 15). Yine İslam klasik düşüncesinin öncüleri arasında sayılan Farabi (2001), El-Medînetü’l-Fâzıla adlı eserinde ulaşılması gereken en üst seviye olarak erdemli yani ahlaklı toplumu işaret etmiştir. Böyle bir erdemli şehre ulaşabilmek ise ancak erdemli insanlar ile mümkündür (Türkan, 2023).

Nitekim Mehmet Genç hoca Osmanlı iktisadi sistemini ifade etmeye çalıştığı eserlerinde (2003, 2012, 2014), “devlet-i âliyye-i ebed müddet” ismi ile kendini vasıflandıran bir devletin, dünyada eşi benzeri görülmemiş bir şekilde uzun ömürlü oluşunu, güttüğü vakıf – insan merkezli sosyal ve iktisadi politikalara bağlamıştır. Bu çalışmalarda özellikle asgari ihtiyaçları dikkate alan devletin beyt-ül maldan yani devlet hazinesinden ailelere verdiği 65-150 dönümlük araziler ile kendilerine yetecek ölçüde üretim yaptıkları fazlasının ise ülke içerisindeki yerel pazarlarda değerlendirebildikleri insani ve ahlaki bir sistemin benimsendiği ifade edilmektedir. XVIII. yüzyıl Batılı merkantilizm dönemi ve sanayi devrimleri sonrasında yaşanan duraklama, gerileme ve yıkılma faslını da yine insan ve iman merkezli yani törelî devlet anlayışı gereği sömürgecilik yapmamasına ve ihtiyaçtan fazlasına meyletmemesine bağlamaktadır.

Öyle ki sınırları yedi deniz ve üç kıtaya yayılmış ve bütün bu hükmettiği coğrafyadan ve sınırlarındaki gelişmelerden dünyanın her yerinde

vazifelendirilmiş idarecileri, elçileri ve görevlileri vasıtasıyla haberdar olan bir devletin Batı'daki gelişmelerden ve onun sömürgeci adımlarından haberdar olmaması sadece uluslararası siyaset açısından değil, hayatın olağan akışı açısından da çok gerçekçi ve kabul edilebilir değildir. Batılı devletlerin yayılmacı ve kaynakları sömürücü yaklaşımını görmesine, takip etmesine ve mümkün durumlarda engellemeye yönelik müdahalelerine rağmen kendisinin bilinçli bir tercihle kaynakları sömürücü bir politika gütmemesi ancak sahip olduğu değerler ve yönetim mefkuresi ile izah edilebilir. Yani Osmanlı Devleti'nin bilinçli bir tercih ile bu yarışa dahil olmadığı ve bu nedenle Batı karşısında materyalist anlamda bir güç kaybı yaşadığı anlaşılmaktadır. Sömürge keşifleri ile başlayan Rönesans ve Reform ile devam edip Fransız İhtilali ile kemale eren Avrupalı ekonomi ve yönetim anlayışı ise dünyada giderek hâkim bir iktisadi ve idari anlayış konumuna yükselmiştir. Bu noktada Batılı yönetim anlayışının tarihi gelişim sürecine yakından bakmakta fayda vardır.

Alan yazında yönetimin tarihsel gelişim serüveni sanayi devrimleri ile başlatılmakta ve bilimsel yönetim yaklaşımını, yönetim süreci yaklaşımını ve bürokratik yönetim yaklaşımını “*klasik dönem yönetim yaklaşımları*” olarak ilk sanayi devrimi ile özdeşleştiren bir tasnif gözetilmektedir. Sonrasında 1930'lu yıllarda ise “insan ilişkileri yaklaşımı” olarak da adlandırılan “*neo – klasik dönem yönetim yaklaşımları*”, II. Dünya savaşı sonrası “bilimsel yönetim yaklaşımı, sistem ve durumsallık yaklaşımı” gibi “*modern dönem yönetim yaklaşımları*” ve 1970'li yıllardan sonra ise “*post – modern dönem yönetim yaklaşımları*” şeklinde bir tasnif söz konusudur (Eren, 2011, ss. 17-18; Koçel, 2015). Fakat Koçel (2015, s. 197), Hayri Ülgen hocanın işletme ve yönetim alanında temel eserlerden biri sayılan 1989 basımlı “İşletmelerde Organizasyon İlkeleri ve Uygulaması” eserine atıfla yönetim ve organizasyon konusunda yeniymiş gibi sunulan bu yaklaşımların aslında yeni olmayıp, Kur'an ve İncil'de organizasyon konusu ile ilgili ilkelerin yer aldığını ifade etmektedir. Genel anlamda tarihsel olarak klasik dönem yönetim anlayışı 1911 yılında F. Taylor tarafından yazılan “Bilimsel Yönetimin İlkeleri” eseri ile başlatılmakta ve ardından H. Fayol ve M. Weber'in eserleri sayılmaktadır. Neo – klasik dönem yönetim anlayışı 1929 büyük ekonomik buhranı ile, modern anlayışlar ikinci dünya savaşı ve post – modern anlayışlar ise 1973 petrol krizi, küreselleşme ve örgütlü kapitalist modelin yerine esnek üretim anlayışının ikamesi ile başlatılmaktadır (Eren, 2011; Koçel, 2015; Özcan ve Barca, 2010).

Bu tasnif bir dizi karmaşaya yol açmaktadır. Bunlardan biri sanat ve diğer bilimlerde kullanılan klasik dönem ve modern dönem ayrımındaki karşılık ile yönetim bilimindeki klasik dönem ve modern dönem ayrımının aynı anlamı

veya aynı dönemleri ifade etmemesidir. Yönetim bilimindeki bu tasnif paradoksuna dikkat çeken Doğan (2014), klasik, modern ve post – modern kavramlarının anlamlarının yeniden ele alınması ve bu kavramların yalnızca dönemsel değil, ideolojik ve epistemolojik farklılıklarının da göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bilimsel tasnifte “modern” güncel olanı ifade ederken “post-modern” ise buna eleştirel ve tepkisel olarak doğanı ifade etmektedir. Oysa yönetim alanında post – modern kavramı bir eleştiriden ziyade yeni ortaya çıkan yönetim yaklaşımlarını kategorize etmek için kullanılmaktadır. Bilim tarihi ve yönetim bilimi açısından bu tutarsızlık aslında başından beri anlatılmaya çalışılan husus ile yani Batılı bir perspektifle geliştirilen tekliflerin taklitçi tasnifi ile ilişkilidir. Yönetim biliminin bu tasnifinde tarihsel unsurlar mı, düşünsel unsurlar mı, çevresel unsurlar mı yoksa siyasal ve ideolojik unsurlar mı belirleyici olmuştur sorusu ise halen objektif olarak yanıtlanmayı beklemektedir. Bu açıklamalar bize yönetim düşüncesi bağlamında, kavram olarak olmasa da bilim olarak yönetimin ele alınma usul ve uygulamalarında önemli dönüşümler yaşandığını göstermektedir.

Peki, yönetim alanındaki bu tarihsel tekâmül, fikri çabalar ile mi yoksa maddi unsurların dönüşümü ile mi gerçekleşmiştir? Özcan ve Barca (2010)’nın ifadesi ile yönetim fikrinin dönüşümü “çevresel determinizm ile mi yoksa düşünsel ilerleme” ile mi gerçekleşmiştir? Şüphesiz bu iki neden de yönetim fikrinin dönüşümüne etki etmiştir. Fakat bu dönüşümde hangisi daha tesirli olmuştur sorusuna yanıt bulmak için diyalektik bir yaklaşım benimseyen araştırmacılar, Marksist materyalist diyalektik tasavvurun ifadesi ile çevresel maddi unsurların da Hegelci idealist diyalektik tasavvurun ifadesi ile düşünsel çabanın da yönetim düşüncesini zaman içerisinde dönüştürdüğü ve ilerlettiği sonucuna ulaşmışlardır. Yani yönetim tasavvuru çevresel koşullar ile düşünsel ilerlemelerin karşılıklı etkileşimiyle şekillenmiştir. Her iki dinamik de birbirini tamamlayarak yönetim teorilerinin gelişimine katkıda bulunmuştur.

Aslında bu çalışmanın çıkış noktalarından biri olan yönetim düşüncesinin gelişimini 1800 - 1900’lü yıllardan başlatan yaklaşıma yükseltilen itirazı temellendiren düşüncenin esası da burada ifade edilmiş olmaktadır. Çünkü tarihsel yazının önem taşıdığı bu tür araştırmalarda, diyalektik yaklaşım, yönetim düşüncesinin değişimini tarihsel bir bakış açısıyla ele alarak, geçiş dönemlerini maddi koşullar ve düşünsel gelişmeler ekseninde değerlendirmeyi gerekli kılan etkili ve gerekli bir yöntem olarak gösterilmektedir. O halde iktisadi çalışmalar açısından liberalizm öncesini veya yönetim çalışmaları açısından Taylor öncesini karanlıkta bırakma, hadi biraz daha iyimser bir ifade ile gölgede bırakma, ya da daha da naif bir ifade ile yalnızca Batı

eksenli bir iktisadi ve idari okuma, bütünün içindeki bir parçanın öne çıkarılıp sadece oraya odaklanması ve kavramın tümü ile ilgili tümel bir bakıştan kamuoyunun mahrum bırakılması anlamına gelmektedir. Bunun da sonucu, mevcudun yegâne hakikat olduğu peşin ön kabulü ile farklı bakış açılarının tartışılmasından, akabinde daha ideal ve yüksek olanın keşfinden ve kamuoyunca benimsenmesinden mahrum kalmaktır. Ayrıca bu yaklaşım, tekelci bir reaksiyon ile yegâne sistemin ve yegâne anlayışın mevcut dayatılan anlayışlar olduğu gibi bir kolaycılığa kaçmayı yani bilimsel ataleti de doğuran olumsuz bir durumdur.

Bu bilimsel ve beşerî açıdan sorunlu olan durumun şu anki en büyük makyajı ise iktisadi ve idari ekollerin, kavramların ve tanımların bolluğudur. Bu yaklaşımların hemen hepsi yeni ve farklı ifadeler geliştirmiş gibi bir illüzyon oluşturmakla birlikte temelde faydacılığın (kâr – haz maksimizasyonu) merkezde olduğu yaklaşımlardır. Hemen hemen her disiplinin alanına giren yönetim faaliyet ve uygulamaları nedeniyle (örn; kamu yönetimi, teknoloji yönetimi, zaman yönetimi, uluslararası ilişkiler yönetimi, bilgisayar ağ yönetimi vb.) her disiplin kendi ilgi ve ihtiyaç alanlarını öncelemek suretiyle bir tanım yapmakta ve bu durumun alan yazında tanım ve teori enflasyonuna neden olduğu görülmektedir. Bu durumu Koçel (2015, s. 59) eserinde Micklethwait ve Wooldridge (1996)'ın “The Management Theory Industry” kavramına iktibasla “yönetim teorisi endüstrisi” olarak ifade etmektedir. Halen de yeni bir yönetim yaklaşımı veya teorisi icat etme modası kendilerine “yönetim gurusu” diyen kişiler tarafından devam ettirilmektedir. Bu açıdan çok sayıda post – modern yönetim anlayışı veya yaklaşımının farklı kaynaklarda, farklı sayılarda ve farklı kavramlarla ifade edildiği görülmektedir. Peki bunca yeni veya farklı olarak ortaya çıkan yaklaşımlar, kavramlar veya bunları ifade eden gurular en azından ontolojik ve epistemolojik olarak gerçekten mevcut yaklaşımlardan farklı bir şey söylüyor mu? Yoksa tamamına yakını farklı usul, yaklaşım, yöntem, esas ve uygulamalar geliştiriyor ve tanımlıyor gibi gözüküp, haz ve kâr maksimizasyonunu önceleyen hedonizmi mi semirtiyorlar?

Bu tarihsel değişimler ve ortaya çıkan yeni yaklaşımlar ile birlikte yönetim tanımlarında öne çıkan hususların ve vurguların da bu dönüşüme adapte olarak tanım ve kavramların şekillendiği görülmektedir. Önceki ifade ettiğimiz klasik dönemde, yönetim kavramına “yapılan işler” ve bu işlerin teknik yönlerini önceleyen ve çalışanlara işleri yapmaya yardımcı olan makine ve ekipmanın bir parçası gibi bakan ve insani hususların daha geri planda olduğu bir anlayışın hâkim olduğu görülürken, insan ilişkileri yaklaşımı ile birlikte psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin iştiraki ile yönetim daha az işlerin teknik yönü ile daha çok işleri yapan insan ile ilgili olmaya başlamıştır.

Bu ivme her geçen gün insan lehine yükselerek devam etmiştir. Yani 1900'lü yıllarda başlayan yönetimin insanileşme çabasının bugün halen devam ettiği söylenebilir. Bu çabada ne kadar muvaffak olunabildiği konusu ise oldukça tartışmalı bir konudur. Yani başta yönetim tanımında kaynakların ve ihtiyaçların planlı, örgütlü, koordineli bir yönetimi ve denetimi hususunda gelinen noktada, mevcut tablo ne derece kamuoyunu tatmin etmekte ve içimize sinmektedir diye sorduğumuzda verebildiğimiz yanıtlar pek de iç açıcı olmamaktadır.

Bugün gelinen noktada kaynakların hızla tükendiği, haz merkezli dolayısıyla hızlı ve karmaşık bir piyasalaşma zemininde kadim ve töreli değerlerin kâr maksimizasyonu ve fayda maksimizasyonu gibi serbest piyasa ekonomisinin kutsî değerlerine tercih edildiği, rantın ve çıkarın önde tutulduğu bir anlayışın hakimiyeti söz konusudur. Aslında işletmenin karlılığını merkeze almasına rağmen kişiye özel uygulama ve planlar ile, esnek ve uzaktan çalışma şartları gibi kişinin kendisini sanki daha özerkmiş ve rahatmış gibi hissetmesi sağlanan çalışma koşulları, çevreyi hunharca kirleten ve kaynakları hızla ve ölçsüzce tüketmelerine rağmen sürdürülebilirlik sloganları ile çevreciymiş gibi gözükten işletmeler, bu işletmeleri ve bu işletmelerin varlık sebebini güvence altına alan devlet ve yasalar, hukuksal mevzuatlar, yetişen nesilleri bu sisteme entegre edecek donanımı yükleyen eğitim sistemi ve mevcut sistemi haklı, mantıklı ve rasyonel gösterecek bilimsel ve akademik oligopolleşme ve daha pek çok kurum ile varlığını, yaşadığı pek çok kriz ve buhrana rağmen devam ettirebilen yeni liberalizm yorumu: Neo – liberalizm.

Neo - liberalizm, bireysel rasyonaliteye dayanan dar bir rasyonalite anlayışıyla, piyasa mantığını engelleyebilecek kolektif yapıları zayıflatırken, esnek çalışma düzenlemeleri ve bireyselleştirilmiş rekabet ortamıyla toplumsal dayanışmayı kırmaktadır. Kısa süreli sözleşmeler, taşeron çalışma ve bireysel performans odaklı sistemler, bireylerin kendi kendilerini sömürmelerine yol açan otokontrol stratejileriyle uygulanmaktadır. Bu süreç, toplumsal gerçeklikten kopuk bir piyasa ütopyası yaratmaktadır (Apaydın ve Zenginoğlu, 2022, s. 285).

Özetle bugünün iktisadi anlayışı olan neo – liberalizm ve bu anlayışın doğurduğu, büyüttüğü ve varlığını devam ettirmeye yardımcı olduğu yönetim anlayışı haz ve kâr merkezli bir yönetim anlayışı olup, vadettiği toplumsal refahı temin etmekten çok uzak bir noktadadır. Fakat buna rağmen tekeli hegemonyası ile kontrol altında tuttuğu tüm kurum ve müesseseler ile varlığını sürdürmeye devam edebilmektedir.

2.2. Şerefli Varlık İnsan – Primatın Az Gelişmiş Homo-Economicus

Liberal ekonomik sistemin kaynağını aldığı Batı'nın insan tasnifinde ilkel insan "Homo – Sapiens" olarak yani "primat" olarak adlandırılmaktaydı. Bu ilkel insanın ekonomik çıkarlarını akılcı bir şekilde düşünüp buna göre hareket eden, üretici olarak kârını, tüketici olarak hazzını maksimize etmeye güdümlü formuna ise "homo – economicus" dediler. Batılı eserlerin pek çoğu sosyal bilimler ve özellikle ekonomi ve yönetim sahasında ilkel insanın homo – economicusa evrildiğini belirtip, onu da salt maddi çıkarlarını düşünen ve rasyonel aklı ile aldığı kararları rasyonel davranış ilkesi gereği en az bedeli ödeyerek faydasını en yüksek düzeye çıkartacak ya da girdi maliyetlerini en düşük seviyede tutup kârını en yüksek düzeye çıkartacak iradesi zayıf bir akratik insan olarak betimlemektedir (Logachev, 2016). Bu anlayış insanın diğerkâm tarafını yok sayan, onu hodkâm bir varlık olarak ele alan anlayıştır. Bu anlayış, insanın başkalarını düşünen tarafını, onlarla işbirliği ve dayanışma içinde yaşama idealini irrasyonel yani akıldışı kabul eden bir anlayış olarak pek çok eleştiriye de maruz kalmasına rağmen varlığını sürdürmeğe halen devam etmektedir.

Bu çıkarıcı, hazcı ve kârcı tasavvur, törelî yönetim anlayışının temel ilkelere biri olan "insanı yaşat ki devlet yaşasın" anlayışının hüküm sürdüğü medeniyet havzamızda uzun yıllar karşılık bulamadı. Öyle ki, bireysel maddi çıkarı için bırakın başka birine zarar vermeyi, başkasını kendine tercih eden bir anlayışa "homo – economicus" prototip insan modelini kabul ettirmek çok kolay olamazdı. Vakıf medeniyetinin içine doğan, "nizâm-ı ferdi" (insanın refahı) "nizâm-ı âleme" (toplumun refahı) bağlayan, göçmen kuşlar için bile yuva yapmayı kendine vazife bilen değer ve ilkelere sahip insanlara, bırakın rasyonel davranış ilkesini benimsetmeyi, anlatmak bile öyle basit bir iş olamazdı. Daha da ötede insanı iradesi ile diğer yaratılmışların tümünden bu hür ve tercih edebilme yetisine sahip olmasına bağlı olarak iyiyi, doğruyu ve faydalı olanı seçme kabiliyetinden ötürü "eşref-i mahluk" yani şerefli bir varlık olarak gören bir inanmışlığa hedonizmi, pragmatizmi ve çıkarıcı aklı ulaşılması gereken en üst düzey olarak kabul ettirmek çok mümkün görülemezdi.

Homo – economicus insan modeli törelî insan anlayışında insan olarak ancak en düşük düzey olarak değerlendirilebilir. Yani hayvan olarak, aslan aklı ve güdülerinin iştihâ ile hareket eden bir varlık olmasına rağmen o dahi karnı doyduğunda bir yavru ceylana çok yakınından bile geçse zarar vermez. Bu haliyle yırtıcı bir hayvan olan, ormanın kralı olarak adlandırılan, besin zincirinin üst kısımlarında yer alan aslan dahi homo-economicus

modeline göre daha erdemli sayılabilir. Mevcut liberal anlayışın dinamosu sayabileceğimiz homo-economicus modeli bu ifade ettiğimiz yanları ve daha da çeşitli insani olmayan hususları açısından ciddi eleştirilere de maruz kalmıştır. Ama buna rağmen liberalizmi idame ve idealize ettiren müesseselerin desteği ve bu müesseselerin vahşiliğini ifade edenlerin engellenmesi veya göz ardına itilmesi gibi nedenlerle varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Liberal anlayışın destekçilerinden biri de Darvinist teoridir. Darvinci evrim teorisine yaslanarak doğal seleksiyon sürecinde rasyonel davranmayan insanların doğal süreç gereği eleneceği ve ancak rasyonel davranış sergileyen insanların ekonomik yaşamda hayatlarını devam ettirebileceği gibi bir önerme ile bu anlayış tahkim edilmeye çalışılmış olsa da bu paradigmanın artık eski itibarını da anlamsallığını da sürdürmediği görülmektedir (Akyıldız, 2008; Gintis, 2000; White, 2003).

İnsanın her zaman rasyonel davranmayacağı veya davranamayacağı, bazen, bazı durumlarda irrasyonel de davranabileceği konusunda yükseltelen insani itirazların yanı sıra konuya Dewey ve Kant gibi ahlaki açıdan yaklaşan ve bu rasyonalist insan tasavvurunu eleştiren başka Batılı düşünürler de bulunmasına rağmen Thomas Hobbes, Adam Smith gibi düşünürlerin idealize ettikleri liberal eksenli bu rasyonalist insan tasavvuru bugün halen günümüzün insan modeli olarak varlığını devam ettirmektedir (Akyıldız, 2008).

Batı merkezli yönetim tasnifi, insan merkezli olarak incelendiğinde, haz ve kâr maksimizasyonunu önceleyen bu rasyonalist bakış açısının aslında patron merkezli kâr maksimizasyon anlayışı olarak günümüze kadar uzandığı görülmektedir. Hatta XIX. yy'dan bugüne kadar temel meselenin ferde özgürlük ideali ile toplumu müreffeh bir düzeye çıkarma vaadi görünümüne haz ve kâr artışı gerçekleştirmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu haliyle sadece aklını kullanan bir insanın ve o insanlardan teşkil edilen bir topluluğun ne kadar da vahşi olabileceği, vahşilikte en yırtıcı hayvanları dahi sollayabileceği görülmektedir.

Türk Yönetim anlayışına temel teşkil eden üç büyük yazıttan biri kabul edilen Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig eserinde (Arat, 1947); "Kün Togdı, Ay Toldı, Ögdülmüş, Ogdurmuş" adlı dört ana karakter bulunmaktadır (Çağatay, 1968, 1970). Siyasetname türü sayılan bu eserde, karakterler arasında geçen konuşmalar üzerinden yönetimin temel esaslarının ifade edildiği anlaşılmaktadır. Bıçak (2019) makalesinde, "kötü dünyanın ancak iyi bir yönetimle düzeltilebileceği" anlayışının Kutadgu Bilig eserindeki temel önermelerden biri olduğunu tespit ettiğini belirtmiştir. Farklı bir ifade

ile Yusuf Has Hâcib, eserinde dört karakter üzerinden iyi bir yönetimde ve yöneticide olması gereken özellikleri anlatmıştır (Y. Bulut ve Aslan, 2018).

Bu dört karakter ile “adalet, mutluluk, akıbet ve aklı” remz eden müessir, günümüzden yaklaşık bin yıl önce hem bu alemdeki hem ebedi alemdeki saadeti bu dört ilkenin birlikte var olmasına bağlamıştır. Bugün gelinen noktada, yönetim disiplinindeki bu ilkeler vicdanlarda tekâmül eden adaletin çeşitliğe kurban edilerek anılmadığı, akıbetin ise sadece verimlilik ve performans üzerinden değerlendirildiği, uzun soluklu ve kalıcı mutluluk ve saadet yerine geçici hazların ikame edildiği, aklın ise iyi, doğru ve faydalı olanın ayırıcında bir vasıta olarak kullanılması yerine rasyonel davranış adı verilen çıkarların maksimize edilmesi için kullanıldığı bir konuma indirgenmiştir.

Yönetim bilimini 1900’lü yıllarda Taylor’un bilimsel yönetim anlayışı ile başlatan bakış açısı üzerinden insan ve insana bakışı ele alacak olursak. Klasik dönem olarak adlandırılan bu dönemde insan, tıpkı bir makineymişçesine yalnızca üretim sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Hareket ve zaman etütleri üzerinden sadece verimlilik ve performans artışı gibi hedefler yani kâr maksimizasyonu gözetilmiştir. Bu dönemde artan çalışma saatleri, kısa mola ve yemek süreleri, ağır çalışma koşulları işgörenler arasında ciddi hoşnutsuzluklara ve sendikal hareketlere yol açmıştır. Bu sıkışıklığa ve işlerin aksamasına çare bulmak amacıyla yürütülen çalışmalar insanın duygusal yönüne de eğilmeyi gerektirmiş adına insan ilişkileri veya davranışsal yaklaşım adı verilen yeni bir dönem başlığı atılmıştır.

Neo -klasik dönem olarak da ifade edilen bu dönemde psikologlar ve davranış bilimciler insanın duygusal taraflarını da ele almış olup, yine merkezde verimliliği ve performansı artırmak yani kâr maksimizasyonu olmak kaydıyla işgörenin motivasyonuna odaklanmaya başlamışlardır. Evet, klasik dönem mühendislerinin insana makine gibi yaklaşan hâkim anlayışını biraz daha yumuşatan bir bakış olduğunu kabul etmekle beraber halen törelî yönetim anlayışının insanı konumlandığı düzeyin yamaçlarına bile yaklaşmaktan çok uzak bir anlayış olduğunu belirtmek gerekir. Bu yaklaşımlardan sonra II. Dünya Savaşı sonrasında, “yönetim bilimi yaklaşımı, sistem yaklaşımı ve durumsallık yaklaşımı” gibi “modern yönetim yaklaşımları” başlığı altında ifade edilen yaklaşımlar da insandan ziyade matematiksel ve istatistiksel modeller ile, süreç yönetimi ve işletmenin çevresine odaklanan yaklaşımlar olmuştur. Yani insanı işletmenin çevresel bir unsuru olarak değerlendirmiş fakat onu halen patronun kâr maksimizasyonunda bir faktör bileşeni yani bir çevre unsuru olarak görmekten öteye geçememiştir.

1970’lerin sonlarına tarihlendirilen post – modern yönetim yaklaşımlarının başında ifade edilen Toplam Kalite Yönetimi (TKY) insanı işletmenin bir iç

müşterisi olarak tıpkı dış müşteri gibi memnun edilmesi gereken bir unsur olarak tanımlamıştır. Sonrasında geliştirilen “proje organizasyon, hibrit organizasyon, kaynak bağımlılığı, kurumsal yaklaşım, stratejik yönetim” gibi yaklaşımların genelinde ise insanın artık işletmenin stratejik bir unsuru haline dönüştüğü, işletmenin rakipleri ile mücadelesinde ona rekabet gücü sağlayan diğer bilgi, teknoloji ve partnerler gibi unsurlara benzer olarak çalışanın da yetenekleri ile bir stratejik rekabet unsuru olduğu anlayışı yerleşmiştir. Bugün özellikle esnek çalışma modelleri ile kendini daha özerk hisseden, çeşitli liderlik ve dönüşüm uygulamaları ile bulunduğu örgütün önemli bir parçası olarak kendini gören, daha fazla önemsenen bir çalışan algısına ulaşılmış olsa da halen töreli yönetim anlayışının öngördüğü erdemli çalışan modelinden oldukça uzakta olduğunu tekraren belirtmek gerekir.

Yönetim bilimindeki tasnife paralel olarak organize edilen İnsan Kaynakları Yönetiminin (İKY) gelişim tasnifi de bu rasyonalist neo-liberal paradigmaya uygundur. İKY disiplinin gelişimi incelediğinde; ilk önce, insanı işletmenin diğer üretim unsurlarından herhangi biri gibi gören, yetki ve sorumlulukları belirlenip bu doğrultuda ödemeleri yapılan bir varlık olarak ele alan daha statik bir yaklaşım olan *personel yönetimi* anlayışından, insanı üretimde bir kaynak olarak yönetilmesi gereken bir üretim unsuru olarak değerlendiren daha dinamik bir yaklaşım olarak *insan kaynakları yönetimi* anlayışına, oradan insanı işletme için stratejik bir unsur olarak değerlendiren *stratejik insan kaynakları yönetimi* anlayışına ve en nihayet insanı yetkinlik ve becerileri ile işletmeye ve işletme süreçlerine değer katan beşeri ve sosyal sermaye olarak değerlendiren *yetenek yönetimi* anlayışına ulaşmıştır. Bunca kat edilen mesafeye rağmen fertlerin refahından toplum refahı idealine ulaşıp ulaşamadığı tartışması ise halen tartışmaya açık bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

Liberalizmin gelişim düzeyini belirlemede en önemli kriterlerden biri kabul ettiği maddi verilerden olan gelir dağılım eşitsizliğini dikkate alsak dahi geleceğe dair durum yine de pek iç açıcı gözükmemektedir. Apaydın ve Zenginoğlu (2022, s. 285) Alveroda ve arkadaşlarından iktibasla; şu anda dünyadaki ekonomik eşitsizlik verilerine göre dünyanın en zengin %1’lik kesimi dünya gelirinin %20’sini, dünyanın en yoksul %50’sinin ise toplam gelirin %10’una sahip olduğunu ama mevcut eşitsizliğin 1980 yılında olduğu gibi devam etmesi durumunda en zengin %1’in gelirden aldığı payın %24’e en yoksul %50’nin aldığı payın %9’a düşeceğini öngörüldüğünü belirtmektedir. Yani mevcut eşitsizlik trendinin devamı durumunda en zenginler ile en fakirler arasında gelir dağılımı adaletsizliğinin çok daha artacağı, haliyle iktidar, eğitim, ulaşım, sağlık kısaca tüm yaşamsal standartlar açısından eşitsizlik ve adaletsizliklerin yükseleceği öngörülmektedir.

Neo – liberal ekonomik anlayışa dayalı olan mekanizma ve müessesler, sermaye sahipleri ile halkın çıkarları karşı karşıya geldiğinde tercihini sermayenin çıkarlarını korumaktan yana kullanan, kendi imtiyazlı zümresinin iktidar ve hakimiyetinin devamlılığını sağlayan ve kamusal düzeni tesis eden devlet ve o devletin müessesesi ve işlevlerine kapitalist sınıfın hâkim olmasını temin eden bir kurgudur. Öyle ki ABD'nin en zengin %1'lik geliri 2008 krizi sonrası dönemde gelirini 2 kat, en zengin %0,01'lik kesimi ise 4 kat artırmıştır. Bu da liberalizm ile zenginlerin siyasi iktidarı anlamına gelen plütokrazi arasında önemli bir ilişki olduğunu gösteriyor ki bu seçkin azınlığın daha önceki zamanlara kıyasla çok daha yüksek düzeyde zenginleştiği ve güçlendiği anlamına gelmektedir (Apaydın ve Zenginoğlu, 2022, s. 299). Dolayısıyla böyle bir anlayışın veya bu anlayış zemininde neşvünema bulan ve bu anlayışın devamını temin ile kendini vazifeli sayan bir yönetim anlayışının insana ve dolayısıyla topluma hak ettiği erdem ve ahlaklı yaşamı temin edecek refahı sunmaktan aciz olacağı ortadadır. Nitekim neo – liberalizm temel ilke ve felsefelerinde ekonomi la ahlaki olarak değerlendirilmektedir. Yani ahlak gibi bir meselesi veya ilkesi bulunmamaktadır. Unsurlar haz ve kâr maksimizasyonuna hizmet edip etmediği kadar ekonominin meselesi görülmektedir. Böylece ahlak gibi bir ilke ve meselesi olmayan sistemin ahlaklı ve erdemli bireylerden ahlaklı ve erdemli toplum hedefine ulaşmasının beklenmesi ütöpik olarak bile adlandırılmaz.

Sonuç

Bu çalışmada öncelikle yönetim konusuna ve yönetim bilimi konusuna değinmeden bilim kavramına, bilim tarihi ve bilim algısı konularına değinilmiş. Alan yazındaki mevcut yaklaşımların dünyada muktedir olan Batı merkezli siyasi, ekonomik, askeri güçlerin tahkim ve tanzim ettiği liberal anlayış etrafında şekillendiği ve yönlendirildiği, dolayısıyla bilim adı altında yapılan bu tasnif ve tanzimlerin aslında bilimsellikten ne kadar uzak olduğu ve hâkim anlayışın idare veya tahakkümünde olan vasıtalar eliyle tekâmül ettirildiği ifade edilmiştir. Haliyle Batı merkezli tasnif edilmiş bilim tarihi dönemleri ve yine Batı'nın gelişimine paralel tasnif ve tanzim edilmiş ekonomik gelişme ve bu ekonomik modellerin sürdürülmesinde ve yönlendirilmesinde başlıca vasıta olan yönetim ve organizasyon çalışmalarının tarihsel tasnifindeki sorunlu, ideolojik ve yanlı bakış ifade edilerek, yönetim ile ilgili bilimsel çalışmaların dönem tasnifi üzerinden geliştirilen bilimsellik algısı eleştirilmiştir.

Bilimsel dönemlerin ideolojik tasnif eleştirisinden sonra güncel yönetim anlayışlarına ve bu anlayışların tarihsel gelişim sürecine, bu süreci doğuran sosyo – psikolojik ve sosyo – politik konulara değinilmiştir. Yönetim

biliminin değişim ve dönüşümünü etkileyen unsurların bilişsel unsurlar mı çevresel unsurlar mı olduğu konusu tartışılmış ve akabinde mevcut yönetim anlayışlarının sorun ve sıkıntıları üzerine bir tartışma yürütülmüştür. Bu tartışmada mevcut hâkim ekonomik anlayış olan liberalizm ve devamında neo – liberalizmin sanayi devrimleri ile birlikte Avrupa’da nasıl bir seyir izlediği, bu seyrin dünya genelinde nasıl bir tahakküm ve iktidar aracı haline dönüştürüldüğü anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu ekonomik anlayış üzerinden şekillenen günümüz yönetim anlayış ve yaklaşımlarının kavramsal olarak bolluğuna rağmen insanı ve toplumu ilgilendiren sorunlara çözüm geliştiremediği mevcut yazın üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Gelinen noktada mevcut anlayışların gelecekte de fertlere ya da topluma vaat ettiği refah ve huzuru sunamayacağı ortadadır. Hatta mevcut projeksiyonlar gelir dağılımı konusundaki adaletsizliğin ve farkın kapanacağı yerde çok daha artacağını göstermektedir. Mikro seviyede fert haz, hız ve kaos ortamında içine düştüğü güven bunalımları ile boğuşurken makro düzeyde toplumda artan adaletsizlikler ile yükselecek hoşnutsuzluklar gelecek için ortaya karamsar bir tablo koymaktadır.

Bu bölüm boyunca bahsedilen sorun ve sıkıntıların halli noktasında insanlık tarihi ile yaşıt olan, insanı merkeze alan töreli yönetim anlayışına dönüşü yani öze dönüşü bir çözüm olarak önermekteyiz. Bu anlayış insanlıkla yaşıt bir anlayış olarak insanı merkeze alan, “insana rağmen insan için” anlayışını doğru bulmayan, “insan için insanla birlikte” anlayışını benimsemiş bir yönetim yaklaşımıdır. Mevcut sorunların hallinde ve çözümünde ancak insanı merkeze alan, “insanı yaşat ki devlet yaşasın” şiarına yaslanmış töreli yönetim anlayışının yeniden tahkim ve tanzim edilmesini bir çare olarak görmekte ve önermekteyiz.

Önümüzdeki süreçte töreli yönetim kavramı ve töreli yönetim anlayışının ilkeleri üzerine değerlendirmeler yapılacak töreli yönetim anlayışı çerçevesinin belirlenmesi üzerine çalışmalara devam edilecektir. Çünkü töreli yönetim anlayışının merhum bilge lider Aliya İzzetbegoviç (2010, s. 99)’in de dediği gibi “bütün hayal kırıklıkları ve yenilgiler içinde İslami yeniden doğuşun, dünyanın geniş alanında umut ve çıkışın bir adı” olduğuna inanıyor ve bu anlayışı yeniden tahkim etmeyi bir seçenek olarak değil, gereklilik olarak değerlendiriyoruz.

Bu ifadeler rasyonel akıllarda ütöpik çağrışımlar olarak yankılanabilir. Ama insanlık tarihi bu ütöpik hayallerin bir mücâhede, mücâdele ve müşâhede sahnesidir. Bu sahnede bâtil, bazen zalimâne vasıtalarıyla galebe çalıp, tahakküm kurup, hâkimiyet sağlıyor gibi görünse de hak karşısında elbet zâil olmaya mahkumdur. Tarih bunun ispat ve delilleri ile malumdur.

KAYNAKÇA

- Akyıldız, H. (2008). Tartışılan Boyutlarıyla “Homo Economicus”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 13(2), 29-40.
- Anlı, Ö. F. (2015). Pozitivist Bilim Tarihi Disiplinine ve Popperci Bilim Tarihinin Olanaklılığına Dair Epistemolojik Bir İnceleme. *Dört Öge*, 4(8), 111-140.
- Apaydın, F. ve Zenginoğlu, S. (2022). “Hiç Kimse Eşit Değildir Ancak Bazıları Daha Eşit Değildir”: Byung-Chul Han Ve Neoliberalizmin Geleceğini Yeniden Düşünmek. *Akademik Hassasiyetler*, 9(20), 283-307.
- Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig*. Ankara: T.D.K. <https://www.muhamrembalci.com/kitaplika/81.pdf> adresinden erişildi.
- Ballıkaya, C. (2015). POZİTİVİZM: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri / POSITIVISM Its Development in History and Its Influence on Sociological Thought. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (33), 87-106. doi:10.21497/sefad.40653
- Bıçak, A. (2019). Kutadgu Bilig’de Dünyanın Kötülüğü ve Yönetimi İyileştirme Tartışmaları. *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, 0(39), 13-43.
- Bulut, M. (2021). *Osmanlı Dünyası ve Batı Ekonomisi Medeniyet, İktisat ve Ahlak*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bulut, Y. ve Aslan, M. M. (2018). Kutadgu Bilig’de İyi Yönetimin Esasları. *Ombudsman Akademik, Özel Sayı*(1), 15-25. doi:10.32002/ombudsmanakademik.474586
- Chevallier, J. ve Lochack, D. (1988). Yönetim Biliminin Konusu. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(1-2), 243-252.
- Comte, A. (2009). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. (H. Martineau, Çev.) Cambridge Library Collection - Religion (C. 2). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511701467
- Çağatay, S. (1968). Kutadgu Bilig’de Oğurmuş’ın Kişiliği. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı—Belleten*, 15, 39-49.
- Çağatay, S. (1970). Kutadgu Bilig’de Ögdülmüş. *Türk Kültürü*, (98), 95-112.
- Elçibey, E. (2014). X. -XVII. Yüzyıllarda Yakın ve Orta Doğu’da Bilimlerin Tasnifi Tarihi. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (19), 75-90.
- Eren, E. (2011). *Yönetim ve Organizasyon Çağdaş ve Küresel Yaklaşımlar* (10. bs.). İstanbul: Beta Yayın.
- Farabi. (2001). *El-Medinetü’l Fâzıla*. İslam Klasikleri. MEB Yayınları. <https://muhamrembalci.com/kitaplika/35.pdf> adresinden erişildi.
- Genç, M. (2003). Mehmet Genç ile “Osmanlı’da Devlet ve Ekonomi” Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (1), 369-384.

- Genç, M. (2012). Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 175-186.
- Genç, M. (2014). Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar. *Vakıflar Dergisi*, (42), 9-18.
- Gintis, H. (2000). Beyond *Homo economicus*: Evidence from experimental economics. *Ecological Economics*, 35(3), 311-322. doi:10.1016/S0921-8009(00)00216-0
- İzzetbegoviç, A. (2010). *İslam Deklarasyonu* (4. bs.). İstanbul: Fide Yayınları.
- Karakoç, S. (2013). *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. Diriliş Yayınları (13. bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Koçel, T. (2015). *İşletme Yöneticiliği* (16. bs.). İstanbul: Beta Yayın.
- Logachev, M. (2016). *Akratic Homo Economicus: Does the Neoclassical Economic Theory "Rational Agent" Assumption Accurately Depict Human Nature?* (Tez). <https://digitalcommons.du.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2098&context=etd> adresinden erişildi.
- Micklethwait, J. ve Wooldridge, A. (1996). *The Witch Doctors: Making Sense of the Management Gurus*. Times Books.
- Özcan, K. ve Barca, M. (2010). Yönetim düşüncesinin Evrim dinamiği: Çevresel determinizm mi, düşünsel ilerleme mi? *Anıme İdaresi Dergisi*, 43(1), 1-31.
- Sezgin, F. (2007). *İslamda Bilim ve Teknik* (3. Baskı., C. I-V, C. I-V). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları No: 14. <https://www.tuba.gov.tr/files/yayinlar/bilim-ve-dusunun/%C4%B0slamda%20Bilim%20ve%20Teknik.pdf> adresinden erişildi.
- Türkan, A. (2023). *Erdemli İnsan Modeli –Kişisel Gelişim–* (1. bs.). Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık.
- Unat, Y. (2021). Bilim Tarihi Disiplini ve Bilim Tarihine Farklı Yaklaşımlar. *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, 4(Özel Sayı), 1-8. doi:10.32329/uad.971531
- White, M. D. (2003). Reconciling homo economicus and John Dewey's ethics. *Journal of Economic Methodology*, 10(2), 223-243. doi:10.1080/1350178032000071093

Riskin Törelî Paylaşımı: Mikrotekâfûl

Hülya Er¹

Murat Er²

ÖZ

Töre, bir toplumun ortak değerlerini ve ahlaki davranışlarını yansıtan kültürel bir sistem olarak eğitimden sanata, tüketimden üretime, finansal işlemlerden sigortacılığa kadar birçok alanda toplumun benimsemiş olduğu davranış kalıplarını ifade etmektedir. Bu bağlamda sigorta sektörü, önemli bir hizmet alanı olarak öne çıkmaktadır. İslami hassasiyetler doğrultusunda geliştirilen mikrotekâfûl, geleneksel sigortaya alternatif sunarak toplumsal refahı artırma, İslami değerleri koruma, ekonomik büyümeyi teşvik etme ve yoksulluğu azaltma gibi önemli potansiyellere sahiptir. Mikrotekâfûl, düşük gelirlî bireylerin risklere karşı korunmasını hedeflerken, sosyal yardımlaşma ve dayanışma ilkeleri doğrultusunda karz-ı hasen, zekât ve vakıf gibi İslami finansman araçlarıyla desteklenebilmektedir. Bu çalışmada, Tekâfûl ve mikrotekâfûl kavramları incelenmekte, bu sistemlerin geleneksel sigorta sistemlerinden farklılıkları ile toplumsal ve ekonomik etkileri değerlendirilmektedir. Türkiye’de ve dünya genelinde bu tür sistemlerin yaygınlaşmasının ekonomik büyüme ve sosyal kalkınma açısından önemli fırsatlar sunduğu vurgulanmaktadır. Çalışma, politika yapımcılar ve sektöre mikrotekâfûl uygulamaları konusunda yol gösterici olmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslami Finans, Tekâfûl, Mikrotekâfûl.

- 1 Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Finans Bankacılık ve Sigortacılık Bölümü hulyaer@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3715-2433>
- 2 Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, KARMER murat.er@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8945-1323>

Giriş

Töre kelimesi Türk Dil Kurumu (TDK)'na göre “*Bir toplulukta benimsemiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü; âdet, ayin: ve bir toplumdaki ahlaki davranış biçimleri; adap*” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2024). Töre, toplumun tamamının mutlak suretle uyması gereken hukuk kurallarının bütünü olarak ifade edilmektedir. Töreye atfedilen önem, etkin hukuk kurallarının konulması ve bu kurallara eşitlik ve adalet ilkeleri çerçevesinde riayet edilmesinin, ülkelerin sürekliliği için en önemli koşullar arasında gösterilmesine kadar uzanmaktadır (Pamir, 2009, s. 360).

Toplumsal geleneklerin oluşmasında dini inanışların önemli bir etken olduğu söylenebilir. Müslümanların barış ve huzur içinde yaşamalarının temelinde, insan fıtratına uygun emir ve yasaklar koyan, evrensel ahlak kuralları içeren İslam dini yer almaktadır. İslam ahlakı, nazari ve tatbiki tüm prensiplerini Kur'an ve Sünnet 'ten alan, hayatın her anını düzenleyen bir sistemdir (Güneş, 2011). Toplumu oluşturan bireylerin, ahlakı merkeze alarak yaşamaları, töreye uygun davranmaları ve tüketim tercihlerini bu doğrultuda yapmaları, toplumun genel refahı açısından önem arz etmektedir.

Töre, bir toplumun ortak değerlerini ve ahlaki davranışlarını yansıtan kültürel bir sistem olarak eğitimden sanata, tüketimden üretime, finansal işlemlerden sigortacılığa kadar birçok alanda toplumun benimsemiş olduğu davranış kalıplarını ifade etmektedir. Günlük yaşamda birçok ürün ve hizmet tüketimi yapılmaktadır. Sigorta sektörü de hizmet alanında en yoğun tercih edilen sektörlerin arasında yer almaktadır.

Bireyler ölüm, kaza veya servet kaybı gibi felaketlerle karşılaşabilirler. Sigorta, bu tür durumlara karşı finansal koruma sağlamaktadır (Sherif ve Hussain, 2017, s. 374). Ancak, geleneksel sigorta bazı toplumsal ve kültürel bağlamlarda, özellikle İslami hassasiyetlere sahip bireyler için yetersiz kalabilmektedir. Bu nedenle, sigorta sektörü müşterileri, İslami prensiplerle uyumlu ve hassasiyetlerini göz önünde bulunduran alternatif çözüm arayışlarına yönelmektedir. Tekâfûl yani İslami sigorta bu bağlamda dünya genelinde ilgi gören geleneksel sigortaya alternatif bir sistemi olarak ortaya çıkmıştır (Wahab vd., 2007, s. 373). Tekâfûl, teberru (bağış) ve kar paylaşımı unsurları ile garar (belirsizlik), faiz ve kumarı ortadan kaldıran İslam hukukuna uygun bir sigorta modelidir. Türkiye'de katılım sigortacılığı terimi ile karşılık bulan tekâfûl kavramı “*birbirini garanti etmek*” anlamına gelen Kafalah kelimesinden türetilmiştir (Sherif ve Shaairi, 2013: 28). Temelinde yardımlaşma ve dayanışma unsurlarının yer aldığı katılım sigortacılığı bu yönüyle İslami hassasiyetleri ile tüketim tercihlerinde bulunan bireylerin

daha olumlu bir yaklaşım içinde olmalarını sağlayabilmektedir. Nitekim İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de yer alan *"İnkâr edenler de birbirlerinin yakın ve yardımcılarıdır. İlişkilerinizi böyle kurmazsanız yeryüzünde bir fitne ve büyük bir bozulma olur"* (Enfal Suresi, 73) ifadeler ile Müslüman bireylerin birbiriyle yardımlaşma içinde olmaları gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca Bakara Suresi, 275-279, Rûm Suresi- 37-40, Âl-i İmrân Suresi 130-132 gibi birçok ayetlerde faiz yasaklanmış ve topluma yönelik ciddi zararlar getirdiği ifade edilmiştir. Bu doğrultuda toplumun topyekûn kalkınması, yardımlaşma kültürünün benimsenmesi ve faizden uzak bir sigortacılık sistemi olması hasebiyle tekâfûlün hem İslam dini hassasiyetlerine hem de töreye uygun olduğu değerlendirilmesi yapılabilir.

Sigorta sistemi, toplumun refahını artırmak ve özellikle düşük geliri olan bireylerin risklere karşı korunmasını sağlamak amacıyla mikrosigorta, mikrotekâfûl gibi çeşitli özel hizmetler sunmaktadır. Mikrosigorta, düşük gelirli kişileri hastalık, kaza, ölüm, sakatlık, hırsızlık, yangın, tarımsal kayıplar ve doğal veya insan kaynaklı felaketlere karşı korumaktadır (Churchill, 2006). Bu sigorta, ticari sigorta şirketleri, kooperatifler, İslami sigorta (tekâfûl, katılım sigorta) şirketleri, karşılıklı sigorta şirketleri, kredi veren kurumlar ve sosyal sigorta yoluyla devlet tarafından sunulmaktadır (Ahmed, 2016). İslami sigorta sisteminde mikrosigorta ise, düşük gelirli hanelere özel olarak tasarlanmış, İslami ilkelere uygun bir sigorta ürünü olarak tanımlanmaktadır. Mikrotekâfûl olarak ifade edilen bu sistem, basitlik, uygun fiyat ve erişilebilirlik açısından geleneksel tekâfûlden farklılık göstermektedir (Ethis, 2023). Sistem içerisinde düşük gelirli grupların sigorta sisteminden yararlanması mümkün kılınarak tekâfûl kavramına yakın bir yaklaşım sunulmaktadır (Puspita ve Kartikawati, 2022, s. 3).

Mikrotekâfûl, yoksulluğu azaltmayı ve düşük gelirli gruplara finansal risklere karşı güvenlik sağlamayı amaçlamaktadır. Böylece üyelerin gelecekteki yaşam korumasını garanti altına almaktadır (Ethis, 2023). Sigorta sektörünün ekonomik büyüme üzerindeki etkisini inceleyen araştırmalar, sigortanın risk transferi sağlayıcısı olarak ekonomik büyümeyi olumlu yönde etkilediğini göstermektedir (Browne ve Kim, 1993; Beck ve Webb, 2003). Gelişmekte olan ülkeler, sigorta şirketlerini mikrotekâfûl sigorta programları sunmaya teşvik ederek ekonomik büyümeyi destekleyebilirler (Erlbeck vd., 2011, s. 5). Mikrotekâfûl, finansal kurumları yoksul kesimleri desteklemeye yönlendirerek yoksulluğun azaltılmasına ve işsizlerin iş gücüne kazandırılmasına katkı sağlayabilmektedir. Bu durum, devletin mali yardım baskısını hafifletmekte, kredi finansörlerine güvence sunmakta, sosyal sorumluluk kültürünü yaygınlaştırmakta ve ekonomik riskleri sınırlandırarak yoksulluğun ortadan kaldırılmasına yardımcı olmaktadır (Ahmed, 2016).

Sigorta sektöründe bazı bireyler İslami hassasiyetler ve yaşam tarzları nedeniyle bu sektörden uzak durmaktadır. Tekâfûl sistemi, bu bireyler için yaşam tarzları, töreleri ve geleneklerine uygun bir seçenek sunmaktadır. Bu çalışmada, sigorta ve mikrosigorta, mikrotekâfûl kavramları açıklanmakta, mikrofinans ve İslami mikrofinansın önemine ve sosyal etkilerine değinilmektedir. Ayrıca, mikro tekâfûl uygulamalarının toplumsal etkileri incelenerek zekât, yoksulluğun azaltılması ve ülke kalkınması gibi sosyal ve ekonomik gelişmelere nasıl katkıda bulunduğu açıklanmaktadır. Son olarak, mikrotekâfûl sisteminin işleyişi, toplumsal etkileri ve ekonomik katkılarına odaklanılarak, bu yenilikçi finansal araçların bireysel ve toplumsal düzeyde nasıl bir dönüşüm sağladığı vurgulanmaktadır. Çalışmanın tekâfûl sistemi ile ilgili literatüre, politika yapıcılara ve sektöre katkı sağlaması hedeflenmektedir.

1. Tekâfûl (İslami Sigorta) Kavramı

Sigortacılık, bireylerin mallarının veya canlarının maruz kalabileceği risklerin gerçekleşmesi durumunda kayıpların tazmin edilmesini hedefleyen bir sistemdir (Aslan ve Durmuş, 2015, s. 17). Sigorta, zarar görenlerin maliyetini karşılamak için herkesin katkıda bulunduğu bir risk havuzu içermektedir. Bireyler, bu havuza düzenli prim ödemeleri yaparak olası büyük kayıplardan korunmaktadır (Churchill, 2006).

Müslümanların temel rehberlik kaynakları olan Kuran ve Sünnet incelendiğinde; İslam toplumunun on dört yüzyıl önce iş birliğine dayalı risk paylaşımına dair başarılı planlar uyguladığını göstermektedir (Fisher ve Taylor, 2000). Müslüman hukukçular, Müslümanlar arasında uygulanan “aquila” sistemindeki ortak sorumluluğun, karşılıklı sigortanın temelini oluşturduğunu kabul etmektedirler. Sigorta ihtiyaçlarına alternatif bir çözüm olarak ortaya çıkan İslami sigorta yani Tekâfûl, İslam’ın ikinci yüzyılının başlarında, deniz yolculuklarında kazalara veya soygunlara maruz kalan Müslüman tüccarların, herkesin yararlanabileceği bir fona katkıda bulunmasıyla kurulduğu ifade edilmektedir (Cheikh, 2013, s. 292).

Hz. Muhammed’in (SAV), Medine’de toplumun ilk gelişimi sırasında günlük sorunları çözmek için bir sigorta mekanizması kullandığı bilinmektedir. Medine Anayasası’nda kan parası, aqıla, savaş esirlerinin fidyesi ve kooperatif yardımlaşma gibi sosyal sigorta uygulamalarına dair yazılı atıflar bulunmaktadır. Bu uygulamalara dayanarak din alimlerince, tekâfûlün (iş birliğine dayalı risk paylaşımı) Müslümanlar için kabul edilebilir olduğunu belirten birçok fetva yayınlanmıştır. Önemli fetvalar arasında Suudi Arabistan Yüksek Konseyi (1976), Dünya Müslüman Birliği Fıkıh Konseyi (1977), İslam Konferansı Örgütü Fıkıh Konseyi (1985) ve Mekke’deki İslam

Alimleri Büyük Danışmanı (1985) tarafından verilen fetvalar bulunmaktadır. Ayrıca, Malezya Hükümeti tarafından 1984'te onaylanan Tekâfül Kanunu da bu sistemin kabulünü göstermektedir (Fisher ve Taylor, 2000). 1985'teki İslâm Fıkıh Akademisi toplantısında, ticarî sigortaların belirsizlik içerdiği ve haram olduğu, buna karşılık teberru ve karşılıklı yardım esasına dayalı sigorta sözleşmelerinin uygun olduğu belirtilmiştir. 1996'daki Konya kongresinde ise sigorta sisteminin genel olarak câiz olduğu ancak mevcut ticarî sigorta uygulamalarının bazı unsurlarının düzeltilmesi gerektiği ifade edilmiştir (Dalgın, 2009). 2005 yılında Türkiye'de Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından alınan kararlar, sosyal sigortaların, karşılıklı sigortaların ve ticari sigortaların genel olarak caiz olduğunu belirtmiştir. Ancak, kâr payı esasına dayalı birikimli hayat sigortası ve bireysel emeklilik tasarruf sistemleri, yatırılan primlerin dinen helâl alanlarda değerlendirilmesi durumunda caiz olacağı kabul edilmiştir. Öte yandan, din tarafından yasaklanan sigortaların caiz olmadığına karar verilmiştir (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2005).

İslami finans uygulamalarının gelişmesiyle birlikte, faiz, belirsizlik ve kumar gibi unsurlardan arındırılmış tekâfül sistemi geliştirilmiştir (Aslan ve Durmuş, 2015, s. 17). 1979 yılında Sudan'da kurulmuş olan ilk modern İslami sigorta şirketi ve Sudan İslami Sigorta Şirketi olarak ifade edilmektedir (Sherif ve Hussain, 2017, s. 375). Türkiye'de 2009 yılında bu prensiplere uygun yani faizsiz sigortacılık, (katılım sigortacılığı, tekâfül) esaslarına göre kurulan ilk şirket olan Neova Sigorta'dır (Neova Sigorta, 2021).

Tekâfül, üyelerin kayıplarının karşılıklı yardımlaşma ve fedakârlık temelinde tekâfül havuzundan karşılandığı katılım bazlı anlaşmaları ifade etmektedir (Ayub, 2017, s. 446). Tekâfül, kardeşlik, dayanışma ve karşılıklı yardıma dayalı olarak ihtiyaç durumunda katılımcılara mali yardım ve destek sağlayan bir sistemdir (Wahab vd., 2007). İşbirliği ve yardımlaşma kavramı Kur'an'da, "...İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve baksızlık yolunda yardımlaşmayın" (Mâide Suresi, 2) şeklinde ifade edilmiştir. Tekâfül sistemi, katılımcılar arasında karşılıklı iş birliği, sorumluluk, güvence, koruma ve yardıma dayanan bir tür karşılıklı sigortadır. Tekâfülde, katılımcılar (sigorta poliçe sahipleri), tekâfül fonlarına teberru (bağış) olarak katkıda bulunmakta ve tanımlanmış kayıp veya hasarlara karşı birbirlerini karşılıklı olarak garanti etmektedir. Tekâfül planının İslam'da kabul edilebilir olmasının özü, katılımcının prim olarak ödediği katkıdan bağış olarak feragat etmesi ve bu sayede diğer katılımcılara yardım ve ortak garanti yükümlülüğünü yerine getirebilmesidir (Sherif ve Shaairi, 2013, s.28).

Ribâ diğer bir ifade ile faiz, İslam'da en büyük günahlardan biri olarak kabul edilmektedir (Ardo ve Saiti, 2017, s. 3). Kur'an'ın çeşitli ayetleri

(Bakara Suresi, 275,-279, Rûm Suresi- 37-40, Âl-i İmrân Suresi 130-132) ve çeşitli hadislerde ribâ unsuru içeren işlemlerde bulunulmasını yasaklamaktadır. Örneğin Bakara Suresi 275. ayetinde “*Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, “Alım satım da ancak faiz gibidir” demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır...*” ifade edilirken, Âl-i İmrân Suresi- 130. Ayetinde “*Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin. Allah’a itaatsizlikten sakının ki kurtuluşa eresiniz.*” şeklinde ifade edilmektedir. Bu bağlamda, geleneksel sigorta şirketleri primlerini faiz getiren yatırımlara yatırırken, Tekâfûl katkıları yalnızca İslam hukuku ilkelerine dayanan faaliyetlere yatırılmaktadır (Ardo ve Saiti, 2017, s. 3).

Geleneksel sigorta, ödenecek faydaların sözleşmenin imzalandığı sırada bilinmeyen gelecekteki olayların sonuçlarına bağlı olması nedeniyle garar (belirsizlik) yasağını ihlal etmektedir. Bu yasak, özellikle geleneksel bir ömür boyu poliçe sözleşmesini hükümsüz kılmaktadır; çünkü bu tür bir poliçe, sigortalının ömrü olan ve bilinmeyen ve olayın (ölüm) kendisi meydana gelinceye kadar bilinemeyecek bir zaman dilimine dayanmaktadır. Taraflardan birinin yetersiz bilgi nedeniyle sözleşmenin maddi yönleri hakkında doğru izlenime sahip olmaması halinde karşılıklı rıza söz konusu olmamaktadır. Esas unsurları bilinmeyen bir şeye o tarafın rıza göstermesini beklemek adil olmamaktadır. Bu nedenle, bir sözleşmenin taraflarının karşılıklı rızası ve dürüstlüğü, İslam’da geçerli bir sözleşmenin ahlaki bir zorunluluğu ve temel şartıdır (Wahab vd., 2007, s. 374).

Tekâfûlün operasyonlarından doğabilecek kâr veya fazlalık paylaşımı, diğer katılımcılara yardım yükümlülüğü yerine getirildikten sonra yapılmaktadır. Tekâfûl geleneksel sigortadan bazı önemli özellikler ile ayırt edilmektedir. İlk olarak, sözleşme yapısı farklıdır; geleneksel sigorta, sigortalının talihsizlik durumunda tazminat almayı taahhüt ettiği bir satış ve satın alma sözleşmesidir. Ancak tekâfûl sözleşmesi, bir teberru (bağış) sözleşmesine dayanmakta ve İslam hukuku ilkelerini temel almaktadır. İkincisi, tarafların hak ve yükümlülükleri farklıdır; geleneksel sigortada sigortacı, felaket durumunda tazminat ödemek zorundadır ve sigortalı primi ödemek ve gereksiz risklerden kaçınmak zorundadır. Tekâfûlde ise katılımcılar, katkı payı ödemekte ve kendilerini korumak için önlemler alırken, tekâfûl şirketi fonun mütevellisi ve girişimcisi olarak hareket etmektedir. Üçüncüsü, risk sahipliği geleneksel sigortada sigortacı tarafından üstlenilirken, tekâfûlde tüm katılımcılar riski paylaşmaktadır (Sherif ve Shaairi, 2013, s. 28).

Tekâfûlde primler sigorta fonunun mülkiyetindedir ve sigortalılara dağıtılırken, geleneksel sigortada primler şirketin malı olmakta ve kâr

amacıyla kullanılmaktadır. Ayrıca, tekâfûlde sigorta primlerinden elde edilen gelirler sigortalılara dağıtılırken, geleneksel sigortada bu gelirler şirkete kalmaktadır. Tekâfûl, yardımlaşma amacı güderken, geleneksel sigorta kar odaklıdır (TKBB, 2024, ss. 662-663). Tekâfûlde katılımcılar arasında karşılıklı yardımlaşma temeline dayalı havuzlanmış bir fon oluşturulurken, geleneksel sigortada tek bir prim ödemesi yapılmakta ve risk sigorta şirketine devredilmektedir. Tekâfûlde faiz oranlarından kaçınılarak helal yatırımlar için fonlar kullanılırken, geleneksel sigortada her türlü yatırım-yapılabilmektedir (Mehboob Shaikh ve Amin, 2024, s. 101). Tekâfûl şirketleri fıkıh kurallarına uymak zorundadır ve fonlar hayır işlerine harcanırken, geleneksel sigorta şirketlerinde bu zorunluluk yoktur ve fonlar şirket ortaklarına dağıtılmaktadır (TKBB, 2024, ss. 662-663)

Türkiye’de sigortacılık ve İslami sigortanın yasal çerçevesini 6102 Sayılı Türk Ticaret Kanunu, 5684 Sayılı Sigortacılık Kanunu ve 6098 Sayılı Türk Borçlar Kanunu oluşturmaktadır. 2017 yılında “*Katılım Sigortacılığı Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik*” ve 2017/22 Sayılı Genelge (TSB, 2022) ve 2020’de “*Katılım Esasları Çerçevesinde Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Yönetmelik*” yayımlanmıştır (Resmî Gazete, 2020). 2021 yılında “*Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3)*” (SEDDK, 2021) ve 2022 yılında “*Teyisr Modeline ve Katılım Esaslı Diğer Faaliyetlere İlişkin Sektör Duyurusu*” yapıldığı görülmektedir (SEDDK, 2022).

2. Tekâfûl Uygulamaları

Tekâfûlün başlangıç noktasının mudarebe modeli olduğu ifade edilmektedir. (Sherif ve Hussnain, 2017, s. 375-376). Mudarebe sözleşmesi emek-sermaye ortaklığı olarak da adlandırılmış olup, tekâfûl şirketi mudârib (girişimci/yönetici), katılımcı ise, rabbul-mal (sermaye sahibi) görevinde yer almaktadır (Ardo ve Saiti, 2017, s. 6). Mudârebe kapsamında, tekâfûl şirketi ve katılımcı, ortak girişim esasına göre birlikte faaliyet göstermektedir. Her iki taraf da elde edilen kârı, başlangıçta belirlenen oranlar dahilinde paylaşmaktadır (Wahab vd., 2007, s. 377). Tekâfûl şirketinin kanıtlanmış ihmalî veya sözleşme şartlarının ihlali durumu dışında, mali kayıplar sadece katılımcıya aittir. Aksi takdirde tekâfûl şirketinin kaybı boşa giden zaman ve çabasıyla sınırlıdır (Ardo ve Saiti, 2017, s. 6). Katılımcıların menfaatini korumak için, şirketin risk fonlarında eksiklik olduğu durumlarda ise faizsiz kredi sağlaması gerekmektedir (Sherif ve Hussnain, 2017, s. 375-376).

Vekalet sözleşmesi, tekâfûl şirketi, sözleşmenin başlangıcında karşılıklı olarak mutabakata varılan bir vekalet ücreti karşılığında katılımcının vekili

olarak yatırım ve aracılık faaliyetlerini yönetmektedir (Ardo ve Saiti, 2017, s. 6). Ücret, yatırım karlarına veya tekâfûl fonlarının fazlasına dayanmaktadır (Sherif ve Hussnain, 2017, s. 375-376). Sözleşmenin detaylarına bağlı olarak tekâfûl şirketi, fonun etkin yönetimi için performansla dayalı teşvik almaya hak kazanabilmektedir (Ardo ve Saiti, 2017, s. 6).

Mudârebe ve vekâlet modelini birleştiren hibrit modelde, katılımcılar ve işletmeciler arasında kârın paylaşımı sözleşmeye dayalı olarak belirlenmektedir (Ayub, 2017, s. 450). Hibrit modelde, sigorta şirketi poliçe sahibinin fonlarından sabit bir ücret almanın yanı sıra yatırımlardan elde edilen karları da paylaşmaktadır (Sherif ve Hussnain, 2017, ss. 375-376).

Vakıf vekâlet modelinde, sigorta şirketi İslami bir vakıf oluşturmakta ve katılımcılar bu vakfa katkıda bulunmaktadır (Yıldırım, 2014, s. 53). Bu toplanan katkılar, olası felaketler ve finansal zararlara karşı sigortalama süreçlerinde kullanılmaktadır. Model, bünyesinde birden fazla tekâfûl fonu bulundurmaktadır. Sigorta fazlalığı olduğu durumlarda ise, oluşan fazlalık hak sahiplerine pay edilmekte, yatırımda kullanılmakta ya da fonda saklanabilmektedir (Ayub, 2017, s. 450).

Dünya genelinde uygulanan dört modelin yanı sıra Türkiye’de 2022 yılından itibaren Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurumu (SEDDK) tarafından “Teysîr” modeli uygulamaya konulmuştur. “*Katılım Esasları Çerçevesinde Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Yönetmelik*” ile katılım esaslı sigortacılık yapmak isteyen şirketlerin taşınması gereken asgari koşullar belirlenmiştir. Teysîr modeli, İslami kurumsal yönetim mekanizmasının kurulması, dinen meşru olmayan risklerin teminat altına alınmaması ve finansal varlıkların katılım esasları çerçevesinde yönetilmesi gibi üç temel prensibe dayanmaktadır (SEDDK, 2022).

Tekâfûl, sosyal sorumluluk ve refaha güçlü bir vurgu yaparak kolay erişilebilir ve makul fiyatlı sigorta hizmetleri sunmaktadır. Bu durum, finansal katılımı ve sektör büyümesini teşvik etmeyi amaçlamaktadır (Alhammedi, 2023). Tekâfûl çalışmaları, sadece finansal yeniliği teşvik etmek ve Müslüman topluluğun ihtiyaçlarını karşılamakla kalmayıp aynı zamanda kültürler arası alışverişi kolaylaştırmakta ve küresel finansal sistemin sürdürülebilir kalkınmasına da olumlu katkılar sunmaktadır (Tong vd., 2024). Puspita ve Kartikawati (2022) yaptıkları çalışmalarında, bir ülkede mikrosigorta kullanımının artması ile ekonomik büyümenin pozitif yönlü bir ilişkisi olduğunu tespit etmişlerdir. Mikrosigorta, yoksul kesimin korunması, ekonomik yatırımların tasarrufu ve sosyal güvenlik ağlarının

desteklenmesi açısından mikrofinansman sisteminin başarılı bir örneği olarak değerlendirilmektedir (Ahmed, 2016).

Geleneksel sigorta programları tarafından göz ardı edilen ve uygun ürünlere erişimi olmayan yoksul kişilere yönelik olan mikrosigorta, finansal sistemin sürdürülebilir kalkınmasında önemli rol oynamaktadır. Mikrosigorta, ticari sigortaya veya hükümet tarafından sağlanan sosyal koruma yardımlarına erişimi olmayan, kayıt dışı ekonomide çalışan kişilere sigorta sağlamak için tasarlanmıştır (Churchill, 2006). Mikrosigortaya alternatif olarak geliştirilen mikrotekâfülün, Müslüman ülkelerin ekonomik kalkınmasında önemli bir rolü olduğu vurgulanmaktadır (Erlbeck vd., 2011, s. 4). Rapi vd. (2022) çalışmasında, mikrotekâfülün Malezya’da yoksulluğu azaltma, İslam hukuku ilkelerine dayalı koruma sağlama ve finansal katılımı teşvik etme açısından önemli roller oynadığını ortaya koymuştur. Ayrıca COVID-19 sonrası düşük gelirlili bireylere fayda sağlamak için daha fazla mikrotekâfül planı sunulması önerilmektedir. Bu bağlamda, mikrotekâfül, ekonomik kalkınmaya katkısı ve dini hassasiyetlere uygunluğu nedeniyle önem arz etmektedir. Bu nedenle bu konunun bilinmesi ve farkındalığın artırılması gerekmektedir.

3. İslami Mikrofinans ve Mikrotekâfül

“*Mikro*” terimi, “*iyi*” veya “*küçük*” olan bir şeyi ifade etmektedir (Yusoff vd., 2020). Geleneksel mikrofinans kurumları, bireylere faiz oranlarına dayalı küçük miktarlarda krediler sunmaktadır. Bu krediler finansmana erişim sağlarken, borçluların krediyi faizle geri ödemesi gerektiği için maddi bir yük oluşturabilmektedir. Ayrıca, geleneksel mikrofinans kurumlarının genellikle kredi başvurularını değerlendirirken sıkı kriterler uyguladığı ve bu nedenle teminat sunamayan potansiyel borçluların kredi alma imkanının sınırlı olduğu ve dışlanabileceği ifade edilmektedir. İslam hukuku ilkelerine dayanan İslami mikrofinans birçok ülkede yer almakta olup, küçük miktarlarda faizsiz kredi sunan bir finansman sistemidir. Örneğin, 2008’den itibaren Dubai İslam Bankası’nın mikrofinans kurumları, kadın işletme sahiplerine İslami mikrofinans hizmetleri sunmaktadır. BAE’de, İslami mikrofinans kurumları aracılığıyla eğitimin finansmanı sayesinde 2.000’den fazla iş imkânı sunulduğu görülmektedir (Selim vd., 2023). Türkiye’de ise ilk İslami mikrofinans kurumu, İslam İktisadi Araştırma ve Uygulama Derneği (İKSAR) 2018 yılında kurulmuştur (İKSAR, 2024a). Kurum, karz-ı hasen programı aracılığıyla düşük gelir grubundakilere, gelir getirici faaliyetlerde kullanmaları için faizsiz borç yani karz-ı hasen sağlamaktadır (İKSAR, 2024b). İslami literatürde, “*Allah’a güzel bir borç verme*” ifadesi mecaz anlamda kullanılmakta ve bu terim “*karz-ı hasen*” olarak adlandırılmaktadır. Kur’an’da bu konuda birçok ayet bulunmaktadır. Örneğin, “*Kim Allah’a*

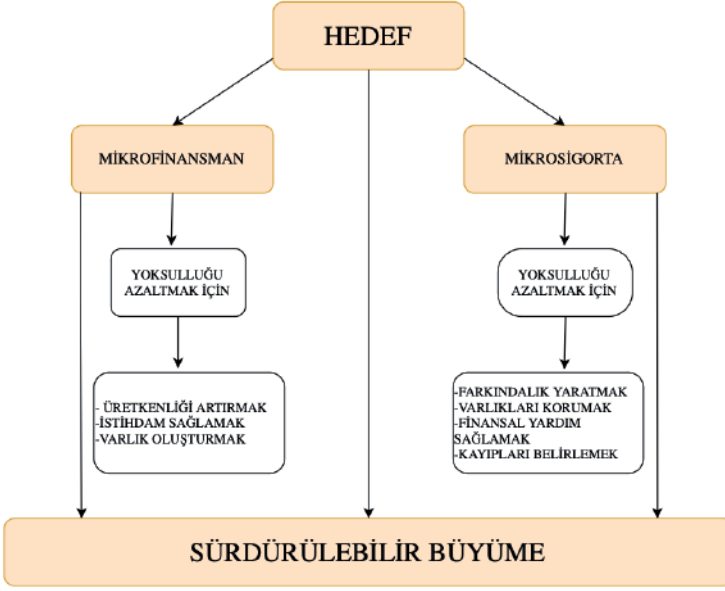
güzel bir borç verirse, Allah bunu fazlasıyla öder. Ayrıca ona pek değerli bir ödül de vardır” (Hadid Suresi, 11) ve “Kim Allah’a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse, Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz” (Bakara, 245) şeklinde ifade edilmiştir.

Literatürde yapılan çalışmalarda, İslam mikrofinans kurumlarının yoksulluğun azaltılmasında etkili olduğu görülmektedir. Adnan ve Ajija, (2015) çalışmalarında, Endonezya İslam mikrofinans kurumu olan Baitul Maal wat Tamwil (BMT) finansmanının yoksulluğun azaltılmasında etkili olduğunu ortaya koymuştur. Ankete katılanların çoğunun, BMT finansmanı aldıktan sonra gelirlerini artırabildikleri görülmüştür. Ülev vd., (2023) ise çalışmalarında Türkiye’deki İKSAR Karz-ı Hasen Programı aracılığıyla İslami mikrofinansın yoksul haneler üzerindeki etkisini incelemiştir. Çalışmada, karz-ı hasen kredisi alan kişilerin gelirlerinde %35’lik bir artış ve aynı şekilde harcamalarında da önemli bir artış olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, İslami mikrofinansın yoksul hanelerin refahını artırma potansiyelinin olduğunu göstermektedir.

Mikrofinansman programları genellikle mikrosigorta hizmetleri de sunabilmektedir. Mikrosigorta, yoksulları korumak için geliştirilmiş olup doğal afet, hastalık, yaralanma ve ölüm gibi risklerden kaynaklanan kayıpları karşılayabilmektedir. Mikrosigortanın geleneksel sigortadan farkı, uygun fiyatlı ve erişilebilir olması sayesinde, kamu ve özel sigorta programlarının dışında kalan yoksullara teminat sağlamasıdır (Rapi vd., 2022, s. 66). Mikrosigortanın önemli bir yönü, küçük toplum temelli programlar, kredi birlikleri ve diğer mikrofinans kurumlarının yanı sıra devasa çok uluslu sigorta şirketleri tarafından da sunulabilmesidir. Örneğin, Allianz, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) ve Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) ile Hindistan ve Endonezya’daki yoksullara sigorta sağlamak amacıyla bir girişim başlattığı görülmüştür (Churchill, 2006). Mikrosigorta gibi sosyal koruma mekanizmalarının, finansal öz yeterliliği ve sosyal sürdürülebilirliği artırmanın yanı sıra daha iyi sağlık ve ekonomik istikrar sağlayarak hayatta kalma şansını daha da arttırdığı savunulmaktadır (Holzmann ve Palacios, 2001).

Şekil 1’de mikrofinansman ile mikrosigorta ürünlerinin yoksulluğun azaltılmasına ve sürdürülebilir büyümenin sağlanmasına katkıları açıklanmaktadır.

Şekil 1: Mikrofinansman ve Mikrosigorta Arasındaki İlişki



Kaynak: (Abmed, 2016, s. 3).

Şekil 1’de, görüldüğü üzere, mikrofinansman, üretkenliği artırarak yeni işler yaratırken ve varlık oluşumunu desteklerken, mikrosigorta bu varlıkları korumakta ve kayıpları tazmin etmektedir. Birlikte kullanıldıklarında ise, finansal istikrarı artırmakta, yoksul kesimin ekonomik kalkınmasını sağlamakta ve finansal katılımı desteklemektedir.

İslami mikrofinans, yoksullukla mücadele için bir araç olarak ticari alışverişi murabaha, özsermaye finansmanını mudârebe ve müşâreke, tasarrufu karz ve vedia, para transfer sistemlerini zekât ve sadaka, sigortacılığı ise tekâfûl ile sağlayan bir sistemdir (Parlakkaya ve Çürük, 2015). Mikrotekâfûl, düşük gelirli bireyler için İslami ilkelere dayalı bir sigorta programı olup, geleneksel mikrosigorta hizmetlerinin deneyimlerinden yararlanarak İslami mikrofinansman ve mikrotasarruf ürünlerini tamamlamaktadır. Ayrıca, yoksullara uygun fiyatlı bir tekâfûl politikası sunarak, toplumun yoksul ve korumasız kesimlerinin finansal ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir tekâfûl ürünüdür (Erlbeck vd., 2011, s. 4; Yusoff vd., 2020; Rapi vd., 2022, s. 66; Jahya et al., 2023, s. 70). Mikrotekâfûl, tekâfûle sistemsel olarak benzese de bazı özellikleri yönüyle farklılıklar göstermektedir. Mikrotekâfûl, tekâfûlden farklı olarak düşük riskli olayları kapsamakta ve gelir ve sosyal piramidin en altındaki insanlara hizmet etmek için geliştirilmiştir (Ishak, 2020). Tablo 1’de mikrotekâfûl ile tekâfûl arasındaki farklılıklar gösterilmektedir.

Tablo 1: Mikrotekâfûl ve Tekâfûl arasındaki farklılıklar

Mikrotekâfûl	Tekâfûl
Katılımcılar finansal olarak yetersizdir ve kısıtlamaları vardır	Katılımcılar finansal olarak yeteneklidir
Düşük gelirli gruplara özel	Orta ve yüksek gelirli haneler için uygun
Düzensiz uygulama ve düşük miktarda katkı	Düzenli yönetim ve standart katkı oranı
Müşteri segmentasyonu, normal sosyal koruma programı dışındakileri hedef alan kayıt dışı ekonomi ile ilgilidir	Müşteri segmentasyonu, çoğunlukla istihdam edilen veya serbest meslek sahibi olanları hedef alan resmi ekonomi ile ilgilidir
Küçük bir toplam sigortadır ve basit bir taahhüt süreci söz konusudur	Büyük bir meblağ sigortadır ve kapsamlı bir taahhüt süreci söz konusudur
Topluluk ve yakınlık grupları koruma planları aracılığıyla hafifletilen olumsuz seçim ve dolandırıcılıktan kaynaklanan risk	Bireysel koruma planlarıyla olumsuz seçim ve dolandırıcılığa riskleri azaltmayı ve kontrol etmeyi daha kolay hale getirmekte
Dokümantasyonun sınırlandırılması ile talep işleminin basit süreçleri yer alır	Ayrıntılı belgelerle kapsamlı talep işleme süreçleri yer alır

Kaynak: (Mohd Fauzi ve Laldin, 2022, s. 306).

Mikrotekâfûl ve tekâfûlün bilinmesi önemlidir, çünkü bu sistemler finansal istikrarı artırmakta, yoksul kesimin ekonomik kalkınmasını sağlamakta ve finansal katılımı desteklemektedir. Yoksulluğu ve işsizliği azaltmanın yanı sıra girişimcilere finansman sağlayarak iş kurmalarını desteklemekte ve istihdam oluşturmaktadır (Selim vd., 2023). Ayrıca olası risklerden de bireyleri koruyabilmektedir.

Literatürde, bireylerin tekâfûl konusunda yeterli düzeyde bilgi sahibi olmadığı görülmektedir (Er ve Durmus, 2020; Ergene ve Ülev, 2023; Ashraf vd., 2024). Jahya vd. (2023) düşük gelir grubu arasında mikrotekâfûl farkındalığını etkileyen faktörleri inceleyen çalışmalarında, gelir seviyesi yüksek olan ve mikrotekâfûl hakkında daha fazla bilgi sahibi olan bireyler, bu finansal ürünün farkındalığına daha fazla sahip olduğunu tespit etmişlerdir. Tekâfûlün bilinirliğini artırmak için, bireylerin ihtiyaç ve beklentilerine uygun ürün ve hizmetlerin çeşitlendirilmesi gerekmektedir (Dede vd., 2021, s. 77). Ayrıca, eğitim ve bilgilendirme kampanyaları düzenleyerek ve politika yapıcılarının desteğini alarak farkındalığı artırmak, tekâfûl ve mikrotekâfûl bilincinin yaygınlaşması açısından önem arz etmektedir.

4. Mikrotekâfûl Uygulamaları ve Sosyal Etkisi

Mikrotekâfûl, teberra (bağış), teavün (karşılıklı yardım) ve ribâ yasağı ilkelerine dayanan bir tekâfûl girişimi olup özellikle Müslüman ülkelerde yoksulluğu azaltmak amacıyla geliştirilmiştir (Ethis, 2023). Mikrotekâfûl, sorumluluk, eşitlik, adalet, bağımsızlık, hesap verebilirlik ve şeffaflık ilkelerine dayanmaktadır (Firmansyah ve Devi, 2019). İslam dininin temel prensipleri arasında yer alan bu unsurlar aynı zamanda İslami ilkelere göre yaşamayı kendine şiar edinmiş bireyler için zamanla töre halini almaktadır.

Mikrotekâfûl, uygun ve güvenilir dağıtım kanalları aracılığıyla sunularak finansal hizmetler ile diğer hizmetler arasında bağlantılar kurmaktadır. Geniş bir risk havuzu gerektiren bu sigorta türü, genellikle devlet, yardım kuruluşları veya sigorta şirketlerinin (kurumsal sosyal sorumluluk kapsamında) sübvansiyonlarına ihtiyaç duymakta ve zekât fonlarından yararlanabilmektedir. Mikrotekâfûl, iki modelle uygulanabilmektedir. Bunlardan ilki bağış ve zekât temelli model olup, yoksul insanlara ulaşmayı hedeflemektedir. Finansmanı bağışlar ve zekât gibi kaynaklardan sağlanan bu model, genellikle kâr amacı gütmeyen kuruluşlar tarafından sunulmaktadır. İkinci model olan sürdürülebilir ve kendini finanse eden model ise süreklilik ve kendi kendini finanse etmeye odaklanmakta, sigortalıların primlerinden elde edilen gelirle finanse edilmekte ve yetenekli insanları hedef alarak kâr amacı güden kuruluşlar tarafından sunulmaktadır (Ahmed, 2016).

Mikrotekâfûl; Malezya, Endonezya, Lübnan, Sri Lanka ve Bangladeş gibi ülkelerde başarıyla uygulanmakta ve düşük gelirlilere yönelik tekâfûl programlarıyla desteklendiği görülmektedir (Ethis, 2023). Örneğin, yardım ve kalkınma ajansı olan Islamic Relief, yoksullara karz-ı hasen, mudârebe gibi İslami mikrofinans çözümleri sunarak küçük ölçekli işletmelerin büyümesine yardımcı olmaktadır. Doğal afetler sonucu işlerini kaybeden girişimcilere, tekâfûl ilkesine dayalı kooperatif sigorta hizmetleri sağlanmaktadır. Örneğin kuraklık yaşandığı durumlarda fon kaybına uğrayan bireylerin kayıpları hayvancılık sigortası ile karşılanmaktadır. Bu hizmetler, insanların yoksulluktan kurtulmasını, kendi işlerini kurmasını ve topluluklarına fayda sağlamasını desteklemektedir (Islamic Relief, 2024). Ürdün'de 2007 yılında, mikrofinansman fonu ile kadın projelerine sigorta sağlanmaktadır. Fas'ta, Amanah Vakfı'nın kırsal ve kentsel bölgelerdeki beş yüz bine yakın kişiye finansal hizmet sunduğu görülmektedir (Ahmed, 2016).

Filipinler, 1997'de ulusal bir mikrofinans stratejisi geliştirerek düşük gelirlilere finansal hizmetler sunmuştur. Lübnan'da mikrotekâfûl sağlık sigortası, 1997'den beri devlet tarafından karşılanmayan tıbbi masrafların %85'ini kapsayarak 23.000 kişiye hizmet vermektedir.

Endonezya, İslami mikrofinans alanında en gelişmiş ülkelerden biri olup, 2006'da mikrosigorta programları başlatmıştır (Ahmed, 2016). PT Asuransi Allianz Life Endonezya, 2006'dan beri mikrosigorta ürünleri sunmakta olup, 2008'de İslami mikrosigorta ürünlerini piyasaya sürmüştür. Allianz'ın İslam hukukuna uygun mikrosigorta sunan ilk uluslararası sigortacı olduğu belirtilmiştir (Allianz, 2008).

Tablo 2'de Malezya'da seçilmiş mikrotekâfûl ürünleri gösterilmektedir.

Tablo 2: Malezya'da Seçilmiş Mikrotekâfûl Ürünleri

Mikrotekâfûl Programı	Sponsor	Yararlanıcılar	Özellikler
Perlindungan Tenang	Bank Negara Malezya (BNM)	B40 grubuna destek olmak amacıyla 2017 yılında hayata geçirildi.	Katkılar aylık olarak uygun fiyatlıdır. Ancak prim oranının belirlenmesi, aile bireylerinin toplam sayısı, acil durumlar için yapılan tasarruflar, gelir ve sosyal güvenlik sistemi gibi birçok unsurun detaylı incelenmesini gerektirmektedir.
MySalam	Malezya Hükümeti	MySalam, hükümetin Geçim Ödeneği (BSH) almaya hak kazanan kişiler için oluşturuldu.	Devlet hastanelerinde veya kamunun belirlediği diğer tesislerde tedavi görme masraflarını karşılamaktadır. Bir kişinin Malezya Sağlık Bakanlığı'nın belirlediği otuz altı ciddi hastalıktan herhangi birine sahip olduğu doğrulanırsa, sekiz bin Malezya Ringgiti para yardımı da sağlanmaktadır.
Asnaf Takaful Scheme	Federal Bölge İslam Dini Konseyi	Federal Bölgeler İslam Dini Konseyi tarafından aylık mali yardım alan Asnaf topluluğu üyeleri için oluşturuldu.	Bu uygulamanın amacı, kaza veya ölüm gibi bir felaketle karşı karşıya kalan Asnaf'ın mali yükünü hafifletmektir.
FWD Kasih	Syarikat FWD Takaful Berhad	Düşük gelirli haneler için oluşturuldu.	Ölüm yardımları, ömür boyu sakatlık, defin masrafları, Müslümanlar için BadalHaji, gayrimüslimlere yardım bağışları ve kaza sonucu ölüm gibi hizmetler sunulmaktadır.
Prisma Etiqa	Takaful Etiqa Kluarga Berhad	Düşük gelirli haneler için aile paketi koruması sağlamaktadır.	Koruma, ölüm ve tam veya kalıcı sakatlık durumunda sağlanmaktadır.

Kaynak: (Rapi vd., 2022; Jahya vd., 2023)

Malezya’da 2007’de başlatılan mikrotekâfûl sigortası, düşük primlerle çiftçilerin ölüm masraflarını karşılamaktadır (Ahmed, 2016). Malezya’daki düşük gelirli gruplar için bu tür ürünlerin geliştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, İslami refah kuruluşları ile tekâfûl şirketlerinin iş birliği yaparak bu gruplara koruma sağlaması ve mikrotekâfûl modellerinin geliştirilmesi önerilmektedir (Mohd Fauzi ve Laldin, 2022). Örneğin, Tekâfûl İhlas ve Selangor Zekât Kurumu, Nisan 2007’de Malezya’nın ilk mikrotekâfûlünü inşa etmek için iş birliği yaparak Çiftçi Refahı Federasyonu’nun 100.000 üyesini acil ölüm masrafları ve ek yardımlar için düşük bir primle korumuştur (Abdullah, 2021).

Türkiye Grameen Mikrofinans programı kapsamında verilen mikrokrediler, dar gelirli kadınların üretici olmalarını desteklerken, mikrosigorta uygulamasıyla Türkiye İsrâfi Önleme Vakfı ve Bereket Sigorta iş birliğiyle 2011 yılında başlatıldığı görülmektedir. Bu uygulama, kadınların beklenmedik kazalara karşı korunmasını amaçlamakta olup, ferdi kaza sigortası kapsamında kaza sonucu ölüm ve sürekli sakatlık durumları için 10.000 TL teminat sunmaktadır (TGMP, 2011).

Risk paylaşımının temel direği İslami mikrofinans ve mikrotekâfûldür (Iqbal, 2014). Türkiye’de İslami mikrofinans uygulanabilirliğinde önerilen İslami mikrofinans modelleri arasında Mikro-Murabaha, Mikro-Ortaklıklar, İcare, Mikro-Selem, Mikro-Tarım ve Mikro-Tekâfûl bulunmaktadır. Mikro-Tekâfûl modelinde, sisteme katılan her üyenin tekâfûl fonuna düzenli olarak belirli bir miktar katkı yapması zorunlu tutulmaktadır. Geri ödemede zorluk yaşayan üyelerin, ihtiyaç halinde bu fondan destek alabilecekleri belirtilmektedir (Parlakkaya ve Çürük, 2015).

Literatürde, mikrotekâfûlün zekât ve vakıf ile planlanabileceğinden bahsedildiği görülmektedir. Rom ve Rahman (2012), tarafından yapılan çalışmada hükümetin sübvansiyon ve zekât desteğiyle yoksullara mikrotekâfûl yoluyla yardım etmesi ve temel koruma sağlaması önerilmektedir. Bu şekilde, düşük gelirli bireyler ve yoksulların, sürekli yoksulluk döngüsüne hapsolmeden yeterli faydalar elde edebileceği belirtilmektedir. Mikail vd. (2017), mikrotekâfûl modelinde zekâtın yasal bir araç olarak, vakfın ise gönüllü bir destek mekanizması olarak yoksullara ve sosyal refaha hizmet ettiğini belirtmiştir. Yazarlar, mikrotekâfûl planlarında zekât ve vakıf fonlarının katkı olarak kullanılmasını, bu fonların tüm mikrotekâfûl planlarının finansmanında yer almasını ve karşılıklı yardım fonlarının oluşturulmasını tavsiye etmektedir. Ayrıca, bu fonların yoksul ve düşük gelirli hanelere mikrotekâfûl hizmetleri sunmak için teknik uzmanlıkla yönetilen bağımsız bir tüzel kişilik altında toplanmasını ve zekât ile vakıf

yetkililerinin tekâfûl şirketleriyle iş birliği yaparak toplumun ihtiyaçlarına uygun mikrotekâfûl ürünleri geliştirmelerini önermektedir.

Mikrotekâfûl, bankaların mikro işletmeleri finanse etmesini teşvik ederek gelişmekte olan ülkelerde yatırım getirisi ve büyümeyi sağlayabilmektedir. Ayrıca, afet mağdurlarına ve tarım sektöründeki mikro işletmelere destek olarak, izole bölgelerdeki yoksullarla mücadelede etkili bir araçtır (Ahmed, 2016). Mikrotekâfûl planlarının yaygınlaştırılması ve farkındalığın artırılması için tekâfûl şirketleri ve politika yapıcıları, düşük gelirli bireylere yönelik eğitim ve farkındalık programlarını genişletmeli ve finansal erişimi artırmalıdır (Bangaan Abdullah vd., 2022). Mikrotekâfûl pazarındaki paydaşlar, sigorta penetrasyonunu artırmak için demografik harcamalar, düzenleyici ortam ve sigorta teknolojisindeki yeniliklerden de yararlanabilirler (Inyang ve Okonkwo, 2022).

Sonuç

Müslüman toplumların belirgin özelliklerinden biri, sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı teşvik eden zekât, sadaka, infak ve borç verme gibi uygulamalardır. Bu uygulamalar, toplumsal refahı artırmayı ve yoksulları desteklemeyi amaçlamaktadır. Günümüzden 1414 yıl önce nazil olmaya başlayan İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de emredilen ibadetlerin yanı sıra, yardımlaşma, adalet ve toplumsal kalkınma konularına yönelik birçok ayet-i kerime bulunmaktadır. Müslüman bireylerin yaşamda öncelikle kendilerine rehber olması gereken Kur'an-ı Kerim'e uygun bir yaşam, hayatın tüm evrelerini ve süreçlerini kapsamaktadır. Komşuluk ilişkilerinden finansal konulara, tüketim tercihlerinden aile yaşamına kadar birçok alanda Müslüman birey söz konusu emir ve yasaklara göre yaşamını sürdürmektedir. Finansal konularda ve tüketim tercihlerinde faiz, belirsizlik ve israf gibi unsurlardan bu doğrultuda uzak durulmaktadır. Geleneksel sigortacılık sisteminde özellikle faizden uzak durma konusunda bir hassasiyet bulunmadığı için İslami sigortacılık olarak nitelendirilen Tekâfûl sistemi hem Müslüman bireylerin rehber edinmesi gereken Kur'an-ı Kerim'e, hem de yüzyıllar sonucu gelenek haline gelmiş Kur'an ışığında oluşan töresine uygun bir sigortacılık sistemi olarak değerlendirilmektedir.

Tekâfûl sistemi genellikle orta ve yüksek gelirli bireylere hizmet sunarken, mikrotekâfûl, daha düşük gelir gruplarına yönelik olarak düşük riskli olayları kapsamaktadır. Mikrotekâfûl, İslami hassasiyetleri koruyarak toplumsal refahı artırmayı, ekonomik büyümeyi teşvik etmeyi ve yoksulluğu azaltmayı amaçlayan bir sigorta alternatifidir. İslam dinine uygun inşa edilmiş karz-ı hasen, zekât ve vakıf kurumları aracılığı ile İslami mikrofinans

ve mikrotekâfül, gelişmekte olan Müslüman ülkelerde yaygınlaştırılarak toplumsal kalkınmaya ve İslam dini hassasiyetlerine göre yaşamaya destek olma konusunda etkili araçlar olarak değerlendirilebilir. Ancak, Türkiye’de bu tür kurumların yeterince gelişmemiş olması göz önüne alındığında, bu kurumların desteklenmesi mikrotekâfülün gelişimini teşvik edebilir ve yoksulluğu azaltarak ülke ekonomisine olumlu katkılar sağlayabilir. Bu nedenle, İslami mikrofinans ve mikrotekâfül sistemlerinin desteklenmesi, Türkiye’nin sosyal ve ekonomik kalkınmasına katkıda bulunabilecek önemli bir adım olabileceği değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah, I. N. (2021). Impactful and Collective Microtakaful in Addressing the Impact of the COVID-19 Pandemic. *Journal of Islamic Finance*, 10(1), 17–126.
- Adnan, M. A., & Ajija, S. R. (2015). The Effectiveness of Baitul Maal Wat Tamwil In Reducing Poverty the Case of Indonesian Islamic Microfinance Institution. *Humanomics*, 31(2), 160–182. <https://doi.org/10.1108/H-03-2012-0003>
- Ahmed, M. H. (2016). Micro Takaful Insurance as a Tool to Guaranteeing Financing and Protecting Micro Enterprises. *Journal of Business & Financial Affairs*, 5(4), 1–11. <https://doi.org/10.4172/2167-0234.1000228>
- Alhammadi, S. (2023). Expanding Financial Inclusion in Indonesia Through Takaful: Opportunities, Challenges and Sustainability. *Journal of Financial Reporting and Accounting*. <https://doi.org/10.1108/JFRA-05-2023-0256>
- Allianz, (2008). The First Islamic Microinsurance Products, PT Asuransi Allianz Life Indonesia | Jakarta | Jan 31, 2008. 10.07.2024. https://www.allianz.com/en/press/news/business/life_health/news-2008-01-31.html adresinden alındı.
- Ardo, A. A., & Saiti, B. (2017). Takaful Practice in Nigeria: History, Present and Future. *European Journal of Islamic Finance*, 8, 1–10. <http://irep.iium.edu.my/56823/>
- Ashraf, A., Riaz, A., & Sohail, A. (2024). Perception & Awareness Among Muslim Consumers: Comparative Study of Takaful & Conventional Insurance. *Gomal University Journal of Research*, 40(1), 1–10.
- Aslan, H., & Durmuş, M. E. (2015). İslami Sigortacılık (Tekafül): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması. In *Islamic Finance: Sukuk and Takaful* (Issues 21-23 October 2015),.
- Ayub, M. (2017). *İslami Finansı Anlamak* (A. Çürük, R. Parlakkaya, & Çeviri Editörleri, Eds.). İktisat Yayınları.
- Bangaan Abdullah, H. S., Yakob, R., Yakob, S., & Sharif, N. S. (2022). Indicators of Having A Micro-Family Takaful Plan Amongst Low-Income Earners. *Journal of Islamic Marketing*, 13(12), 2695–2716. <https://doi.org/10.1108/JIMA-05-2020-0128>
- Beck, T., & Webb, I. (2003). Economic, Demographic, and Institutional Determinants of Life Insurance Consumption Across Countries. *World Bank Economic Review*, 17, 51–88.
- Browne, M. J., & Kim, K. (1993). An International Analysis of Life Insurance Demand. *The Journal of Risk and Insurance*, 60, 617–634.
- Cheikh, B. (2013). Abstract to Islamic Insurance (Takaful). *Assurances et Gestion Des Risques / Insurance and Risk Management*, 81(3–4), 291–304.

- Churchill, C. (2006). *Protecting the Poor: A Microinsurance Compendium* ((Ed.), Ed.; Vol. 2). International Labour Organization.
- Dalgın, Nihat (2009). “Sigorta”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 24.07.2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sigorta> adresinden alındı.
- Dede, N., Er, H., Özden, H., & Er, M. (2021). *COVID-19 Sürecinde Katılım Sigortacılığı (Tekâfül)*. 1(1), 64–80.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, (2005). Sigortanın Dini Hükmü, 24.07.2024. <https://kurul.diyenet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigortanin-dini-hukmu> adresinden alındı.
- Er, H., & Durmus, H. (2020). A Research on the Perceptions of Individuals Towards Participation Insurance (Takaful). *Turkish Studies- Economy*, 15(4), 2017–2033. <https://turkishstudies.net/economy?mod=tammetin&makaleci=&makaleurl=8bca5c26-401a-4254-8693-c92c2d784999.pdf&key=42037>
- Ergene, L., & Ülev, S. (2023). Muhafazakâr İş Adamlarının Katılım Sigortacılığı (Tekâfül) Farkındalığı ve Tercih Nedenleri. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(1), 98–111. <https://doi.org/10.11616/asbi.1205360>
- Erlbeck, A., Altuntas, M., & Berry-Stölzle, T. R. (2011). Microtakaful: Field Study Evidence and Conceptual Issues. *Department of Risk Management and Insurance, University of Cologne*, 1–29. <http://www.rug.nl/gsg/Research/Conferences/EUmicrofinconf2011/Papers/13.Erlbeck-Altuntas-BerryStolzle.pdf>
- Ethis, (2023). The Role of Microtakaful today. 20.07.2024 <https://ethis.co/blog/the-role-of-microtakaful-today/#:~:text=Thus%20microtakaful%20or%20Islamic%20microinsurance,relief%20for%20financial%20difficulties%20happening> adresinden alındı.
- Firmansyah, I., & Devi, A. (2019). The Implementation of Good Corporate Governance to Develop Islamic Micro Insurance In Indonesia. *Iqtishadia*, 12(2), 189–210. <https://doi.org/10.21043/iqtishadia.v12i2.5508>
- Fisher, O. C., & Taylor, D. (2000). Prospects for the Evolution of Takaful in the 21st Century. In *Proceedings of The Fifth Harvard University Forum on Islamic Finance: Islamic Finance: Dynamics and Development*.
- Güneş, Y. (2011). İslam Ahlakının Temel Özellikleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 15(49), 93–104.
- Holzmann, R., & Palacios, R. (2001). *Individual Accounts as Social Insurance: A World Bank Perspective*.
- Inyang, U., & Okonkwo, I. V. (2022). Micro Insurance Schemes and Insurance Penetration in Nigeria: An Integrative Review. *The Journal of Risk Management and Insurance*, 26(1), 60–74.
- Ishak, N. S. B. (2020). Demand for Takaful and Microtakaful In Malaysia (Doctoral Dissertation, University of Sussex).

- Islamic Relief, (2024). Islamic Microfinance. 10.07.2024. <https://islamic-relief.org/islamic-microfinance/> adresinden alındı.
- Iqbal, Zamir, (2014). İslami Finans Yoluyla Finansal İçermenin Geliştirilmesi. Dünya Bankası İslami Finansın Geliştirilmesi Küresel Merkezi Türkiye, Finansal İçerme Konferansı,03.06.2014, İstanbul. 25.07.2024. <https://www.worldbank.org/content/dam/Worldbank/Event/ECA/Turkey/tr-fin-incl-confer-zamir-iqbal-tr.pdf> adresinden alındı.
- İKSAR, (2024a). İslam İktisadı Araştırma ve Uygulama Derneği (İKSAR) Hakkında. 23.07.2024. <http://iksar.org.tr/#bizkimiz> adresinden alındı.
- İKSAR, (2024b). Karz-ı Hasen. 23.07.2024. <https://iksar.org.tr/karz-i-hasen/> adresinden alındı.
- Jahya, A., Yusoff, N. D., Roslan, A., Rasid, M. F. R., & Roslan, A. S. B. (2023). Awareness of Microtakaful Development among Low-Income Earners in Malaysia. *Information Management and Business Review*, 15(3), 70–81.
- Kur'an. (t.y.). Hadid Suresi, 11. Ayet. 24.07.2024 <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Hadid-suresi/5086/11-ayet-tefsiri> adresinden alındı.
- Kur'an. (t.y.). Bakara, 245. Ayet. 24.07.2024 <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/252/245-ayet-tefsiri> adresinden alındı.
- Kur'an. (t.y.). Mâide Suresi, 2. Ayet. 24.07.2024 <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Maide-suresi/671/2-ayet-tefsiri> adresinden alındı.
- Kur'an. (t.y.). Bakara Suresi, 275. Ayet. 24.07.2024 <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/282/275-ayet-tefsiri> adresinden alındı.
- Kur'an. (t.y.). Bakara Suresi, 276. Ayet. 24.07.2024 <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/283/276-ayet-tefsiri> adresinden alındı.
- Kur'an. (t.y.). Bakara Suresi, 278-279. Ayet. 24.07.2024 <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/285/278-279-ayet-tefsiri> adresinden alındı.
- Kur'an. (t.y.). Rûm Suresi- 37-40. Ayet. 24.07.2024 <https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Rum-suresi/3446/37-40-ayet-tefsiri> adresinden alındı.
- Kur'an. (t.y.). Âl-i İmrân Suresi- 130-132. Ayet. 24.07.2024 [https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Âl-i-İmrân-suresi/423/130-132-ayet-tefsiri](https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Al-i-Imran-suresi/423/130-132-ayet-tefsiri) adresinden alındı.
- Kur'an. (t.y.). Enfal Suresi, 72-73. Ayet. 24.07.2024 [https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Enfâl-suresi/1232/72-73-ayet-tefsiri](https://kuran.diyabet.gov.tr/tefsir/Enfal-suresi/1232/72-73-ayet-tefsiri) adresinden alındı.
- Mehboob Shaikh, I., & Amin, H. (2024). Customers' Willingness to Choose Family Takaful: Extending the Theory of Interpersonal Behavior. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 15(1), 100–118. <https://doi.org/10.1108/JIABR-04-2022-0113>
- Mikail, S. A., Ahmad, M. A. J., & Adekunle, S. S. (2017). Utilisation of Zakāh and Waqf Fund in Micro-Takāful Models in Malaysia: An Explorato-

- ry Study. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 9(1), 100–105. <https://doi.org/10.1108/ijif-07-2017-010>
- Mohd Fauzi, P. N. F. N., & Laldin, M. A. (2022). Micro-Takāful Scheme for the Protection of Houses Belonging to Low-Income Groups in Malaysia. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 14(3), 303–314. <https://doi.org/10.1108/IJIF-05-2021-0090>
- Neova Sigorta, (2021). Faaliyet Raporu. 25.07.2024 https://www.neova.com.tr/upload/files/faaliyet-raporlari/2021_Faaliyet_Raporu.pdf adresinden alındı.
- Pamir, A. (2009). Orta – Asya Türk Hukukunda “Töre” Kavramı. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 58(2), 359–376. https://doi.org/10.1501/hukfak_0000001574
- Parlakkaya, R., & Çürük, S. A. (2015). Bir Yoksullukla Mücadele Aracı Olarak İslami Mikrofinans ve Türkiye’de Uygulanabilirliği. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 61–86.
- Puspita, A. T., & Kartikawati, D. R. (2022). A Review on Islamic Micro- insurance Studies. *Tamkin Journal*, 1(1), 1–11.
- Rapi, M. Z. H., Salaudeen, A. O., Ravi, M. I. M. R., Wongsangiam, R., & Redzuan, N. H. (2022). Micro Takaful Programs for the Poor: the Malaysian Experience. *International Journal of Accounting, Finance and Business (IJAFB)*, 7(45), 65–81. <https://doi.org/10.55573/IJAFB.074504>
- Resmi Gazete, (2020). Katılım Esasları Çerçevesinde Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Yönetmelik. 18.06.2024 <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/12/20201219-2.htm> adresinden alındı.
- Rom, N. A. M., & Rahman, Z. A. (2012). Financial Protection for the Poor in Malaysia: Role of Zakah and Micro-takaful. *Journal of King Abdulaziz University, Islamic Economic*, 25(1), 119–140.
- Selim, M., Qamber, M., Abdali, M. H., Mohammed, A. A., & Madan, A. A. (2023). *The Effectiveness of Islamic Microfinance for Solving the Problems of Unemployment, Poverty, and Poor Standard of Living*.
- SEDDK, (2021). Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Genelge (2021/3). 18.06.2024 <https://seddk.gov.tr/files/doc/mevzuat/Katilim-Esasli-Sigortacilik-ve-BES-Genelgesi-SEDDK-WEB.pdf> adresinden alındı.
- SEDDK, (2022). Teysir Modeline ve Katılım Esaslı Diğer Faaliyetlere İlişkin Sektör Duyurusu (2022/4). 18.06.2024 <https://seddk.gov.tr/files/doc/2022-4-sektor-duyurusu.pdf> adresinden alındı.
- Sherif, M., & Hussnain, S. (2017). Family Takaful in developing countries: the case of Middle East and North Africa (MENA). *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 10(3), 371–399. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-01-2016-0016>

- Sherif, M., & Shaairi, N. A. (2013). Determinants of Demand on Family Takaful in Malaysia. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 4(1), 26–50.
- TDK, (2024). Türk Dil Kurumu Sözlükleri. 14.0672024 <https://sozluk.gov.tr> adresinden alındı.
- TGMP, (2011). Mini Sigorta Nedir? 25.07.2024, <https://www.tgmp.net/minisigorta/> adresinden alındı.
- TKBB. (2024). *Faizsiz Finans Standartları AAOIFI (Güncellenmiş Versiyon)*. TKBB Yayınları, Yayın No: 22.
- TSB, (2022). *Katılım Esaslı Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Sektör Raporu*.
- Tong, W., Ali, M., Puah, C. H., Leong, C. M., & Yuping, X. (2024). Islamic Insurance: A Review and Research Agenda. *Journal of Financial Services Marketing*, 1–23. <https://doi.org/10.1057/s41264-024-00276-6>
- Ülev, S., Savaşan, F., & Özdemir, M. (2023). Do Islamic Microfinance Institutions Affect the Socio-Economic Development of the Beneficiaries? The Evidence from Turkey. *International Journal of Ethics and Systems*, 39(2), 286–311. <https://doi.org/10.1108/IJOES-09-2021-0179>
- Wahab, A. R. A., Lewis, M. K., & Hassan, M. K. (2007). Islamic Takaful: Business Models, Shariah Concerns, and Proposed Solutions. *Thunderbird International Business Review*, 49(3), 371–396. <https://doi.org/10.1002/tic>
- Yıldırım, İ. (2014). Tekâfül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi Ve Türkiye’de Uygulanabilirliği. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 6(2), 49–58.
- Yusoff, N. D., Roslan, A., & Arifin, A. M. (2020). Purchasing Decision of Microtakaful Among B40 Income Group. *International Journal of Business and Economy*, 2(1), 1–13.

Törelî Bir Siyaset Nazariyesi Denemesi: Bilgi-Güç İlişkinine Dayalı Bir Erdem Şehri ve Küresel Erdem Düzeni 6

Nuh Uçgan¹

ÖZ

Bu denemenin temel amacı siyasetin törelî bir nazariyesini ortaya koymaktır. Bu amacımızı yerine getirebilmek için bu makalede cevabını aradığımız soru, bir siyaset düşüncesi ve siyasal rejimin İslami olarak tanımlanmasında temel kıstasın ne olduğudur. Bu soruya verdiğimiz cevap bir siyasetin İslami vasfî kazanabilmesi için ahlakî bir dayanağının olması gerektiği olmuştur. Başka bir ifade ile bir siyasî düşünce ve siyasal rejimin ancak töre ile irtibatının koparılmanması suretiyle İslami varsayılabileceğini savunduk. Bu iddiayı ortaya koymak için İslam siyaset düşüncesinde bilgi-güç arası ilişkiye odaklanmak ve yeni kavramsal öneriler getirmek mecburiyetinde kaldık. Bu zorluğu aşmak için ise törenin istinat edeceği referans tarihsel dönemlendirmeye başvurmak zorunda kaldık. Yani bir siyaset düşüncesi ve siyasal rejimin İslami olarak tanımlanabilmesinde temel kıstas olan töre ile irtibatlandırılma zorunluluğu, siyasal ve toplumsal düzenin bilgiyle ilişkisi temelinde incelenmesini gerekli kıldı. Töre ile irtibatın bilgi-güç ilişkisine dayandırılması zorunluluğu ise İslam siyaset düşüncesinin kurucu kavramlarının bu bakış açısına uygun olarak tespit edilmesini gerektirdi. Müslümanların sosyo-politik bir bütün olarak düşünülmesini imkân dahilinde kılan, onların ortak tarihsel hafızasını inşa eden kavramların bilgi-güç ilişkisine dayandırılarak tespiti ise söz konusu kurucu kavramların Hatemül-Enbiya, Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin şeklinde tespit edilmesine neden oldu. Bu denemede Asr-ı Saadet kavramını töre ile siyasetin mutlak birlikteliği dönemi, Hulefa-i Raşidin kavramını töre ile siyasetin tarihsel birlikteliği olarak tespit edip, sonrası dönemdeki paradigmanın ise siyasetin töre tarafından denetlenmesine dayandığını savunduk. Bu denemenin son kavramsal önerisi olan fütuhata dayalı cihanşümul ufuk ise bir taraftan Müslümanların uluslararası siyasete

1 Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İktisadî ve İdari Bilimler Fakültesi
nuh.ucgan@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0973-3388>

dair yaklaşımlarını ortaya koymak diğer taraftan töre ile irtibatlandırılmış siyasetin belli bir mekanla sınırlandırılmayacağı, dünya-mekân boyutunda düşünülmesi gerektiği iddiasını ortaya koymak için kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin, Fütihat, Cihanşümül Ufuk, Tanımanın Diyalektiği, Devrim İhracı.

Giriş

Filozoflar, alimler ve sosyal teorisyenler dünyayı toplumsal olarak anlamışlar ve siyasal olanla tanımlamışlardır. Aristo için insan *hayavan-i medenidir* (zoon-politikon), yani insan siyasal bir hayvandır. Bunun anlamı düşünen ve düşündüğü için gelenek biriktiren bir varlık olarak insanın “*biz*” kimliğinden bağımsız bir “*ben*” kimliğinin olamayacağıdır. Başka bir ifadeyle beynimizin içinde ne olduğu, beynimizin neyin içinde olduğuyla bağlantılıdır. Bedri Gencer'den öğrenmiş olduğum Arapçadaki “*ed-din fil-medin*”, yani *din şehirdedir* sözü durumu çok daha rafine bir şekilde izah etmektedir. Din, ancak şehirde, yani toplumsal ve siyasal bağlamda düşünülebilir. Siyaset bilimi geleneğimizin kurucu öğretmeni Farabi'nin meşhur Medinetü'l-Fazıla eserindeki medinenin *polis/shehir* olmadığını, bunu siyasal rejim anlamında kullandığını düşünürsek meseleyi daha iyi anlamış oluruz. Farabi'nin Türkçeye birçok farklı şekilde tercüme edilen Medinetü'l-Fazıla'dan kastının *en iyi rejim* (Perfect State) demek olduğunu varsayarsak niyetinin bir siyasal düzen kurgulamak, daha doğrusu Resul-i Ekrem ve onun raşid halifelerinin Medine tecrübesini referans alan bir siyasal rejim nazariyesi kurmak olduğunu da anlayabiliriz. İnsanı toplumsal olarak düşünmek zorunda isek toplumu da ancak siyasal rejim bağlamında düşünmek zorundayız. Toplumsal olarak kavranmayan bir insan varsayımı, siyasal rejimi söz konusu etmeyen bir toplumsallık tasavvuru düşünülemez. Nihayet bu giriş paragrafında bu kadar lafı etmemin nedeni tek bir cümleyi kurabilmek içindi: Müslüman olmak her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyettir (AI). Ama bu cümle, “siyasi ve toplumsal mensubiyet ise her şeyden önce ortak tarihsel hafıza demektir (AII)” cümlesiyle tamamlanırsa kemale erebilir. İslam, iman ve ihsan olguları birbirini izler, tersi değil. Yani bizden beklenen önce Erdem Şehrinin ya da başka bir tanımlamayla Darü's-Sünnenin bir vatandaşı olmak, ardından İslam akidesini içselleştirmiş olmak ve nihayet bu Erdem Şehrinin estetik ve edebi inşasını gerçekleştirmektir. Ama önce siyasal mensubiyet. Şayet Müslümanlık her şeyden önce siyasal bir mensubiyetse, o ancak örgütlü bir halde, yani siyasal toplum halinde mümkün olabilir. Bu ideal siyasal ve toplumsal örgütlenmenin ise tarihsel bir referansı olması gerekir. Siyasal mensubiyet öncelikle ortak tarihsel hafızayı

(ideal tarihsel dönem tanımlamasını) gerekli kılar. Müslümanlığın kolektif bir kimlik, Müslümanların kolektif bir bütün haline gelmesinden söz ediyoruz.

Müslüman olmak her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyettir cümlesi aynı zamanda İslam siyaset düşüncesinin bir araştırma disiplini olarak nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili de bir ipucu veriyor. Bu ipucunu yakalar ve bunun peşinden gidebilsek din, siyaset, devlet, toplum, uluslararası siyaset, hukuk, iktisat, mekân düzenlemesi, gündelik hayat, sanat, estetik vb. alanlarla ilgili de zihinsel bir berraklığa kavuşabiliriz. İpin ucu İslam siyaset düşüncesinin bir araştırma disiplini olarak İslam düşüncesi demek olduğudur. İslam siyaset düşüncesi, İslam düşüncesinin bir cüzü değil, kendisi olarak anlaşılmalıdır. Bu tespit, bir önceki paragraftaki varsayımlarımızın (AI+ AII) doğal bir uzantısıdır. Abdülvahab Meddeb'in bir felaket tespiti olarak ifade ettiği Müslümanların sekülerleşemeyeceğine dair fikri, tam olarak bu örtüşmeye (ona göre entegrizme) dayanıyor. Elbette Müslümanlar için bu örtüşme bir felaket tespiti değil, bilakis sadece Müslümanların siyasetinin ahlaki referansından (töreden) koparılamayacağı anlamına geliyor. Allah indinde tek dinin İslam olmasını bir de bu açıdan tefekkür edelim lütfen. Bir siyaset okuyucusu ve öğrencisi olarak müfessirlerin ilmi alanına tecavüz etme niyeti ve hadsizliği taşımadan, hoş görülme beklentisi içinde bir tespit yapacak olursam, Allah indinde tek din İslam'dır hükmünün, Müslümanların töre ile irtibatlandırılmamış bir siyaset tasavvur etmelerinin onları İslam dairesi içinde tutamayacağı, sadece Müslümanların töre ile irtibatlı bir siyaset tasavvur edebilecekleri, töre ile irtibatını koparmamış bir siyaset tasavvur etme sürekliliğini sadece Müslümanların becerebileceği anlamına geldiğidir.

İslam siyaset düşüncesi, İslam düşüncesinin bir cüzü değil, kendisiyse; Müslüman olmak her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyetse (AI) ve nihayet siyasi ve toplumsal mensubiyet de her şeyden önce ortak tarihsel hafıza (AII) ise bu siyasetin kurucu kavramlarını ancak Resul-i Ekrem'in sireti ve O'nun sireti üzerinden İslam'ın mesajının yayılması tecrübesinden yola çıkarak ortaya koyabiliriz. Resul-i Ekrem'in sireti hem İslam düşüncesinin siyasal ve toplumsal bir mensubiyet olarak anlaşılmasını mümkün kılan kavramları, hem Müslümanların kolektif hafızasını inşa eden tarihsel referans kavramlarını, hem de İslam'ın mesajının yayılma tecrübesinden yola çıkarak Müslümanların uluslararası alandaki hareket tarzını ve dünyayı nasıl kurguladıklarını anlamak için başvuracağımız ilk kaynaktır. İşte bu denemenin ilk bölümünde İslam düşüncesini siyasal ve toplumsal bir mensubiyet olarak anlamamızı mümkün kılan *Hatemü'l-Enbiya* kavramını ve Hatemü'l-Enbiya kavramıyla irtibatlandırarak şekilde ortak tarihsel hafızanın kurucu kavramları olarak düşündüğümüz *Asr-ı Saadet ve Hülefa-i Raşidin* terkiplerini söz konusu edecek; ikinci bölümde Hülefa-i

Raşidin sonrası ortaya çıkması muhtemel bilgi-güç ilişkisine dair meşruiyet krizinin nasıl yeni bir paradigmaya geçişle aşıldığını izah edecek ve nihayet üçüncü bölümde ise Müslümanların uluslararası siyasetteki hareket tarzını anlamamızı mümkün kılacak olan evrenselleştirme vizyonunu (fütuhata dayalı cihanşümül ufuk) tartışacağız. Elbette yaratan, yaşatan ve yazdıran Cenab-ı Allah bize başka bir kader yazmamışsa, O ne dilemişse razıyız, öyle ki O da bizden razı olsun!

1. Sosyo-Politik Kimlik Oluşumunun Kurucu Kavramları: Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin

Resul-i Ekrem'in siretini, İslam düşüncesini siyasal ve toplumsal bir mensubiyet (AI) ve ortak tarihsel hafıza (AII) olarak anlayacak şekilde okumak için birbiriyle irtibatlı üç kavramsal terkipten söz etmeliyiz: Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin. Bu üç kavramsal terkinin birbiriyle irtibatlı olarak ele alınması, Müslümanların tarih felsefesinin onların kendi tarihlerini, tarihin hem sıfır noktası/başlangıcı hem de sonu olarak düşünmeye dayalı olduğunu tespit etmeyi gerekli kılıyor. Hatemü'l-Enbiya kavramı Resul-i Ekrem'in nübüvvet zincirinin son halkası olması anlamına geliyor. Resul-i Ekrem "ben güzel ahlaki tamamlamak üzere gönderildim" derken nübüvvetin tanımını da yapmış oluyor. Peygamberler toplumların ictimai, siyasi, iktisadi ve gündelik hayatlarının ahlaki dayanağı olan töreyle irtibatlarının bulanıklaştığı durumlarda, söz konusu ahlaki temelin hatırlatılması misyonuyla gönderilen elçilerdir. O halde Hatemü'l-Enbiya'dan anlamamız gereken [güzel]ahlakın nübüvvet misyonuyla son hatırlatıcısının Resul-i Ekrem olduğu, ondan sonraki tüm hatırlatıcıların meşruiyetini Onun sünnetini referans alarak elde edebilecekleridir. Yasa koyucu olarak Resul-i Ekrem, hem nebi (nübüvvet) hem de resul (risalet sahibi) idi. Yani şariat getirici idi. Şariat getirici demek nesh eden demektir. Demek ki kendisinden öncekileri belki nebi olarak değil -çünkü nübüvvet zincirinin bir halkası, son halkası ve güzel ahlakın tamamlayıcısı idi- ama resul olarak nesh edici bir misyona sahipti. Hatemü'l-Enbiya olarak ise kendisinden sonraki dönemlerin referans noktasıdır. Hatemü'l-Enbiya olmak öncelikle sünnetin bağlayıcı bir norm kaynağı olmasına işaret eder. Dünya ve İslam medeniyet tarihçisi Marshall Hodgson, bir kültürel geleneğin üç uğraktan geçerek yerleşik hale geldiğini savunmuştur. Bunlardan ilki bir kültürel geleneğin oluşumuna işaret eden yaratıcı eylemdir. İşte Hatemü'l-Enbiya olarak Resul-i Ekrem'in nübüvveti ve onun nübüvvetinin bir kavramsal uzantısı olarak düşünmek zorunda olduğumuz vahy (Kuran ve sünnet), bir kültürel gelenek olarak İslam medeniyetinin yaratıcı eylemidir. Ama bu yetmez, İslam'ın yaratıcı eylem unsurlarının herhangi bir metin ve herhangi bir tarihsel tecrübe

olmaktan çıkması için toplumsallaşması ve siyasallaşması gerekir. Yine Hodgson'un kavramını kullanacak olursak bir kültürel gelenek ikinci olarak yaratıcı eylem etrafında bir araya gelmiş siyasal ve toplumsal bir örgütlenmeyi gerektirir. İşte İslam'ı neden öncelikle bir siyasal ve toplumsal mensubiyet olarak düşünmemiz gerektiğini bir kere de Hodgson'dan öğrenmiş oluyoruz. Şayet durum hala yeterince açık değilse bir de Louis Gardet'nin bakış açısına müracaat edelim. Gardet, yaratıcı eylem ve onun etrafında şekillenmiş siyasal ve toplumsal örgütlenmeyi istinatgâh ve ikametgâh gibi iki kavram üzerinden oldukça rafine bir şekilde formüle etmiştir. Ona göre İslam'ın inşa ettiği ideal siyasal ve toplumsal düzen anlamında Medine-i Münevvere'nin istinatgâhı (yaratıcı eylemi) nübüvvet, yani vahy, yani Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i seniyyedir. Çünkü Resul-i Ekrem Hatemü'l-Enbiya'dır. Bizim için çok daha kritik olanı, Gardet'nin istinatgah olarak tanımladığı nübüvvetin ikametgâhını Müslümanların kolektif hafızası, yani biz idraki şeklinde ifade etmiş olmasıdır. Yani Gardet'nin düşüncesine göre, yaratıcı eylem/istinatgah olarak nübüvvet, ikametgâhını Müslümanların kolektif hafızasında bulabildi. İşte bu tespit, bizim Müslüman olmayı öncelikle siyasal ve toplumsal bir mensubiyet, onu da öncelikle kolektif hafıza olarak düşünmemize olanak veriyor.

İstinatgah olan Resul-i Ekrem'in, ikametgâh olan Müslümanların ortak tarihsel hafızasına ne kadar derin bir şekilde yerleşmiş olduğunu Onun inşa ettiği dönemin ne tür bir kavramsal terkipte ifade bulduğunu ortaya koyarak anlayabiliriz: Asr-ı Saadet. Asr-ı Saadet kavramı Müslümanların ortak tarihsel hafızasında ideal referans dönemi olarak yerleşmiştir. Bu dönemin Asr-ı Saadet olarak Müslüman ortak tarihsel hafızasına yerleşmesinin arkasında nübüvvetin bilgi ile gücün mutlak birlikteliğini temsil etmesi vardır. Öyle ki Müslümanlar nübüvvet dönemini Asr-ı Saadet olarak adlandırmakla, mutluluğun ancak bilgi ile gücün örtüşmesi ile elde edilebileceğini (Tahsilü's-Saade) düşünmüşlerdir. Ya da Müslümanlar siyasal itaatlerini ve rızalarını ancak bilgiye/töreyle dayalı olarak sunabileceklerini tasavvur etmişlerdir. Bilgi ile gücün ya da norm ile siyasetin veya töre ile ilin mutlak birlikteliği, Resul-i Ekrem'in eş zamanlı olarak hem hayatın normatif ve ahlaki temelini oluşturan bilgiyi, hem de bu bilginin siyasi güçle desteklenme sürecini bir araya getiren bir misyona sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Ama sadece bu değil, yani ideal siyasal düzenin ikametgâhını oluşturan Müslümanların ortak tarihsel hafızası (biz idraki) kendisine dayanak olarak sadece Asr-ı Saadeti almaz. Aynı zamanda Asr-ı Saadet sonrası ilk dört İslam halifesi dönemini de Hulefa-i Raşidin olarak tanımlayarak Müslüman ortak tarihsel hafızasının ayrılmaz bir parçası kılmıştır. Nasıl nübüvvet döneminin Asr-ı Saadet olarak tanımlanmasının arkasında bilgi ile gücün

mutlak birlikteliği paradigması varsa, dört halife döneminin Hulefa-i Raşidin olarak tanımlanmasının arkasında da bu dönemin bilgi ile gücün tarihsel birlikteliği paradigmasını temsil etmesi vardır. Hulefa-i Raşidin dönemi, bilgi ile gücün birlikteliğinin Resul-i Ekrem dönemindeki gibi doğrudan ve canlı olarak vahyin iniş sürecine dayalı olmasa da söz konusu vahyin iniş sürecinin doğrudan şahitliğine bağlı olarak tarihsel bakımdan devam ettiği bir dönemdir. Dolayısıyla nasıl Asr-ı Saadet Müslümanların tarihsel hafızasının ortak referans dönemi ise ve Müslümanları sosyo-politik bir bütün haline getiren, onları bir cemaat/ümme olarak düşünmemizi mümkün kılan bir işlev görüyorsa, Asr-ı Saadet sonrası dört halife dönemi de Hulefa-i Raşidin olarak tanımlanarak Müslümanların siyasi birlik ve bütünlük düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline getirilmiştir. Bu tanımlama, ortak tarihsel hafızanın Müslümanların tek bir cemaat/ümme olmasına dayalı olarak kodlandığının işaretidir. Bu durum Müslümanların enerjilerinin içeriden dışarıya kanalize edilmesini de mümkün kılan bir sonuç üretmiştir. Bu durum Müslümanların siyasal praksisinin dışa dönük bir devrim ihracı (fütuhât) şeklinde oluşumunu temin etmiştir. Bu durum Resul-i Ekrem'in siretine uygun olarak hicreti, hicretten sonra cihadı, cihatla beraber fütuhâtı Müslümanların temel uluslararası ilişkiler davranış biçimi olarak ortaya çıkarmıştır. Şayet Asr-ı Saadetle beraber dört halife dönemi de Hulefa-i Raşidin olarak Müslüman ortak tarihsel hafızasının tamamlayıcı bir parçası haline gelmemişse, daha da ötesi Resul-i Ekrem sonrası otuz yıllık dönemin ilk yirmi dört yılı siyasi gasp dönemi olarak görülüp Cemaatin birlik duygusundan iradi olarak kopulmuşsa, ortak tarihsel hafızanın da yaralanmış olduğunu söylemek mümkün. Şiiler bu şekilde ortak tarihsel hafızalarını yaradıkları için ideal tarihsel dönem bakımından referanssız kalmışlar ve bu durum onların ideoloji yerine ütopyaya dayalı bir kimlik oluşum sürecine girmelerine neden olmuştur. Ütopya bir taraftan Şiilerin enerjilerini dışarda cihat ve fütuhata değil, içeride obsesif bir muhalefet kültürü geliştirmelerine, diğer taraftan ideal düzenin geçmişte değil tahayyül edilen bir gelecekte yaşanacağına dair bir bilinç edinmelerine neden olmuştur. Kısaca Hulefa-i Raşidin bir kavramsal terkip olarak Müslüman ortak tarihsel hafızasının o kadar belirleyici bir parçası olmuştur ki, onu dışlamak ümmetin/Cemaatin parçalı hale gelmesine neden olmuştur.

Bu bölümün amacı bilgi ile gücün mutlak birlikteliğini temsil eden Asr-ı Saadet ve bilgi ile gücün tarihsel birlikteliğini temsil eden Hulefa-i Raşidin dönemlerini açıklamaktır. Şimdi ikinci bölümde Hulefa-i Raşidin sonrası bilgi ile güç arası ilişkide ne tür bir yeni paradigmatic döneme geçildiğini açıklamaya sıra geldi.

2. Hulefa-i Raşidin Sonrası Dönemde Bilgi-Güç İlişkisine Dair Yeni Bir Paradigma

Yukarıda Müslüman olmanın her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyet olduğu (AI) ve siyasi ve toplumsal mensubiyetin ise her şeyden önce ortak tarihsel hafıza demek olduğu (AII) şeklinde iki temel iddiayı dile getirmiştik. Nihayet Müslümanları bir ümmet, siyasi ve toplumsal bir bütün olarak düşünmemizi mümkün kılan ortak tarihsel hafızanın kurucu kavramlarının ise Asr-ı Saadet ile Hulefa-i Raşidin olduğunu zikretmiştik. Resul-i Ekrem'in hayatta olduğu ve vahyin iniş sürecinin canlı olarak yaşandığı bu dönemin Asr-ı Saadet olarak tanımlanmasının arkasında Onun nübüvvetinin bilgi ile gücün, norm ile siyasetin mutlak birlikteliği paradigmasını temsil etmesi vardı. Vahyin iniş sürecinin canlı olarak yaşandığı dönem sona erse de onun doğrudan ve birebir şahitliğinin devam ettiği dört halife döneminin Hulefa-i Raşidin olarak tanımlanmasının arkasında ise bilgi ile gücün mutlak birlikteliği paradigmasından bilgi ile gücün tarihsel birlikteliği paradigmasına geçilmiş olması vardı. İşte bu bölümün vazifesi ise Hulefa-i Raşidin sonrası dönemde bilgi ile güç ya da norm ile siyaset arası ilişkide ne tür bir yeni paradigmaya geçiş yapıldığını açıklamaktır. Soru gayet yalın, peki ya cevap da öyle mi? Pek değil. Umarım izahımız buna güç yetirebilir.

Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin dönemlerinde bilgi ile gücün birlikteliğine dayalı meşruiyetin sona ermesinin bıraktığı boşluk nasıl kavramsallaştırılabilir, meşruiyeti yeni dönemde nasıl bir paradigma sağlayabilir? Bilgi ile gücün, töre ile siyasetin mutlak birlikteliğini temsil eden Asr-ı Saadet sonrası muhtemel kriz, Hulefa-i Raşidin döneminde bilgi-güç birlikteliğine dayalı paradigmanın tarihsel bakımından da olsa devam etmesi sayesinde atlatılabildi. Siyasi itaatın ahlaki referansı meselesi bu bakımdan bir kriz kaynağı olmadı. Ama Hulefa-i Raşidin sonrası bilgi-güç birlikteliğinin tümden sona ermesiyle, gücü elinde tutan siyasetin aynı zamanda bilgiyi/normu elinde tutanlardan ayrılmasıyla ortaya çıkan yeni durum, ciddi bir krizi işaret etmektedir. Bu yeni durumun ne denli ciddi bir kriz anlamına geldiğini Hulefa-i Raşidin sonrası Emeviler döneminin Müslüman tarihsel hafızasında tam bir kara delik oluşturmasından anlayabiliriz. Dolayısıyla bu yeni dönemde siyasi itaatın ahlaki referansı ile ilgili meşruiyetin çok daha radikal bir paradigmatik geçişle tanımlanması gerekmektedir.

Öncelikle burada inşa edeceğimiz düşüncenin üzerine bina edilecek ilk varsayım Hulefa-i Raşidin sonrası bilgi ile gücün kategorik olarak birbirinden ayrıldığı gerçeğidir. Artık yönetenlerin aynı zamanda töre yazıcılar olmadığı bir aşamaya gelindiğinden söz ediyoruz. Ama asıl sorunu oluşturan şey,

Emevîlerle beraber bilginin güçten tümden ayrılması gerçeğine rağmen gücün meşru olarak, ahlaki temeli sağlam bir şekilde kendi varlığını ortaya koyma zorunluluğunun devam ediyor olmasıdır. Bilgi güçten ayrılmasına rağmen gücün bilgiye dayalı olma zorunluluğu devam ediyorsa, bu durumda bilgi-güç birlikteliği paradigmasından yeni bir paradigmaya geçiş de zorunludur. İşte bu paradigma bilgi ile güç, norm ile siyaset, töre ile il arasındaki ilişkinin denetlemeye dayalı hale geldiği bir aşamayı ifade eder (AIII).

Bilgi-güç arası denetlemeye dayalı paradigmanın anlaşılması için tartışmayı biraz daha derinleştirmek gerekiyor. İmdi soru şu: Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin sonrası dönemde bilgi-güç birlikteliğinin sona ermesi nedeniyle siyasi itaatin ahlaki referansla bağının kopması ihtimalinin yaratacağı krizin önüne geçmek için bilgi ile güç arasındaki ilişkinin ne şekilde ortaya çıkmaması gerekmiştir? Hangi iki durumun ortaya çıkmaması gerekiyordu? Birincisi bilginin güce/siyasete tabi olduğu bir ilişki biçimi tartışma götürmez bir şekilde kabul edilemezdi. Hallağ'tan öğrendiğimize göre, bilginin güce tabi olması demek Westfalyan egemenlik anlayışının dünyevi güç olarak devlete atfettiği kıyam bi'nefsihi niteliğinin onaylanması demektir ki bu durum, modern devletin Tanrının yerini alması anlamına gelmektedir. Devlete atfedilen kıyam bi'nefsihi nitelik, modern ulusal egemen devletin meşruiyet anlayışı demektir. Bu durum devletin meşruiyetinin kendinden menkul olması demektir. Meşruiyeti yine kendisine bağlı olan modern ulusal egemen devlet ise aşkın ahlaki referansını yitirmiş, töre ile irtibatını koparmış, hatta kendisini aşkın ahlaki referansın yerine koymuş devlet demektir. Müslümanların nübüvvet ve Hulefa-i Raşidinle temellerini attığı siyaset her şeyden önce ahlaki referansla bağ kurma, bağın gevşeme ve kopma risklerine karşı tedbir alma kaygısına dayanır. Bu ortaya çıkmaması gereken ilk noktayı anlamakta bir zorluk olmasa gerek. Siyaset bilimi geleneğimizin kurucu öğretmeni Farabi'nin (öl. H. 339/M. 950) en iyi siyasal rejim olarak tasarladığı Fazıl Medine'sinde ikincil reisler için öngörmüş olduğu birincil reislerin otoritesine benzer bir otorite sahibi olabilecekleri fikrinin kanımca siyasete/güce, bilgi/töre karşısında Westfalyan bir yetki verme niyeti taşımadığıdır. Zira Farabi zaten filozofların kral, kralların filozof olması gerektiğini söyleyerek Resul-i Ekrem'in Medine tecrübesindeki bilgi-güç mutlak birlikteliğinin devam etmesi gerektiğini savunmuştur. İşte asıl zorluk da burada başlıyor, işte asıl mesele şayet Farabi'ye karşı çıkma hakkımız var ise, Hulefa-i Raşidin sonrası dönemde bilgi-güç birlikteliği paradigmasının devam etmesinin gerçekçi, doğru ve makul bir paradigma olamayacağını anlamakta yatıyor.

Anlaşılması ve kabul bulması zor olan şu ki nübüvvet ve Hulefa-i Raşidin sonrası dönemde bilginin güce tabi olmaması gerekliliği yanında bilgi ile

gücün bütünleşmesine dayalı bir idari düzenin de olmaması gerektir. Tıpkı Emeviler döneminde olmadığı gibi. Burada hemen aklımıza Hegel geliyor: Gerçek olan aklidir. Yani Emevi siyaseti değil belki ama Emevi gerçeği olarak ortaya çıkan bilgi-güç arası yeni ilişki biçimi bize aynı zamanda makul olanı, olması gerekeni de işaret ediyor. Bilginin güce, normun siyasete tabi olmaması gerektiğini anladık, peki ama neden bilgi ile güç bütünleşmesi de olmamalıydı, Farabi'nin önerisinin tersine neden bilginler kral, krallar bilginlerden oluşmamalıydı ve gerçekten de oluşmamıştır? Çünkü Resul-i Ekrem Hatemü'l-Enbiya olduğu için artık töre ihdas etme, şariat getirme dönemi sona ermiştir. Siyasetin karşılaştığı sorunları töre ihdas ederek çözüme otoritesi olmadığı için gücün konumu töreye mutlak tabi olmaktan ibaret hale geliyor. Ama bu izah da durumu tam olarak açıklığa kavuşturabilmiş değil. Yani tamam, siyasetin bilgiye tabi olması gerektiği anlaşılabilir, ama neden siyasi erki oluşturanlar aynı zamanda bilginlerden oluşmasın ki, nedir buradaki tehlike? Bu soruya cevap verebilmek için yeni durumda ortaya çıkan yepyeni bir toplumsal aktörün varlığına ve nasıl bir yer işgal ettiğine değinmek gerekiyor.

Nübüvvet ve Hulefa-i Raşidin dönemi sonrası paradigmanın merkezinde siyasi birliği temsil eden aktörden (halifeden) önce fikri birliği, yani bilgiyi temsil eden aktör (ulema) vardır. Çünkü bu yeni dönemde daha önceki bölümde istinatgâh ya da İslam'ın yaratıcı eylemi olarak tanımlamış olduğumuz vahiyden istinbat ederek norm üretenler ulemadır. Bu yeni dönemde her ne kadar yeni şariat ihdas etme otoritesi sona erse de vahyi yaşanan hayata uyarlama süreci (istinbat) kıyamete kadar devam edecektir ve bu sorumluluğu yerine getirme rolü yeni bir toplumsal aktör olarak beliren ulemadır. Bu durum bir toplumsal aktör olarak beliren ve bilgiyi temsil eden ulemanın konumunun siyaset açısından bağlayıcı olmasına, gücün bilgiye tabi olmasına, bilginin aktörlerinin toplumsal liderlik misyonlarını veri olarak gücü denetleme kaygısıyla hareket etmesine neden olmuştur. Ulemanın, gücü normatif olanla denetleme kaygısıdır bu. İşte ulema, coğrafyanın genişlemesiyle beraber farklı medeniyetlerle karşılaşmanın ortaya çıkardığı yabancılaşma riskine karşı, hikmet-i nazariye olarak kelam hareketi şeklinde akideyi koruma refleksiyle; hızlı zenginleşmeyle beraber servete dayalı sınıflaşma ya da siyasetin tabakalaşmasıyla beraber siyasi iktidara dayalı yozlaşmaya karşı, hikmet-i ameliye olarak fıkıh ve ahlak (tasavvuf) hareketi şeklinde normu/şeriatı koruma refleksiyle ortaya çıkan bağlayıcı bir aktör olmuştur. Bu anlamda ulema filozoftan da, üdebadan da, entelijensiyadan da, kanaat önderinden de, akademisyenden de farklı bir toplumsal aktördür. Bağlayıcı norm üretici bir misyonla hareket eder ve kendisini fikri birliğin sağlanması ve muhafazasıyla sorumlu görür. Gerçekten de Emevilerle beraber

Mekke-Medine dışında ortaya çıkan yeni kent merkezlerinin varlığı; hızlı fütihat ve hızlı zenginleşmenin yozlaştırıcı etkisine karşı Medine merkezli bir bilgi/ahlak kaygısı güden bir hareket gelişti. Müslümanların jeopolitik genişlemesi ve ekonomik dinamizmi eş zamanlı olarak ulemanın oluşumunun Hatemü'l-Enbiya sonrası Resul-i Ekrem'in misyonunu bir denetleyici, güçlü bilgi doğrultusunda terbiye edici bir yere yerleştirmiş oldu. Artık bilginin temsilcisi alimler, gücün temsilcisi siyasetin törelî düzene sadakatini garanti etmeye çalışan bir statü ve rolün sahibi oldular. Alimlerin aklı (içtihadı) siyasetin normatif düzenden sapmasını engellemeye çalıştı.

Tevhid-Tenzih Sitesi		
Bilgi-güç birlikteliği dönemi	Sitenin Muhafızları	Nebi: Bilgi-Güç Mutlak Birliktelik
		Hulefa-i Raşidin: Bilgi-Güç Tarihsel Birlikteliği
Bilgi-güç ayrılığı dönemi	Sitenin Muhafızları	Ulema: Bilginin gücü denetlemesine dayalı paradigma

İşte bilgi-güç bütünleşmesi anlamına gelecek şekilde ulemanın aynı zamanda siyasi gücü elinde bulundurmasının nedeni, onun taşıdığı bu misyonla ilgilidir. Yani vahiyden istinbat ederek onu yaşanan hayata uyarlama sorumluluğuna sahip olan ulemanın töreyi muhafaza etme kaygısı dışında bir kaygıya sahip olmaması icap eder. Bu icap onun bu toplumsal rol dışında başka bir rolü üstlenmemesini gerektirir. Sosyolojik ve tarihsel bakımdan kaçınılmaz bir gerçekliktir ki taşınan toplumsal roller kaygıları belirler, kaygılar muhafaza edilmesi gerekenler konusundaki öncelikleri belirler. Bilgi-güç birlikteliğini sağlayacak şekilde ulemanın aynı zamanda güç erkini elinde bulundurması demek töreyi muhafaza etme kaygısı ile devlet çıkarı gibi kaygıların birbirinin yerine geçme riskini doğurması demektir ki bu durum töreyi yaşanan hayata uyarlama otoritesine sahip olan ulemanın söz konusu kaygı karmaşası nedeniyle töreyi yozlaştırma riskini de beraberinde getirir. Yani yeni durumda gücün bilgiye tabi olmasından önce bilginin/törenin töre olarak muhafazasının teminat altına alınması gerekir ki bu ancak ulemanın tek rolünün bilgi rolüyle sınırlandırılmasına bağlıdır. Yani önce bilginin bilgi olarak muhafaza edilmesi gerekir ki onun ardından gücü bu bilgi doğrultusunda denetlemenin törelî bir anlamı olabilsin.

Hasılı kelimeler öyle anlaşılıyor ki nasıl Müslümanların Hulefa-i Raşidin sonrası siyaseti bilginin güce tabi olduğu laik (Kemalist) bir siyaset değilse, bilgi-güç bütünleşmesine dayalı bir teokratik siyaset (Humeynist) hiç değildir. İkincisinin olmaması çok daha kritiktir çünkü teokratik siyaset gücü/devleti bilgiye tabi kılan bir siyaset olmaktan ziyade bilgiyi güçle iç içe geçirmesinden dolayı onu sekülerleştiren bir siyasettir. Başka bir çalışmamda güncel bir örneği işaret ederek kullandığım bir kavramı tekrar ederek bu

bölümü sonlandıracak olursam, ulema ile devletin bütünleşmesinin ortaya çıkaracağı şey, ancak seküler bir teokrasidir. Tıpkı Platonik ve Farabici bir zemine sahip Humeyni'nin velayeti fakihine dayalı İran İslam Cumhuriyeti gibi.

3. Fütuhata Dayalı Cihanşümül Ufuk

İslam siyaset düşüncesinin değerlendirmemiz gereken önemli boyutlarından birisini de uluslararası alan ve uluslararası etkileşime dair yaklaşımının niteliği oluşturmaktadır. Bu boyut aynı zamanda İslam siyaset düşüncesinin ayırt edici vasıflarından birisinin Yahudi dünya görüşünden (tora: תורה), başka bir ifade ile bencil-ırkçı kurtuluş düşüncesinden radikal bir farklılığı temsil ettiğini de ortaya koyacaktır. Bu denemenin ilk iki bölümünde Müslüman olmanın öncelikle siyasi bir mensubiyet, siyasi mensubiyetin ise öncelikle ortak tarihsel hafıza demek olduğu savunulmuştur. Ortak tarihsel hafızanın, yani Müslümanları sosyo-politik bir bütün, bir Cemaat, bir ümmet, Ümmet-i Muhammed olarak düşünmemizi mümkün kılan kavramsal zeminin ise Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin olduğunu iddia etmiştik. Bu denemenin mezkûr iki bölümünde söz konusu iki iddia İslam siyaset düşüncesinin fikr-i sabiteleri olarak konumlandırılmıştır. Bu iki bölüm ve orada savunduklarımız İslam siyaset düşüncesinin daha ziyade iç bütünlük bakımından keyfiyetini anlamamızı sağlıyordu. Bu bölümde ise şayet becerebilirsek İslam siyaset düşüncesinin dışa dönük keyfiyetini anlamamızı mümkün kılacak bir tartışma yürütmeyi umut ediyoruz. Bu tartışmayı yürütmek için ise bu bölümde dünya tarihinin sıra dışı bir hareketi olarak İslam'ın dünya-mekânda yayılma tecrübesinden hareketle Müslümanların nasıl bir küresel/uluslararası ufka sahip olduğu üzerinde düşünmeye çalışacağız. Bu tartışma özelinde üzerinde düşünmemiz gereken, cevabını bulmamız gereken birbiriyle bağlantılı bir yığın soru var. İmdi sorular şöyle: Müslümanlar Hicretle beraber Medine'de sosyo-politik bir kimliklenme süreci içine girdikleri, bir cemaat haline geldikleri, bir kolektif kimlik şeklinde oluşum süreci içine girdikleri tarihten itibaren dış dünyaya nasıl baktılar? Müslümanlar dünya-mekânı siyasi bakımdan nasıl tasavvur ettiler? Dünyaya bakış ufukları ile yüklendiklerine inandıkları töre davası arasında nasıl bir bağlantı kurdular? Neden Müslümanlar başından itibaren genişlemeci veya daha doğru bir ifade kullanmak gerekirse fütuhatçıydı? Fütuhatı salt bir jeopolitik genişleme siyaseti olarak mı düşünmemiz gerekir? Yoksa fethi Müslümanların varlık, bilgi ve siyasete dair yeni bir paradigmatik sıçrama ve açılım ortaya koymaları olarak tanımlayıp onun cihanşümülleştirilmesi anlamında özel bir anlam kazandığını mı söylemeliyiz? Bu anlamda Müslümanların kendilerini nasıl ve ne ile tanımlamış oldukları

ile kendilerinde dünyaya çekidüzen verme hakkı, görevi, gururu ve cüreti görmeleri arasında bir irtibat olduğunu mu düşünmeliyiz?

Müslümanların başından itibaren fütuhatchı oluşunun sosyal bilimsel açıdan birçok izahı yapılabilir. Sosyal bilimin jeopolitik genişlemeci siyasetlerle ilgili genel modellemeleri, Müslümanların jeopolitik genişleme tecrübesi için de uygulanabilir. Eğer bir sosyal bilim öğrencisi veya çalışanı iseniz ekonomik açıklamalar, askeri güvenlikçi tezler, güç ve prestij merkezli siyasi değerlendirmeler ya da bağlantılı dünya tarihi disiplini gibi birçok parametre içeren izahlara kıymet vermelisiniz. Örneğin İslam'ın Hicaz'da toplumsal ve siyasal bir örgütlenme biçimine kavuştuğu dönemde, bu bölgenin küresel tarihin bağlantılı hale geldiği bir bölgesel-uluslararası ticari kesişim noktası olarak şekillendiği; özellikle Kureyş kabile federasyonunun Kusay'dan sonra ikinci kurucu babası olarak değerlendirilmesi mümkün olan Haşim'in m. 490'larda ilaf anlaşmalar zinciriyle ya da ticaret paktıyla bir taraftan küresel gündeme dahil olurken öte taraftan da küresel oyuncuların radarına girdiğini söyleyebiliriz. Bu bölge, bu dönemde gerçekten de Roma ve Sasani çatışmasından oluşan iki kutuplu sistemdeki iki kutup merkezinin de ilgi alanı haline gelmişti. Öyle olmasaydı, Roma'nın müttefiki olarak Yemen'deki (yani küresel ticaretin güney kanadının önemli bir noktasındaki) Ebrehe'nin Kureyş federasyonunun bütünlüğünün arkasındaki neden olan Kabe'yi hedef almasını ya da Roma'nın Hristiyan bir Arap'ı Kureyş'e reis olarak atamak için siyasi baskı uygulamasını anlayamayız. Kısaca Resul-i Ekrem'e risaletin tevdi edilmesine çok yakın bir tarihsel süreçte Mekke, Roma ve Sasani gibi iki küreselci oyuncunun rekabet ve çatışmasından oluşan, dolayısıyla dünyanın bu bölgesinin uluslararası siyasetle doğrudan bağlantılı hale geldiği bir mekân halindeydi. Yani Müslümanlar, iki kutuplu bir dünyada, küresel vizyona sahip iki gücün uluslararası siyaseti belirlediği bir dünyada, bu dünya ile bağlantılı bir mekânda toplumsal ve siyasal oluşumlarını gerçekleştiriyorlardı. Bu süreç Müslümanlara da pek tabii olarak küresel bir vizyon katmış olamaz mı? Sosyal bilimin bir parçası olarak bağlantılı dünya tarihi disiplininin bu açıklamasından, Müslümanların neden başından itibaren fütuhatchı ve cihanşümul bir vizyona sahip olduğu sorusuna cevap ararken faydalanamaz mıyız? Hayır, kesinlikle hayır, yüz bin kere hayır! Ecnebi şarkiyatçıların söylemeyi sevdiği ve bir iktidar söylem stratejisi olarak kullanmayı isabetli bulduğu; içerden ve yerelden yola çıkarak tanımlama yapma entelektüel kudretinden yoksun, edindiği diasporik bilinci bir türlü aşma becerisi gösteremeyen yerli şarkiyatçıların ise tekrar etmekten hicap etmediği şekliyle birinci İslam imparatorluğunun özneleri Arap Müslümanların bu imperium fikrini önemli ölçüde Pers siyaset geleneğinden ve kısmen Roma'dan; ikinci Müslüman imparatorluğunun

özneleri Türklerin ise Bizans'tan edindiği iddiasını doğru kabul edemeyiz. Müslümanların dünya çapında bir siyasal düzen kurma bilinci, dünyayı tek bir ülke olarak tasarlama fikri, kaotik dünyaya Müslümanca bir çekidüzen verme vizyonu tümünden kendi dünya görüşlerinden kaynaklanmıştır. Müslümanların siyaset düşüncesi ve pratiği bakımından hiçbir alanda Pers ve Roma siyaset gelenekleriyle hiçbir irtibatları olmadığından değil, başka bir şeyden bahsediyoruz.

Şunu çok iyi biliyoruz ki Mekke'nin söz konusu bağlantılı tarihten öğrendiği şey, şayet iki kutuplu dünyada mevcut varlık ve zenginliğinin dayanağı olan ilaf sistemi devam edecekse bunun yolunun çatışan taraflardan birine angaje olmamak, yani çatışmanın bir diğer büyük oyuncusunun hedefi haline gelmemekten geçtiği idi. Yani Müslümanların içine doğduğu bölgede Kureyş'in küresel çatışmayı, çatışmanın taraflarını, tarafların dünya tasavvurlarını okuma biçimi onların da küresel bir vizyon edinmelerini sağlayacak bir diyalektikte değil tam tersi biçimdeydi. İki küre çapında gücün çatışmasından, iki küreselleşmeci ve dünyaya çekidüzen vermeyi hedefleyen gücün dünya siyasetini bağlantılı hale getirdiği tecrübeden Mekke'nin öğrendiği şey, kesinlikle bir başka küreselci vizyon değildi. Çünkü Kureyş'in dış dünyayla etkileşiminin karakterini, ondan neyi nasıl öğreneceğini kendisini algılama biçimi belirliyordu. Her zaman, her toplum için söz konusu olduğu gibi. Şayet bu dönemde bir uluslararası ilişkiler yayınında dünya siyasetinin genel eğilimi ile ilgili bir analiz okuyor olsaydınız ve hasbelkader Müslümanların Medine'de siyasi-toplumsal bir örgütlenme içinde oldukları konusunda da önünüze bilgi kırıntıları düşmüş olsaydı, buradaki gelişmeleri oldukça lokal gelişmeler, Kureyş içi bir iktidar-muhalefet çatışması ya da klan rekabeti olarak değerlendirecek, herhangi bir küresel önem atfetmeyecektiniz. Yani Müslümanların neden başından itibaren genişlemeci/fütuhatçı olduğunu dönemin küresel bakımdan bağlantılı hale gelmesi nedeniyle Müslümanların da küresel bir vizyon edindiği varsayımı ile açıklayamayız.

Ama yine de Müslümanlar Medine'de sosyo-politik bir bütün haline geldiklerinden itibaren, özellikle de Mekke'nin fethi sonrası Arap Yarımadasını bir bütün olarak kontrol etmeye başladıklarından itibaren iki küreselci rakibi de hedef alan cihanşümul bir siyaset takip etmiştir. Resul-i Ekrem'in diğerleri bir yana iki rakip küresel güçten hem İran Kisra'sına hem de Roma Kayser'ine gönderdiği uluslararası nitelik taşıyan mektupları hatırlayalım lütfen. Maalesef Muhammed Hamidullah Hoca sayesinde bu metinler belleğimize bir galat-ı meşhur olarak diplomatik mektuplar şeklinde yerleşmiştir. Söz konusu mektuplarda Resul-i Ekrem'in iki rakip küresel aktörü hangi dil ile muhatap aldığını ve bu dilin nasıl bir kibir kırıcı özgüvene dayalı olduğunu bilir ya

da hatırlarsak bunun klasik anlamda diplomasiyle bir ilgisinin olmadığını da tespit edebiliriz. Peki olan şey nedir? Olan şey, Müslümanların öncelikle varlığa ve varoluşa, ardından bilgiye ve sonrasında siyasete dair yeni bir söylemle bütünsel bir yeni paradigmatik açılım gerçekleştirmiş olduğudur. Bunu bir sosyal bilim kavramı olarak devrim şeklinde ifade edebiliriz belki ama daha temiz bir ıstılah kullanmamız gerekirse bunu bir sıçrama gerçekleştiren yeni bir söylem anlamında fetih şeklinde nitelendirmemiz daha isabetlidir. İşte Müslümanların söz konusu paradigmatik sıçramanın aktörleri olmalarının sağladığı siyasal psikolojiyle mezkûr kavramsal ve siyasal fetihlerini dışarıya da ihraç etmeye odaklanmaları, onların küresel bir vizyon edinmelerinin arkasındaki gerçek neden olmuştur. Başka bir ifade ile Müslümanların bu yeni bütünsel paradigmatik açılımı bencil-ırkçı bir kurtuluş düşüncesine hapsedmeden, onu fütuhât yoluyla bir uluslararası etkileşim biçimi olarak hayata geçirmeye çalıştıklarından bahsedebiliriz. İşte bu bölümün başında sorduğumuz sorularla ilgili düşüncemiz ve bakış açımız biraz daha netleşmeye başladı. O halde sorularımızı daha da belirginleştirelim: Müslümanların kaotik dünyaya çekidüzen verme anlamında tarihsel-küresel bir özne haline gelmelerini sağlayan bilinçleri neydi? Ya da Müslümanların kabaca on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tarihsel-küresel nesne konumuna indirgenmiş olmasının nedeni neydi? Bu soruların cevabını siyasal psikoloji ile ilgili iki kavramsal araçla vermeye çalışalım.

Siyasi Psikoloji: Tanımanın Diyalektiği ve Bir Devrim İhracı Olarak Fütuhât

Bu bölümün ilk paragrafında sorduğumuz bir yığın soru ile hemen yukarda sorduğumuz ilk sorunun cevabını Müslümanların Medine’de sosyo-politik bir bütün haline geldikleri andan itibaren dünyayı tek bir ülke olarak, kendilerini de o ülkenin kadısı olarak görmeleri şeklindeki siyasal psikolojilerinin belirlediğini iddia ediyoruz. Gerçekten de konu büyük oranda siyasal psikoloji ile ilgilidir. Böyle bir siyasal psikoloji edinmeleri ise tamamen İslam’ın onlara küre çapında bir siyaset geliştirme ufku kazandırmasıyla ilgili olmuştur. Müslümanların tarihsel-küresel özne haline gelmelerini sağlayan şey, kendilerine emanet edilen törenin mekânsal bakımdan sınırlı kalamayacağı fikriydi. Müslümanların cihanşümul bir aktör olmalarını sağlayan şey sahip oldukları töreyi aynı zamanda tüm yerküreye taşıma ve yayma misyonlarının olduğuna derinden iman etmiş olmalarıydı (AIV). Müslümanların bu bilinci onları kaotik dünyaya çekidüzen verme anlamında tarihsel-küresel bir özne haline getirmiştir. Buna karşıt olarak Müslümanların töre sahibi ve taşıyıcısı olma konusunda şüpheye düşmeleri ise onları kabaca on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tarihsel-küresel bir nesne konumuna indirgemıştır. Bu iki tarihsel gerçekliği izah edebilmek için devrim ihracı anlamında fütuhât ile Fanon’un Hegel’den ödünç aldığı tanımanın

diyalektiği gibi iki kavramsal terkipten yararlanmamız gerekiyor. Önce ikinci soru olan kabaca on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Müslümanların töre sahibi ve taşıyıcısı olma konusunda şüpheyi düşmelerinin onları nasıl tarihsel-küresel nesne konumuna indirgemiş olduğunu tanımanın diyalektiği kavramıyla izah etmeye çalışalım.

Tanımanın Diyalektiği

Tanımanın diyalektiği kavramı uluslararası etkileşimin karakterini belirleyen siyasal psikolojinin dayanağının ne olduğuyla ilgilidir? Fütuhât (devrim ihracı) mıdır, yoksa şimdi açıklamaya çalışacağımız tanımanın diyalektiği midir? Fanon'un Hegel'den ödünç aldığı tanımanın diyalektiği kavramı, neden beyazların siyah "maske" takmazken siyahların beyaz "maske" takma gerekliliği hissettikleri sorusuna verdiği cevaptır. Tanımanın diyalektiği ben-öteki etkileşiminin -bu bölümün konusu açısından uluslararası etkileşiminin- hangi nitelikte şekilleneceğini belirleyen bir siyasal psikolojidir. Ben-öteki etkileşimi, bir kişi ya da bir grubun kendisiyle öteki arasında varsaydığı bir tabakalaşmaya dayanır. Öteki ile etkileşen "benin", ona göre alt tabakada mı yoksa üst tabakada mı olduğuna dair bir siyasal psikolojiden bahsediyoruz. Bu o kadar hayati sonuçlar üreten bir psikolojidir ki öteki ile etkileşen ben, ona göre alt tabakada yer aldığı varsayımına sahipse bu aynı zamanda kendisine yönelik bakışını da belirliyor. Bu durum alttaki benin, üstteki ötekenden tanınma travmasını tetikleyen bir siyasal psikolojidir. Alttakiler, yani siyahlar, geri olanlar, medeni olmayanlar, doğulular ve nihayet modernleşmenin yerküre sathına yayılması sonrası Müslümanlar; üstte yer alan beyazlar, ileri olanlar, medeniler, batılılar ve modern dünya tarafından tanınma-onaylanma nevrozuna tutulurlar. Bu siyasal psikoloji kendine (ben) yönelik içselleştirilmiş bir yabancılaşmaya ve ötekenden nevrotik bir onaylanma beklentisi içine girilmesine neden olur. Ötekenden nevrotik onaylanma beklentisinin bulunduğu yer, bu onaylanmanın ancak ötekine benzemek suretiyle, yani beyaz "maske" takılarak gerçekleşebileceği zannıdır. Siyahların siyahlığını tecrübe etme şekli veya modernleşmenin yerküre sathına yayılması sonrası Müslümanların Müslümanlıklarını tecrübe etme biçimi böyle bir travmayla maluldür. Dolayısıyla mezkûr tanımanın diyalektiği kavramı bir siyasal psikoloji olarak ötekiyle etkileşimden, bu yazının içeriği bakımından uluslararası etkileşimden kaynaklanan değer transferinin yönünü de tayin eder. Bu yön elbette alta yer alan siyah, medeni olmayan ya da doğulunun üstte yer alan beyaz, medeni ya da batılı olandan değer ithali şeklinde işler. Kendine (ben) yönelik içselleştirilmiş yabancılaşma, ötekinin değer referansı olarak kabul edilmesinin hem nedeni hem sonucu olmuştur. Söz konusu siyasal psikoloji nihayet kendine ötekinin gözünden bakmayla sonuçlanmıştır. Fanon bu nevrotik durumu "kendine karşı yürütülen bir

savaş” olarak nitelendiriyor. Yani siyah, beyaz tarafından tanınma nevrozuna yakalandığı için beyaz “maske” takmak suretiyle, başka bir ifadeyle beyaza benzeyerek siyahlık lekesinden kurtulmak şeklinde kendisiyle bir savaşa girmiş oluyor. Kendini öteki üzerinden değerlendirme nevrozundan bahsediyoruz.

Bu patolojik duruma en isabetli örnek vaka Kemalizm’dir, öyle ki bu vaka aynı zamanda yukarda sormuş olduğumuz “Müslümanların kabaca on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tarihsel-küresel nesne konumuna indirgenmiş olmasının nedeni nedir?” sorusuna da bir cevap niteliğindedir. Bu soru yine Kemalizm’in devrim literatürü içinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini de tartışmaya açan bir bakış açısı sunmaktadır. Bilindiği gibi Kemalizm, Türk siyasetinde ve Türk tefekküründe hilafet sonrası siyasal ve toplumsal düzeni tavsif eden bir kavram olarak kullanıma girmiştir ve ayırt edici vasfı, siyasal ve toplumsal düzenin töre ile irtibatının koparılmasıdır. Daha yalın bir ifade ile il ile törenin irtibatsız kılınmasıyla töresiz bir il tasarımıdır. Kemalizm, töreyle irtibatsız bir siyasal ve toplumsal düzen tasarımı olduğu için aynı zamanda dünya ile ilişkilerinde töre sahibi ve töre taşıyıcısı olma konusunda şüpheye düşülmesinden kaynaklı bir edilgenlik konumuna indirgenmek sonucunu üretmiştir. Bu bakımdan Kemalizm bir fethi (devrime) işaret etmez. Kemalizm bir fethi (devrime) işaret ediyor olsa idi, onun aktörlerinin de fütihat (devrim ihracı) aktörleri olduğuna şahitlik etmemiz gerekcekti. Ama öyle değil. Kemalizm bir değer ithali süreci olduğuna göre ve Kemalistlerin de değer ithali aktörleri olduğuna şahitlik ettiğimize göre onun ancak bir komprador devrim ya da taşeron devrim olarak nitelendirilmesi gerekir. Komprador ya da taşeron devrim olarak Kemalizm, fiilen sömürgeci tahakküm tecrübesi yaşanmadan bilinç bakımından sömürüye açık olma hali yaratmıştır. Bu anlamda Kemalizm’in bir siyasi ideoloji olmaktan öte içselleştirilmiş yabancılaşmadan ve kendisiyle savaşmaktan kaynaklanan, tanınma diyalektiğine dayalı bir nevroza yakalanmış bir siyasi psikoloji olarak tanımlanması daha isabetlidir.

Peki bu patolojinin bir tedavisi var mı? Yani kendini kendinden yola çıkarak tanımlamanın bir yolu var mı? Fanon bu hastalığın tedavisinin ancak beyaz maskelerin çıkarılmasıyla mümkün olduğunu söylüyor. Biz ise Müslümanlar bakımından bu hastalığın ortaya çıkmasının önüne geçecek şeyin fütihat olduğunu iddia ediyor ve bunu da fütihat anlamında devrim ihracı kavramıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışıyoruz.

Bir Devrim İhracı Olarak Fütihat

Yukarıda neden Müslümanların başından itibaren fütihatçı olduğu sorusuna cevabın bağlantılı dünya tarihi disiplininin izahıyla verilemeyeceğini savunmuştuk. Evet Müslümanların sosyo-politik bir bütün haline gelmeye

başladığı dönemde ve bu oluşumlarını tecrübe ettikleri mekânda iki küresel vizyona sahip aktörün bu mekanla etkileşime girdiği bir süreç söz konusuydu. Ama Kureyş'in uluslararası etkileşiminin karakterini belirleyen siyasal psikolojisi ile Müslümanların uluslararası etkileşiminin karakterini belirleyen siyasal psikolojisinin birbiriyle uzaktan yakından alakası yoktu. Kureyş'in uluslararası etkileşiminin karakterini belirleyen muhafazakâr ve savunmacı bir siyasal psikolojiye sahip olması idi. Müslümanların uluslararası etkileşiminin karakterini belirleyen ise yeni bir paradigmatik sıçrama, açılım, sosyal bilimcilere göre devrim, bize göre fetih gerçekleştirmiş bir siyasal psikolojiye sahip olmaları idi. İslam'ın Müslümanlara vermiş olduğu küresel ufuk, haklılık bilgisi, görev bilinci, akidelerine duydukları güven, gurur ve bütün bunlardan kaynaklanan uluslararası cüretkarlığı onların kendilerini fütühatçı (devrim ihraç eden) bir konumda görmelerine yol açtı. Müslümanlar, Medine'de kurdukları siyasal ve toplumsal düzenin en iyi siyasal rejim olduğundan o kadar eminlerdi ki bunun aynı zamanda bir dünya düzeni haline getirilmesi gerektiğini düşündüler. Bu düşünceleri onların küresel bir vizyon edinmelerinin arkasındaki neden olmuştur. Müslümanların kozmopolit bir evrensellelikle hareket ettiklerinden bahsetmiyoruz, sözünü ettiğimiz şey, en iyi siyasal ve toplumsal düzen olarak ortaya koydukları erdem şehrinin, sünnete dayalı düzenin cihanşümulleştirilmesi sorumluluğudur. Müslümanların içerde varlığa ve varoluşa, bilgiye ve siyasete dair yeni bir söylem etrafında sosyo-politik kimlik oluşumları, onların kendilik bilinçlerinin sarsılmaz bir haklılık temelinde gerçekleşmesine neden olurken, dünyaya bakışlarının da bu gurur temelinde gelişmesine önyak oldu. Bu gururdan kaynaklı cüretkarlık Müslümanların halifesinin aynı zamanda dünyanın kadısı olması gerektiği düşüncesini geliştirmelerine neden oldu. Yine bu gurur, Müslümanların kendilerini iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma anlamında değer ihracı sorumluluğuyla kaotik dünyaya çekidüzen vermekle görevli görmelerine neden oldu. İşte bu fütühat (devrim ihracı) fikri, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma misyonu, sarsılmaz haklılık gururu Müslümanların uluslararası ilişkiler töresini belirlemiştir. İşte bu fikir, misyon ve gururdan oluşan siyasal psikoloji uluslararası etkileşimden kaynaklanan değer transferinin yönünü de belirlemiştir.

Devrim teorisyenlerinden -mesela Halliday- öğrendiğimize göre devrimciler, neredeyse bir kural olarak her zaman uluslararası alanı hesaplamak zorunda hissederler. Zira devrimciler içerde kotardıkları devrimin yaşaması için uluslararası alana doğal bir ilgi ve dikkat kesilirler. Uluslararası alana olan bu doğal ilgi ve dikkat onlara fütühat (devrim ihracı) fikrini kazandırmayı garanti etmez belki ama devrimle beraber ortaya koydukları yeni paradigmatik sıçrama hakkındaki önermeleri, yeni siyasal

ve toplumsal düzenin uluslararası alanla ilişkisinin nasıl olacağını da belirler. Yani gerçekleştirilen devrimin dünya görüşü, dışarısının nasıl algılanacağını da belirler. Bir diğer açıdan devrimler, devrimcilere öyle bir siyasal psikoloji ve siyasal pratik kazandırır ki neredeyse her devrim ihraç edilmek, devrimciler de fetihçi olmak zorundadır, tabii komprador ve taşeron devrimleri bahis konusu etmiyoruz bile. İşte buna benzer şekilde Müslümanların fütuhata dayalı siyasal psikolojisi, erdem şehrinin belli bir topluluk ve mekanla sınırlı kalamayacağı bir ufuk geliştirmelerine neden olmuştur.

Gerçekten de Müslümanların temel töre kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in "siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder kötülükten de alıkoyarsınız..." ayetiyle onlar için uygun gördüğü tarihsel misyon, Farabi'nin Medinetü'l-Fazıla ya da İbn-i Sina'nın Dariü's-Sünne olarak tanımladığı en iyi siyasal ve toplumsal düzenin, Erdem Şehrinin fütuhata yoluyla cihanşümulleştirilmesinin Müslümanların siyasal bilincine tarihsel-küresel bir görev olarak yerleşmesindeki gerekçedir. Öyle ki Müslümanlar bir taraftan insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet olma tarihsel sorumluluğu ve gururuyla, ama daha çok insanlığa istikamet verme mesuliyetiyle sadece belli bir mekânı değil dünya-mekânı erdemli hale getirmeyi cehd edinmişlerdir. Fütuhata dayalı bu cehd, İslam'ın sadece kişisel olarak erdemli olmayı değil aynı zamanda toplumsal olarak da erdemli olmayı garanti altına alacak şekilde dünyayı tasarladığını göstermektedir. İslah edilerek erdemli hale getirilmesi gerekenler sadece bireyler değil, aynı zamanda toplumlardır. Bu durumda toplumların ıslah edilmesinin önünde bir engel olan erdemsiz veya sünnete dayalı olmayan siyasal rejimlerle karşı karşıya kalınması kaçınılmazdır. İşte Müslümanlar töreye çelişkili bir siyasal ve toplumsal düzende (erdemsiz veya sünnete dayalı olmayan bir rejimde) yaşamayı nasıl kişisel ıslahı imkansız kılan bir engel olarak gördüyse ve bu nedenle ancak siyasal ve toplumsal düzenin ıslah edilerek bireysel ıslahın gerçekleşebileceğini mümkün görüp bunun için müstakil ve bağımsız bir siyasal rejim etrafında örgütlenmeyi bir zorunluluk varsaydıysa, başka bir ifadeyle devletsizliği bir alternatif olarak bile değerlendirmeyse; bu devletin de ancak kendisiyle uyumlu bir uluslararası çevre kurularak hayatta kalabileceğini düşünmüşlerdir. Müslümanlar nasıl İslam'ı tüm tazammunlarıyla yaşamının azınlık statüsünde kalınarak mümkün olamayacağını varsaymış ve Medine'de sayısal olarak azınlık olsalar da toplumsal düzenin hakim unsuru, siyasal düzenin ise temel öznesi haline gelmeyi kaçınılmaz görmüşlerse; uluslararası camiada da "azınlık" statüsü anlamına gelecek "tampon ülke", "büyük gücün peşine takılan ülke" (bandwagoning country), belirleyicisi olmadığı bir uluslararası entegrasyonun/örgütün edilgen bir üyesi ülke diplomasisi izlemeyi değil, fütuhata dayalı bir hegemonya tesis etmeyi amaç edinen bir uluslararası

siyaseti benimsemiştir. Müslümanlar erdemi/töreyle dünya-mekâna fütuhata dayalı olarak ihraç etmeden kendi erdemli siyasal ve toplumsal düzenlerinin varlığının da tehdit altında olmaktan kurtulamayacağını düşünmüşlerdir. İslam'ın cihanşümül ufku ne içerde ne de dışarda "azınlık" siyasal psikolojisine uygundu. Müslümanlar içerde töreye dayalı bir siyasal ve toplumsal düzenin gereklerinden birisinin dünya düzeninin de törelî hale getirilmesinden geçtiğine kanaat getirdiler.

Cihanşümulleştirme ufku aynı zamanda Müslümanların siyasetinin bencil-ırkçı kurtuluş düşüncesine sahip Yahudi torasından (תורה) temelden farklılığını da ortaya koyan bir gerçektir. Zira Müslüman olmasına izin verilmemesi nedeniyle ahireti cinden alınıp kurtuluşu engellenenler için Müslümanlar, fütuhata dayalı cihanşümül bir ufka sahip olmalıydı. Cihanşümül bir ufka sahip olmak bu anlamda ırkçı-bencil bir seçilmişlik inancının, Yahudileşme eğiliminin reddi demektir. Kurtuluşu bir kavme, soya, aileye, ırka münhasır kılmamak demektir. Cihanşümül ufuk, değeri nesebe (ethnos) değil, sebebe (ethos), yani töreye hasretmek demektir. Belli bir nesebe ait olanların geleneğinin töreleştirilmesi (tora: תורה) değil, Hz. Âdem babamızdan bu yana sürekliliğini koruyan ve Resulullah Efendimizde kemal bulan İslam töresine sahip her nesebin töre içi kabul edilmesi demektir. Nerede törenin bir nesebe münhasır kılındığını görüyorsak orada Yahudileşme eğiliminden söz ediyoruz demektir. Nerede her nesebin töreye dahil olabileceğini düşünüyor ve cihanşümül bir uluslararası siyasal ufuk ve pratikten bahsediyorsak orada İslam'dan söz ediyoruz demektir. Hasılı kelim İslam'ın bencil-ırkçı kurtuluş fikrine sahip olmaması da onu doğal olarak cihanşümül bir ufka ve fütuhatçı bir karaktere bürümüş oldu. Erdem şhrinin sadece belli bir mekâna hasredilmemesi, dünya-mekâna yayılması fikri, Müslümanların kendilerini insanlık çapında bir misyonla sorumlu görmelerine ve kendi halifelerini kaotik dünyaya çekidüzen verecek bir dünya kadısı olarak tasarlamlarına neden oldu. Nihayet Müslümanların sosyo-politik bir bütün haline gelmelerinden itibaren fütuhatçı olmalarının arkasında bu ufukları varken, söz konusu ufuktan kaynaklı siyasal psikolojileri onların dünya tarihinin özneleri haline gelmelerinin nedeni ve içselleştirilmiş yabancılaşma patolojisine karşı da tedbirleri olmuştur. Töre sahibi olmanın aynı zamanda töre taşıyıcısı olmaktan geçtiğine inanmaları, onları dünya tarihinin nesnesi olmaktan çıkarıp öznesi haline getirmiştir.

Sonuç

Sonuna gelen bu metni baştan itibaren dikkatli okuyanlar parantez içinde AI, AII, AIII ve AIV gibi kullanımlarla karşılaştıklarında bunların ne manaya geldiklerini merak etmiş olabilirler. Bu semboller bir metin yazma,

daha özelde ise bir metne sonuç bölümü yazmak için geliştirilmiş argüman haritasıdır. Dolayısıyla bu denemenin sonuç bölümü de bu argüman haritasından yararlanarak yazılacaktır. Bu denemede bir siyasi düşünceyi ve siyasi rejimi İslami olarak tavsif edebilmenin nazariyesi kurulmaya çalışılmıştır. En kestirme ifade ile bir siyasi fikir ve siyasi rejimin İslami vasfı kazanması için bunların sağlam temeller üzerine kurulu bir töre irtibatı gerektirdiği başlangıç noktasından hareket ettik. Bu denemede törelî bir siyaset nazariyesinin varlığı için, siyaseti bir taraftan iç toplumsal ve siyasal düzen, diğer taraftan uluslararası düzen olarak düşündüğümüzde her iki alanda da Erdem Şehrinin ya da Darü's-Sünnenin garanti edilebilmesi gereği savunuldu. Bu bakımdan içerde Erdem Şehrini/ Darü's-Sünneyi garanti eden, töre ile irtibatı sağlam temeller üzerine kuran argümanın ilki, Müslüman olmayı her şeyden önce siyasi ve toplumsal bir mensubiyet olarak anlamak zorunluluğu (AI) iken; ikincisi, siyasi ve toplumsal mensubiyetin ise ancak ortak tarihsel hafıza ile sağlanabileceği (AII) fikri oldu. Bu ilk iki argümanı temellendirebilmeyi mümkün kılan kavramların ise Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin olduğunu tespit ettik. Çünkü amacımız töreye dayalı bir siyasi nazariye geliştirmektir ve böyle bir nazariyeyi ancak bilgi-siyaset/töre-il ilişkisini dikkate alarak yapabiliriz. İşte Hatemü'l-Enbiya, Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin kavramları bilgi-siyaset ilişkisine dayalı bir siyaset nazariyesi geliştirmemizi mümkün kılan kavramsal araçlar oldu. Ulaştığımız sonuçlardan birisi de Hulefa-i Raşidin sonrası dönemin de bu siyaset nazariyesine uygun olarak tanımlanması gerektiği idi. İşte bu tanımlamayı yapabilmek için üçüncü bir argüman olarak bu dönemdeki bilgi-siyaset ilişkisinin, bilginin siyaseti denetlemesine dayalı bir paradigmaya dayalı olması gerektiği fikri olmuştur (AIII). Bu dönemde ne bilgi-siyaset bütünleşmesine dayalı seküler teokrasinin ne de töreyle irtibatını koparmış laik rejimlerin savunulabilir uygun nazariyeler olmadığını, siyasetin bilgi tarafından denetlenmesine dayalı bir düzenin en gerçekçi, doğru ve makul tez olduğunu savunduk. Nihayet dördüncü ve son bir argüman olarak töre ile irtibatlı bir siyasal ve toplumsal düzen anlamında Erdem Şehrinin ya da Darü's-Sünnenin belli bir mekanla sınırlı kalamayacağı, törenin dünya-mekân ölçeğine taşınması gerektiği fikri, Müslümanların uluslararası siyasetinin fütuhata dayalı bir cihanşümulleştirme ufkuna dayandırılması gerektiği sonucuna ulaşmamızı sağladı (AIV).

KAYNAKÇA

- Alatlı, Alev (2024). Bize Yön Veren Metinler I. Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları.
- Fanon, Frantz (2015). Siyah Deri Beyaz Maske. (ç. Cahit Koytak). İstanbul: Versus Kitap.
- Farabi (2018). El-Medinetü'l-Fazıla: Tanrı, Alem, İnsan. (ç. Yaşar Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi (2023). Es-Siyâsetü'l-Medeniyye: Mevcutların İlkeleri. (ç. Yaşar Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi (2024). Mutluluğun Kazanılması (ç. Veysel Tekelioğlu). Ankara: Panama Yayıncılık.
- Gardet, Louis (2014). Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat. (ç. Ahmet Arslan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gencer, Bedri (2017). "Usûlden Esasa Türk Düşüncesi", Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 14(51), 137-200.
- Gencer, Bedri (2014). "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş", Medeniyet Araştırmaları Dergisi, 1(1), 25-61.
- Hallaq, Wael B. (2019). İmkânsız Devlet. (ç. Aziz Hikmet). İstanbul: Babil Kitap.
- Halliday, Fred (2004). Devrim ve Dünya Siyaseti. (ç. Mehmet Morali). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed (2007). Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu. (ç. İhsan Süreyya Sırma). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hodgson, Marshall G. S. (2022). İslam'ın Serüveni, Cilt 1,2,3. (ç. Berkay Er-söz). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- İbn Sina (2022). Metafizik, (ç. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Khanfar, Wadah (2021). İlk Bahar: Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma. (ç. Hasan Hacak ve Mehmet Yuşa Solak). İstanbul: Vadi Yayınları.
- Meddeb, Abdülvahab (2024). İslam'ın Hastalığı. (ç. Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mottahedeh, Roy (2003). Peygamberin Hırkası, (ç. Ruşen Sezer). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları.
- Yücesoy, Hayrettin (2007). "Allah'ın Halifesi, Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet". Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sy. 22 (Haziran): 87-106.

Batılı ve Doğulu Özcü Siyaset Anlayışının Ötesine Geçme Çabası Olarak Törelî Nazardan Siyasetin Sorunsallaştırılması

Ahmet Özdemir¹

Hayreddin Özden²

ÖZ

Bu çalışma siyaset tanımına ilişkin farklı perspektiflerden yola çıkarak siyasal olanın ne olduğuna ilişkin çıkarımlarda bulunur. Bugün Batı'nın verili alet çantasını kullanarak bir siyaset tanımlaması yapmak oldukça zorlaşmıştır. Çünkü Batı'nın yaratmış olduğu düzen bugün çökmüştür. Siyasetin “düzen” bağlamında açıklanabilmesi artık bu verili alet çantasıyla mümkün olmamaktadır. Amacı yeni bir siyaset tanımlaması yapmak yerine siyasetin ve siyasal olanın ne olduğuna ilişkin bir sorunsal ortaya koymak olan bu çalışmada, siyasetin kendisi yine içerden bir bakışla eleştirilmiş, sonrasında siyasal olana ilişkin ekonomi-politik de dahil edilerek özellikle İbn Haldun'un görüşlerinden yola çıkılarak eleştirel bir nazar geliştirilmeye çalışılmıştır. Siyaset bugün iktidar, otorite ve düzenin meşruiyeti açısından ekonomi-politik bir anlamda sorgulanmadan anlaşılabilir. Siyaset arayışını belli bir noktaya sabitlemek yerine geçmişten bugüne değişen yönleri bu çalışmanın odak noktasını oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ekonomi-Politik, İbn Haldun, İktidar, Kanon, Siyaset.

Giriş

Bu çalışma iki bölüm şeklinde düzenlenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde bugün siyaset bilimi literatüründe siyasetin ve siyasal olanın ne olduğuna ilişkin tanımlama çeşitlendirmeleri ele alınmıştır. Bu çeşitlenme liberal ideolojiyle bir noktada kesişmiş ve siyasal olanın “doğa durumu”na matuf bir biçimde

1 Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
ahmet.ozdemir@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3488-8250>

2 Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
hayreddin.ozden@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8304-5674>

sınırlandırılması yine Batı entelektüel dünyasının verili kavram setinden faydalanarak değerlendirilmiştir. Birinci bölümde Kayapınar'ın (2022) önemli çalışmasından sıkça faydalanılmış ancak bu çalışmanın ondan ayrışan bağlamlarının da altı çizilmiştir. Ayrışan bu bağlamlar çalışmanın da özünü oluşturmuştur.

İkinci bölümde ise çalışma daha çok kaybolan siyaset bağlamını özellikle otorite-meşruiyet-iktidar gibi siyasal olanın özünü oluşturan kavramlara ekonomi-politiğin de dahil edilerek yeniden düşünülmesi zaruretini vurgulamaktadır. Siyasal olana yönelik bir öz atamak yerine daha çok İbn Haldun'un asabiye kavramsallaştırması üzerinden siyasi düzen ve çatışmanın gereklilikleri Schmittyen bir bakıştan ele alınmıştır. Törenin, yasaya ve düzene ilişkin çıkarımları da çalışmanın vurguladığı başka bir bağlam olmuştur.

Çalışma sonuç olarak bugün siyasetin belirsizleştiğini ve siyasetin içinde iktidar boşluğunun oluştuğunu, iktidarın otoritesini ve meşruiyetini bugün nasıl kazanacağına ilişkin argümanlar bütünü üzerinden hareketle tartışmaya açmıştır. Siyaset arayışında normatif bağlamların doğa durumu üzerinden değil de reel-politik üzerinden ve siyasi olayların bugüne nasıl yansıdığına göre bir yön bulmak bizi doğruya daha çok yaklaştıracaktır. Uzun dönemlendirmelere ihtiyaç duyduğumuz bu siyaset arayışında siyasal olanın ne olduğunu anlamlandırabilmek için belli bir zaman kesite atıf yapmaktansa veya siyasetnamelere dayanmaktansa reel-politiğin Osmanlı Tanzimatıyla birlikte ve ekonomiyle ilişkisi de göz ardı edilmeden bir *longue duree* ortaya çıkarılarak yapılması gerektiği çalışmanın temel izleğini oluşturmuştur. Bu temporal³ olana ilişkin bir kanon oluşturabilmek de çalışma izleğinin temel çatılarından birini oluşturur.

1. Siyaseti Tartışmak

Siyaseti politikayla düşünmek, her ikisini de polis/şehirden türetmek ve birbirleriyle eş anlamlı kullanmak bilimsel bir metot, etimolojik bir itiyat olmuştur. Politika, Antik Yunan'a referansla polisle ilgili her şey demektir ki şehir devletiyle münhasır sorumlu ve mutlu yurttaşların faaliyetlerine işaret eder. İngilizcedeki *polite* (nazık, kibar) ve Latincedeki *civility* (nezaket) kelimelerinin polisten türediğini düşünürsek münhasır şehir devletinin bir uygarlık dairesine atfı söz konusudur. Siyaset ise yurttaşlık veya belli bir mekâna isnat edilmeksizin seyis kökeninden türetilir. Sıklıkla *siyaseten katl* eylemiyle birlikte kullanılır ve Topkapı Sarayı'ndaki 'siyaset çeşmesi'yle

3 Temporal okuma şimdiki zamana veya mevcut kurum ve yapılarla ulaşmak için geçmişin doğrusal bir çizgide değerlendirilmesi anlamına gelmektedir.

örneklendirilir⁴ (Türköne, 2005, s. 5). Örneklendirme haddi zatında bir sınırlama işlevi görür: siyaset, politika kadar anlam yüklü bir çağrışım yapmaz böyle bir kökenden anlaşıldığında. Bugün birbirinin yerine geçecek biçimde kullanılsa da politika daha çok geleceğe dair ve yapılması gerekli olan tasarılar bütünü olarak anlaşılır, siyaset ise daha çok iktidarın eylemlerini ihtiva eder.

Siyasetin tanımlanmasına ilişkin en genel açıklamayı Miller; nihai amaçlar için olmasa da bu doğrultuda “*çatışan*” görüşlerin bir “*uzlaşma çabası*” şeklinde yapmaktadır. Bu açıklama bağlamında bir uzlaşma zemini ve alınan kararın ortak kabulü olarak siyasetin tanımında, örtük bir “*otorite*” vurgusu da yatar. Çünkü nihai karar alımı aynı zamanda onu alan grup tarafından bir otorite iddiasını ve diğerlerinin de onayını içinde barındırır. Böylece karar bir politikaya yani siyasete dönüşür (1995). Ancak otoriteyi boyun eğdirme gücü olan *erk*'ten; iktidardan ayırmak gerekir (Friedman, 1995). Otoritenin anlamlı olabilmesi ve bağlayıcı bir bütünlük kazanabilmesi meşruiyete haiz bir egemene sahip olmakla doğrudan alakalıdır. Bu üç kavram siyasetin içindeki “*siyasal olana*” ilişkin ipucu da vermektedir. Siyasal olansa siyaset biliminin asli unsurlarıdır, dolayısıyla *meşruluk*, *iktidar* ve *otorite* siyaset biliminin temel kavramlarıdır (Roskin, Cord, Medeiros, & Jones, 2020).

Siyasal olanın nasıl tanımlandığına ilişkin sınırlamalar siyasetin ne olduğu ve onun nasıl anlaşıldığına dair (Kayapınar, 2022) çıkarımlar sunar.⁵ Hem dönemsel olarak hem zamansal olarak siyasetin farklı tanımları yapılagelmiştir. Tanımların çeşitlenmesi siyasal olanın temel unsurları olan *iktidar*, *meşruiyet* ve *otorite* gibi hangi kavrama daha çok ağırlık verilmesi gerektiği ayrışmasından kaynaklanırken, II. Dünya Savaşı sonrası ABD öncülüğünde gelişen (Kardeş, 2019) siyasetin bir bilim olarak kavranması ve politik olanın felsefesine ilişkin çatallanma çeşitlemeyi artırmıştır.⁶ Bu çeşitleme ve siyasetin bilimi ve felsefesi arasındaki ayrım da siyasetin tanımlanmasını çetrefilleştirmiştir.

Siyasal olana ilişkin en önemli tanım Carl Schmitt'in Siyasal Kavramı kitabından (2021) gelmiştir. Dost-düşman ve düzen arasında kurulan korelasyon Schmitt için siyasal olanı açıklar. Bakıldığında “*düzen*” fikri

4 Siyaset kelimesi Arapça kökenli bir kelime olarak sıklıkla dillendirilir. Ancak “siyase” kelimesinin Cengiz'in Üç Yasası anlamı üzerinden Farsçada ortaya çıkan “se yasa” (üç yasa) kelimesinden Arapçaya geçerek Arabileştiği bilinmektedir. Konuyla ilgili bkz: (Dağlar, 2009).

5 Mehmet Akif Kayapınar'ın “*Siyaset Nedir? Türkiye’de Siyaset Çalışmalarının İmkânı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme*” (2022) adlı önemli makalesi siyasetin ne olduğuna ilişkin ufuk açıcı bilgiler verirken bu çalışma sözü edilen makaleyle benzer yorumlar sunacak ancak temelde birkaç noktada ayrışacaktır.

6 Bu çatışma sonrası Leo Strauss'un siyaset felsefesine ilişkin eserleri için bkz: (Politika Felsefesi Nedir?, 2017); (Doğal Hak ve Tarih, 2023).

siyasetin temel unsurları bakımından öncelik arz eder. Yine Schmitt ekolünü takip eden Chantal Mouffe siyasal olanı antagonizma (çatışma) üzerinden tanımlar (2015). Çatışan fikirler arasında otoritenin tesisi bağlamında ve bir iktidarın düzeni noktasında bu tanımlamaların yukarıda bahsedilen siyasetin sözlük anlamıyla uyumlu olduğu görülebilir.⁷ Başka bir tanımında David Easton ise siyasetin “*kaynakların dağıtımı*” işlevini otoriteyle⁸ düşünerek öne çıkarmıştır (Vergin, 2003, s. 53).

Aslında siyasal olanın ne olduğuna dair bu kadar çeşitlenme Batı siyasal düzeninin kendisiyle yakından ilgilidir. Batı siyasal düzeninin demokrasi üzerinden temellendirilmesi ve sadece demokratik kurumlar üzerinden anlaşılması bir gedik oluşturmuştur. Agamben’e göre (2017) demokrasi muğlak bir terim olmakla birlikte muğlaklığı içinde taşıdığı çift anlamlılıktan ileri gelir. Çift anlamlılığı ortaya çıkaran ise Batı siyasal düşüncesindeki doldurulamamış bir gedikten kaynaklanır. Bugün demokrasi dendiğinde hem siyasal bir aygıtın kurucusu (rejim) hem de bir yönetim pratiğinin kavramsal hale gelmesi anlaşılır. Bu iki anlamlılık bir yandan *hukuki-siyasal* olanı işaret eder bir yandan da yönetsel-ekonomik bir ilişkinin iç içe geçmesini tarif eder. Geçmişten bugüne Politeia kavramı da çift-anlam karmaşası içinde tanımlanır: yönetim biçimi ve anayasa. Agamben’e göre karmaşa Aristoteles’in Politika (2016) eserinin yanlış çevirileri ve Rousseau’nun Toplum Sözleşmesi (2019) eserinden kaynaklanır. Agamben’in sorusu politik olanın iktidar ve egemen özelinde neden ikiye bölündüğüdür. Rousseau ise hükümlanlık ve hükümdarlığı birbirinden ayırır. Hükümlan yasa koyar, hükümet ise yürütücü icra kuvvetidir. Hükümlan ile hükümetin nasıl ayırt edileceği modern dönemlere özgü bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Bakıldığında özellikle Roma İmparatorluğunda *imperium, potestas ve auctoritas* (Sifuentes, 2019) gibi otorite ve iktidar ayrımları da Batı siyasal düzenindeki bu gediği büyütüştür. Bu bağlamda *imperium* en yüksek ve nihai otoritedir; *potestas* hukuki makamlara verilen siyasal güçtür, *auctoritas* ise itibari bir otoritedir. Öyle ki Wood da bu ayrımların Batı siyasal düzenine ve teorisine Roma’yla dahil olduğunu ve devlet ile mülkiyet karşıtlığının bu ayrımı beslediğini vurgulamıştır (2020, s. 35). Bugün siyasal olan nedir sorusuna Schmittyen cevaplar verilmesi bu gediğin Schmitt tarafından anlaşılması ve karışıklığa bir nebze çözüm bulmasıyla ilgilidir.⁹

7 Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde İbn Haldun’un da siyaseti çatışma üzerinden kavradığı görülecektir (Mukaddime, 2022).

8 Kayapınar çalışmasında (2022) bu tanımı kabul etmekle birlikte kaynak işlevini “düzen” fikrine kurban eder. Düzen fikrini bu kadar öne çıkartırken ekonomi-siyaset arasındaki ilişkiyi göz ardı etmesi aşağıda daha detaylı tartışılacaktır.

9 Roma’da başlayan bu sürecin modern zamanlarda demokrasi ve anayasa (iktidar ve hukuk) üzerinden anlaşılması için bkz: (Özenç, 2022).

Batı entelektüel dünyasının verili kavramlarıyla siyaseti tanımlamaya devam ettiğimizde siyaset bilimi yanında siyaset felsefesinin de bir kafa karışıklığına neden olduğu aşikâr. Çünkü Batı siyaset felsefesi şematik bir anlatı sunar. Platon'un "*Devlet*" (2019) kitabıyla başlayan siyasetin normatif bağlamları Aristoteles'in her insanın siyasal bir hayvan olduğunu vurguladığı "zoon politikon" düşüncesiyle devam ederek sözleşmecî kuramlara (Hobbes, 2023); (Locke, 2019); (Rousseau, 2019) bağlanır. Tabi arada modern devletin ortaya çıkmasında *Prens* (2022) adlı eserinde hükümdara mı yoksa halka mı öğüt verdiği noktasında üzerinde hala anlaşmazlık bulunan Machiavelli'yi de unutmamak gerekir. Bu kategorizasyon Robinson Crusoe (2019) romanıyla da taçlandırılarak bir "*kanon*" oluşturulur.¹⁰

Şematik olarak anlatmak gerekirse Platon'dan hareketle güç ve adalet ikiliği devletin varlık sebebiyen, toplumsal bir hayvan olarak insan topluluğu anayasaya dayalı ve özellikle orta sınıftan oluşan bir toplum yaratmalıdır. Siyasal olanın ne olduğuna ilişkin ve neden bir egemen devlete gerek duyduğumuzu ise Hobbes doğa durumuyla ve "*insan insanın kurdudur*" anlayışıyla gerekli bir düzen fikrini çizer. Rousseau ise daha çok "genel iradeyi" ortaya çıkaracak ve özgürlüğümüzün azını verip korunma sağlayacağımız bir düzen tahayyül eder. Locke ise mülkiyet hakkının,¹¹ yaşam ve mutluluk hakkıyla korunması gerekli en önemli hakkımız olduğunu vurgulayarak yönetimin sınırlandırılması gerekliliğinin altını çizmektedir. Herhangi bir siyaset bilimi ve siyaset felsefesinde bu şemayı yaygın bir şekilde görebiliriz: Abramson (2017), Raynaud (2017), (Cohen, 2021) vs.

Oysaki bugüne kadar yukarıda sözü edilen kuramcıların kendi hayalleriyle çizdikleri "doğa durumu"nun neden kabul edildiğini anlamak zordur. "*Her Şeyin Şafağında*" adlı eserinde (2024) Graeber, doğa durumu gibi bir şeyin söz konusu olmadığını antropolojik temelleriyle ortaya koyar. Devamında Graeber, böylesi bir kurgunun kabul edilmesinin "*düpedüz yanlış olduğunu, ciddi siyasi sonuçlar doğurduğunu ve tarihi gereksiz yere yavan hale getirdiğini*" (s. 18) vurgular. Hatta Pinker'den alıntı yaparak Hobbes¹² ve Rousseau gibi isimlerin "*desteksiz attığını*" söyleyerek iddiasını büyütür. Gerçekten bakıldığında doğa durumunun dokunulmazlığını devam ettiren siyaset

10 Robinson Crusoe'nin nasıl bir düşünce dünyasının ürünü olduğu ve *Hay Bin Yakzan*'ın (Tufeyl & Sina, 2019) bu roman karşısında nasıl konumlandığını görmek için: (Mustafa Özel Konferansları, 2019).

11 Mülkiyetçi bireyciliğin siyasal teorisi bağlamında değerli bir çalışma için bkz: (Macpherson, 2024).

12 Hobbes'un Leviathan'ı Yahudi ve Hristiyan teolojisinden ve kitaplarından beslenir. Seküler bir siyasetin bu kitaptan nasıl çıkabildiği de pek sorgulanmaz. Batı'nın seküler vurgusunun eleştirisi için bkz: (Mahmood, 2015).

bilimciler ve sosyologlar çok da genel olmayan ortak örnekler kullanır. Öyle ki Robinson Crouse ile desteklenen böyle bir duruma karşılık “*Yüzyıllık Yalınzlık*” (Marquez, 2019) romanı bile cevap olabilir.

Böylesine şematik bir izlek ve doğa durumu ön kabulü söylemsel olarak liberalizmle birleşir. Kayapınar’ın (Kayapınar, 2022) otoriteyi düzene kurban etmesi ve Hobbes’un düzen fikrine önem vermesi Batı siyasal düzeni paradigmasının tersinden işletilmesi anlamına gelir ve ekonomi politiğin siyasetteki rolü azaltılır, bir adım ilerisinde görmezden gelinir. Kayapınar’ın iddia ettiği gibi- ki doğru bir iddiadır- siyasal olanın kendisine eğer zamansal (temporal) açıdan bakacak olursak bir politik ekonomi olan neoliberalizmin zayıflattığı iktidar düzenin (Bauman, 2024) siyaset bilimi için tanımlanmasının tekrar yapılması zorunludur.¹³ Nitekim liberalizmle birleşen siyasal kavramlar liberal ideolojinin değerlerinin zayıfladığı bugünlerde içinin boşalma tehlikesiyle yüzleşir.¹⁴ Bu nedenlerle siyasal olanın, doğal olarak siyasetin ne olduğuna ilişkin yeni bir anlamsal bütün yaratabilmenin yolu hem ekonomi-politiği devreye alarak hem de Ellen Meiksins Wood’un “*Yurttaşlardan Lordlara*” (2020) adlı eserinde yaptığı gibi toplumsal tarihin altını çizmekle mümkün olacaktır.

2. Siyaseti Anlamlandırabilmek

Çalışmanın ilk bölümü Batı entelektüel dünyasının verili kavramlarıyla siyasetin kendisine ve siyasal olanın bugün nasıl anlaşıldığına dairdir. Özellikle otorite bağlamında egemenlik ve iktidar kavramlarını yeniden düşünmenin *doğa durumu* gibi bir şematığı aşmak için önemi vurgulandı. Bu bölüm ise daha çok Doğu’nun özelde ise İslami siyaset anlayışının bir arayışı olacaktır. Ancak Doğu-Batı karşılaştırması ve “biz”den bir siyaset kavramı çıkarmak niyetinde olmadığını belirtmek isterim. Siyaset herhangi bir öze indirgenemeyecek kadar cihanşümuldür.¹⁵ Nitekim çalışmanın devamında bir öz değil ortaklık daha çok vurgulanacaktır.

Kutadgu Bilig’de (Hacıp, 2019) her şeyin ölçüsü olarak adalet siyasetin temelindedir. Türk-İslam siyasası daha çok bu temel üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Öyle ki “*adalet dairesi*” teorisi Türk-İslam siyasetini veraset

13 Özellikle dünya üzerinde eşitsizliğin haddine ulaştığı düşünülürse (Stiglitz, 2021) iktidarın ekonomi-politik tanımını kaynakları dağıtma işlevi üzerinden yeniden ele almak gerekir.

14 Liberal idolojinin zayıflaması ve dolayısıyla siyasal olanın da değersizleşmesi için bknz: (Dencen, 2022).

15 Böyle bir öz tayin etmenin dünya tarihinin şematik yapısına dahil olunabileceği tehlikesi ve medeniyet kavramının kolaycılığı getiren bir yapısı olduğuna dair bir çalışmamızın olduğunu hatırlatmak isterim: (Özdemir & Özden, 2023).

yasalarıyla birlikte anlamanın birinci yolu hatta tek yolu olarak görülmüştür. Adalet dairesini Mustafa Kutlu rafine bir şekilde tanımlamıştır:



Şekil 1: Adalet Dairesi

“İnsanoğlu tek başına yaşayamaz (Yalnızlık Allah’a mahsus). Çünkü insan medeniyün-bit”tab”dır. Yani yaratılış itibarı ile cemiyet halinde yaşamaya gerekir. Ve öyle de yaşar. Cemiyet halinde yaşayan insana bütün fertlerin tâbi olacağı bir mevzuat lazımdır. Bu töre olabilir; kanun, örf, şeriat olabilir. Bu mevzuatı ayakta tutacak (ona uyulmasını sağlayacak) bir organizasyona ihtiyaç vardır. Bu padişaktır, devlettir, hükümettir. Fertler cemiyet halinde yaşayabilmek için, yani medeni olabilmek için kanuna, örf, padişaha, devlete, hükümete itaat etmek zorundadırlar. Padişaha (devlete-hükümete) itaati mümkün ve zaruri kılan padişahın (devletin-hükümetin) âdil olmasıdır. Çünkü adalet mülk ve devletin salâhının teminatıdır (Adalet mülkün temelidir). Mülkü korumak için askere ihtiyaç vardır. Askerin varlığı için mal (toprak-mahsul-üretim) ve para lazımdır. Üretimi yapan, toprağı ihya eden ve parayı sağlayan (vergi veren) râiyettir (yani halktır). Vergiyi adaletle toplamak ve adaletle harcamak padişahın (devletin, hükümetin) görevidir. Cihanın ayakta durmasının (yani nizâm-ı âlemin) asıl sebebi adalettir.” (Kutlu, 2014).

Adalet dairesi hemen hemen tüm Türk-İslam kurucu metinlerinde vardır. Mukaddime başta olmak üzere en sık atfı yapılan eserlerden birisi de Kınalızade Ali’nin Ahlâk-ı Alâî’sidir (Oktay, 2019). Nizamülmülk’ün Siyasetname’sinde (2018) de merkezde Nuşirevan örnekleriyle adalet vardır.

Ancak siyaseti sadece adalet ve onun döngüsüyle tanımlamak oldukça eksik bir yaklaşımdır. Ayrıca adalet dairesini Türk-İslam kültürüne sabitlemek ve hamletmek de alışkanlık haline gelmiştir. Oysaki adalet dairesini ilk tasvir eden

“Dünya bir bahçedir; Onun çiti devlettir. Devlet bir kuvvettir; Onun koruyucusu kanundur. Kanun bir yaptırımıdır; Onun yardımcı ordudur. Ordu bir yardımcıdır; Onun bağlayıcısı servettir. Servet bir rızaktır; Onun toplayıcısı halktır. Halk itaat edendir; Onu itaat ettiren adalettir. Adalet vazgeçilmezdir; O dünyanın dirliğidir.”

diyen Aristoteles’tir (Bilkan, 2023, s. 95). Adalet dairesi üzerinden yapılan bu vurgulama esasında siyasetin özünün Platon’dan başlayarak adalet olduğunu bize gösterirken siyasal olanın yani *meşruiyet*, *iktidar* ve *otoritenin* de Doğu-Batı gibi coğrafi düzlemler fark etmeksizin siyasetin hemen hemen aynı saikler üzerinden tanımlandığının bir işaretidir. İkinci olarak adalet dairesi üzerinde Türk-İslam cihetinde bu kadar fazla durulması siyasetin tanımlanmasında sığ bir alana hapsolünmesiyle eş anlamlıdır. Özellikle hükümdar aynası olarak tanımlayabileceğimiz yöneticilere öğütler içeren eserler zaman ve coğrafi kapsam bakımından sınırlamalara tabiidir. Kayapınar’ın da vurguladığı gibi (2022) siyasetin dinamik yapısı bu zamansal ve mekansal sınırlamalardan kurtulmak zorundadır. Nitekim adalet teorisi bir teori olarak kalmıştır. Onu besleyecek ve yukarıda vurgulanan siyasetin toplumsal bağlarını gösterecek kanunun oluşturulması sakıt kalmıştır. Böyle bir kanon oluşmadığında bugün olduğu gibi adalet dairesi teorisi olarak havada asılı kalmaya devam edecektir. Kanon ise başlangıçta edebiyatla oluşturulabilir. Edebiyatsız bir siyaset düşünülemez.¹⁶

Böyle bir kanonu oluşturmaya İbn Haldun üzerinden başlamak, siyasal olanın yani iktidar, meşruiyet ve otoritenin ne olduğuna ilişkin bir çıkarım yapabilmek ve nihayetinde bir düzen fikrine ulaşmak açısından önemlidir. İbn Haldun, Mukaddime’sinde sosyal hayatın temelleri ve uzantılarını ortaya koyarken (Hassan, 2015, s. 140) asabiyeeye sahip toplulukların nasıl şehirleştikleri ve bir uygarlık yoluna girip siyaseti nasıl yarattıklarını (Şenol, 2014) geçmişten bugüne ortaya koyan en önemli İslam düşünürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca “düzen” gerekliliği ve otoritenin tesis edilmesi yönündeki vurguları da bugünü oldukça yansıtmaktadır. Siyasetin Scmittyen bir dille çatışmasız olamayacağı zaten İbn Haldun’un yansıtmış olduğu antoganizma yoluyla ortaya konulur. Asabiyet kavramı bugün siyasal olanı açıklamak için çşiz bir kavramdır. Ancak Haldun’da

16 Örnek olarak bkz: (Bloom, 2018)

toplumsal ilişkiler “mülk” üzerinden kavrandığı için Wood’un bahsetmiş olduğu toplumun tarihsel serencamını başka açıdan kavramak gerekir. Ira M. Lapidus’un hacimli eseri *İslam Toplumlari Tarihi* (2020) açığı kapatmaya hazırdır. Ulema, fakihler ve cemaatler arasında İslam devletlerinde toplumsal ilişkileri yansıtan bu eser belirgin bir siyaset kanonu oluşturmak için önemli referanslar taşımaktadır.

Siyasetin dinamik ve değişken niteliğini dikkate aldığımızda Fernand Braudel’in *longue duree* kavramını göz ardı edemeyiz. Siyasete bir zamansallık teşmil etmek oldukça zordur, buna gerek de yoktur, siyasetin dinamizmini hesaba kattığımızda belli bir zaman tayin etmek de anlamsız, yararsızdır. Ancak uzun süreler boyunca toplumsal değişimleri dikkate alabilmek ve toplumsal ilişkilerin değiştirdiği siyaseti anlayabilmek için bir başlangıç noktası, hiç değilse bir çıkış noktası belirlemek zaruri gibi durmaktadır. Osmanlı’nın Tanzimat’la başlayan süreci ve Avrupayla geliştirdiği ilişkileri göz önüne aldığımızda değişen siyaset düşüncesinin ve siyasal olanın nasıl bir evrim geçirdiğini anlamak Osmanlı’nın bu son zamanlarında yaşananları ele almayı zorunlu kılmaktadır. Tıpkı Osmanlı’nın kuruluşunda gazanın kurucu misyonu ne ise (Hassan, 2023, s. 117-118), (Ünlü, 2019), son zamanları da siyasetin ne olduğuna ilişkin bir *longue duree* sürecini göstermektedir. Çünkü Osmanlı bir sınır-kurguydu. Onu kuranlar sınır insanıydı. Sınırdaki olmak bir sentezlemeyi beraberinde getirir (Ünlü, 2019).¹⁷ Çünkü adalet dairesi teorisi Osmanlı’nın son zamanları hesaba katıldığında, Batılılaşma süreciyle rafa kaldırılmış gibidir. Zira Osmanlı Cumhuriyetten önce Batı kanunlarını kendine entegre etmeye başlamıştı (Ortaylı, 2019 , s. 35). Nitekim Kayapınar’ın haklı sözleriyle siyasetin temporal (zamansal) perpektifi göz ardı edilmemelidir (2022).

Yine Farabi’nin (2017) *Medinetü’l-Fazıla’sı* da bir kanon oluşturmada siyasetin olmazlarını göstermesi bakımından önemlidir. Aristocu bir gelenekten beslenen Farabi için insanın doğasından kaynaklanan bir gereklilik olarak başka insanlara muhtaç olması ve onlarla bir arada yaşaması zorunluluğu insan yetkinliklerinin açığa çıkması için zaruridir (Aydınlı, 2014, s. 102). Toplumsal işbölümü ve işbirliği de siyasetin o bilindik tanıma uygun olarak uzlaşmayı beraberinde getirecektir. Mükemmel olan Tanrıdır ve her insan özü gereği eksiktir. Bu nedenle toplum birbirini tanımlayacaktır.

Son olarak siyasetin ekonomiyle özelde kapitalizmle ilişkisi onun da Türk devletiyle ilişkisi hesaba katılmalıdır. Bugün siyasetin belirleyicisi olarak ekonomi-politik iktidarın gücünü ve zaaflarını, otoritenin nasıl bir uzamda

17 Sınır-İnsan geçişkenlik ve kültürel aktarım demektir. Bunun en tipik örneği İyonya’dır, bkz: (Karatani, 2017)

yayıldığını ve meşru sistemlerin neler olduğunu bize göstermektedir. Nitekim adalet teorisinin bir parçasını oluşturanın servet olduğunu düşünürsek:

“Devletin iktisadi gücü nisbetinde millet/tebaa, tebaanın hâli (istihsalî/ iktisadî gücü) nisbetinde devlet (in hazinesi) kudretli/varlıklı/zengin olur. Bütün bunların kökü de umrân ve ondaki gelişmedir. Sen bunları, hepsini de düşün, devletlerin hâl ve durumunu düşünüürsen de bu sözlerimin doğru olduğunu anlarsın.” (Aktaran: Hassan, İbn Haldun , 2015, s. 170).

Sonuç

Çalışma, siyasetin ne olduğuna ilişkin bir tanımlama çabasında şekillenmiştir. “Törelî bir nazardan” hareketle Batı’nın verili kavramlarından siyaseti nasıl anlayacağımıza ilişkin bir ayrım gidilmiş olup siyasetin evrensel olduğuna ilişkin yorumlar da vurgulanmıştır. Batı dünyasında siyasetin ve siyasal olanın pek çok çeşitlenmesinin yine Batı’nın siyasal düzeninden kaynaklandığı vurgulanmış ancak siyasal olanın ne olduğuna ilişkin meşruiyet, iktidar ve otorite kavramları esas alınmıştır. Buna göre siyasetin hem çatışmacı hem düzen kurucu hem de uzlaşmacı yanı bu kavramlar etrafında tanımlanmaya çalışılmıştır.

Siyasetin bugüne kadar tartışıldığı eksenden çıkarılması ise “doğa durumunun” sorunsallaştırılması yoluyla incelenmiştir. Tıpkı Şarkiyatçılık çalışmaları gibi Batı’nın verili kavramlarından siyaseti anlamak, şematik bir tablonun ezberci yaklaşımını gözler önüne serer. Bugün siyasetin normatif tarafına yönelik tartışmaların çokluğu doğa durumunun geçer akçe olamayacağını bize göstermektedir.

Türk-İslam geleneğinde ise siyasal olan yine iktidar-meşruiyet-otorite üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Nitekim siyasetin evrenselliği bunu gerektirmiştir. Ayrıca bugüne kadar siyaset tanımlamasında kullanılan adalet teorisinin yeterli olmadığı ve toplumun tarihsel bağlarını da içine alan bir kanon oluşturulması gerekliliği vurgulanmıştır.¹⁸ Nihayetinde çalışma, bu kanonun oluşturulabilmesi adına İbn Haldun, Farabi ve politik-ekonomi unsurlarının önemini vurgulamıştır ve siyasetin zamansal faktörü önemli bir bağlama oturtulmuştur.

18 Kanonun oluşmasında farklı bir bakış ve törelî bir nazardan hareket eden Nuh Uçgan Hocanın çalışmaları önem arz etmektedir, bkz: (Uçgan, 2024)

KAYNAKÇA

- Abramson, J. (2017). *Minerva'nın Baykuşu*. (İ. Yıldız, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Agamben, G. (2017). Demokrasi Kavramı Üzerine: Giriş Notu. E. Hazan (Dü.) içinde, *Demokrasi Ne Alemde?* (S. Kılıç, Çev., s. 11-14). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles. (2016). *Politika*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydınlı, Y. (2014). Farabi. A. Tunçel, & K. Gülenç (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (Cilt 1, s. 96-117). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Z. (2024). *Siyaset Arayışı*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bilkan, A. F. (2023). *Kültürün İktidarı*. İstanbul : İletişim Yayınları .
- Bloom, H. (2018). *Batı Kanonu*. (Ç. P. Mull, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Cohen, M. (2021). *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*. (H. Bravo, Çev.) Fol Kitap: Ankara.
- Dağlar, A. (2009). Neyli'nin Üç Dilli Ansiklopedik Eseri: Şerh-i Lugât-ı Vassâf. *Uluslararası Türklük Bilgisi*. 1, s. 309-317. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Defoe, D. (2019). *Robinson Crusoe*. (F. Kahya, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dencen, P. J. (2022). *Liberalizm Neden Çöktü?* (İ. H. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Farabi. (2017). *İdeal Devlet*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Friedman, R. B. (1995). Otorite. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly, & A. Ryan (Dü) içinde, *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi* (B. Peker, & N. Kıraç, Çev., Cilt 2, s. 181-185). Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2024). *Her Şeyin Şafağı*. (K. Kartal, Çev.) İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Hacıp, Y. H. (2019). *Kutadgu Bilig*. (A. Çakan, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Haldun, İ. (2022). *Mukaddime*. (S. Uludağ, Dü.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Hassan, Ü. (2015). *İbn Haldun*. Ankara: Doğu Batı Yayınları .
- Hassan, Ü. (2023). *Osmanlı*. İstanbul: İletişim Yayınları .
- Hobbes, T. (2023). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karatani, K. (2017). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. (A. N. Bingöl, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kardeş, M. E. (2019, Aralık 6). Politik Felsefe Nedir? *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, s. 393-410.

- Kayapınar, M. A. (2022, Haziran 27). Siyaset Nedir? Türkiye’de Siyaset Çalışmalarının İmkânı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme. *Artuklu Akademi Dergisi*, 9(1), s. 1-21.
- Kutlu, M. (2014, Mayıs 4). yenisafak.com: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafa-kutlu/adalet-dairesi-52822> adresinden alınmıştır
- Lapidus, I. M. (2020). *İslam Toplumlari Tarihi*. (Y. Aktay, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Locke, J. (2019). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (F. Bakırcı, Çev.) İstanbul: Serbest Kitaplar.
- Machiavelli, N. (2022). *Hükümdar*. (A. A. İnal, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Macpherson, C. B. (2024). *Mülkiyetçi Bireyciliğin Siyasal Teorisi*. (A. Karatay, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Mahmood, S. (2015). Dini Akıl ve Seküler Duygulanım: Mukayese Kabul Etmez Bir Bölünme mi? T. Asad, J. Butler, S. Mahmood, & W. Brown içinde, *Eleştiri Seküler midir?* (M. F. Biçici, Çev., s. 81-116). İstanbul: Açılım Kitap.
- Marquez, G. G. (2019). *Yüzyıllık Yalnızlık*. (U. Lomlu, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Miller, D. (1995). Siyaset. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly, & A. Ryan (Dü) içinde, *Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi* (B. Peker, & N. Kıraç, Çev., Cilt 2, s. 308-310). Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Mouffe, C. (2015). *Siyasal üzerine*. (M. Ratip, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mustafa Özel Konferansları*. (2019, Ekim 16). Aqademiq: https://www.youtube.com/watch?v=DPgaR_Oihoo adresinden alınmıştır
- Nizamül-Mülk. (2018). *Siyasetname*. (M. T. Ayar, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Oktay, A. S. (2019). *Kmalzade Ali Efendi ve Ablâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ortaylı, İ. (2019). *Avrupa ve Biz*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları .
- Özdemir, A., & Özden, H. (2023). Dünya Tarihi Üzerinden Bir Düşünce Pratiği: Medeniyet Kavramını Sorunsallaştırmak. M. A. Tarar, & L. Bruçaj (Dü.), *6th International CEO Communication, Economics, Organization & Social Sciences Congress* içinde (s. 993-1002). NCM Publishing House.
- Özenç, B. (2022). *Demokrasiyi ve Anayasayı Korumak*. İstanbul: İletişim Yayınları .
- Platon. (2019). *Devlet*. (M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Raynaud, P. (2017). Siyaset Felsefesi. P. Raynaud, & S. Rials (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (İ. Yerguz, N. K. Sevil, E. Ergun, & H. Dilli, Çev., s. 791-799). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Roskin, M. G., Cord, R. L., Medeiros, J. A., & Jones, W. S. (2020). *Siyaset Bilimi: Bir Giriş*. (A. Yayla, Çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2019). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları .
- Schmitt, C. (2021). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Sifuentes, J. (2019, 11 5). Antik Roma'da Otorite: Auctoritas, Potestas, Imperium ve Paterfamilias. (U. C. Çakmak, Çev.) 2024 tarihinde World History Encyclopedia: <https://www.worldhistory.org/trans/tr/2-1472/antik-romada-otorite-auctoritas-potestas-imperium/> adresinden alındı
- Stiglitz, J. E. (2021). *Eşitsizliğin Bedeli*. (O. İşler, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (S. Zelyüt, Dü., & S. Zelyüt, Çev.) İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Strauss, L. (2023). *Doğal Hak ve Tarih*. (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Şenol, H. F. (2014). İbn Haldun. K. G. Ahu Tunçel (Dü.) içinde, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (Cilt 1, s. 118-134). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tufeyl, İ., & Sina, İ. (2019). *Hay Bin Yakzan*. (B. Reşid, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Türköne, M. (2005). Siyaset Nedir? M. Türköne (Dü.) içinde, *Siyaset* (s. 3-33). Ankara: Lotus Kitap.
- Uçgan, N. (2024, Ekim 26). *İslam Siyaset Düşüncesinin Kurucu Kavramları*. <https://torelifikir.net/>: <https://torelifikir.net/category/nuh-ucgan/> adresinden alınmıştır
- Ünlü, B. (2019). *Osmanlı*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Vergin, N. (2003). *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul : Doğan Kitap .
- Wood, E. M. (2020). *Yurttaşlardan Lordlara*. (O. Köymen, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

Sadık Rıfat'ın Ahlak ve Adalet Temelli Toplumsal Görüşlerinin Batı Kaynaklı Yorumlanmasının Eleştirisi

Yaşar Zorlu¹

Öz

Sadık Rıfat Paşa (1807-1857), Avrupa'nın 1789'da gerçekleşen Fransız Devrimi'nin tetiklediği ihtilallerle sarsıldığı, Sanayi Devrimi'nin binlerce yıldır süregelen sosyo-ekonomik ve siyasal yapıları yerinden ettiği ve Osmanlı Devleti'ni de doğrudan etkilediği 19. yüzyılın ilk yarısında hükümetin karar alma ve icra organlarında nazır ve meclis reisi olarak yer aldı. Üst seviyedeki görevleri sırasında eğitimden iktisada, mülkî idareden İslam ahlakına, diplomasiden bürokrasiye kadar birçok konuda yazdığı eserlerinde ve çok sayıdaki raporlarında ıslahatların, çağcıl yenilenme ve kalkınma programlarının başarısının ve devletin bekasının mutlak surette ahlakî ilkelerin ve adaletin yönetimde hâkim olmasıyla, halkın kalbinin fethiyle mümkün olabileceğini öngördü. Tanzimat Fermanı öncesi kaleme aldığı yazılarında halk arasında Müslim-gayrimüslim, etnisite ayrımı gözetmeksizin herkesin can, mal, namus/haysiyet emniyeti gibi insan haklarına, adil bir yönetime dair görüşleri Tanzimat Fermanı'nın temel ilkeleri arasında yer aldığından genellikle Tanzimat'ın teorisyeni olarak kabul edilmektedir. Ancak Tanzimat'ın Mustafa Reşid Paşa tarafından iktidar hırsıyla İngiltere'nin çıkarları doğrultusunda istismarı karşısında adeta Tanzimat'ın muhalifi olmuştur. Sadık Rıfat, görüşlerini herhangi bir Batılı ideolojiye atf yapmadan, genellikle Türk-İslam düşünürlerinin asırlardır vurguladıkları adalet ve insan hakları gibi kavramlar ve ahlakî ilkeler üzerine bina etmesine rağmen, çağının Avrupa'sında sloganlaştırılan benzer kavramlarla benzerliği nedeniyle bilhassa Şerif Mardin ve onu takip eden pek çok yazar ve akademisyen tarafından liberalizm gibi Batılı ideolojilerden ilham aldığı şeklinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ise Sadık Rıfat, her ne kadar Batının gelişmişliğini tasvir etse de, onun gerek iktisadi kalkınmaya gerek yönetime dair görüşlerinin, tüm zamanlarda insanlığın haysiyet ve refahı için esas olan ahlakî ve adaleti merkeze alan İslam-Türk düşüncesiyle ilişkisi tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sadık Rıfat Paşa, Adalet, Daire-i Adliye, Tanzimat, Batılılaşma.

1 Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İletişim Fakültesi
yasar.zorlu@ibu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8578-438X>

Giriş: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Daire-i Adliye ve Islahat Arayışı

Anadolu Selçuklu Devleti dağılırken, Oğuzların Kayı boyu Türkleri Osman Gazi'nin liderliğinde Osmanlı Beyliği'ni kısa sürede bir devlet hâline getirme başarısı gösterdiler. Osmanlı Devleti teşkilatlanırken Türk-İslam devletlerinin sosyo-ekonomik, hukukî ve malî kurumları örnek alındı ve Türk-İslam devletlerinin kamu düzenini sağlamak için uyguladıkları İslam hukuku uygulandı (Tekin & Okumuş, 2018, s. 805; Çelik, 2013, s. 155). Devletin yönetiminde; temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünneti olan İslam hukukunun öngördüğü adalet, hakkaniyet, ehliyet, liyakat ve istişare ilkelerinin uygulanmasına özen gösterildi (Tekin & Okumuş, 2018, s. 805). Böylece Osmanlı siyasal düşüncesinin karakterini İslam siyasi düşüncesi, bu kapsamda Türk-İslam düşüncesinin merkezinde yer alan adalet mefkûresi belirledi (Kaplan, 2013, s. 33). Dolayısıyla Osmanlı sosyo-ekonomik ve siyasal kurumlarının işleyişi ve aralarındaki ilişkiler; Türk devlet geleneği ve İslamiyet'in temel esasları temelinde geliştirilen *daire-i adliye* (adalet dairesi, hakkaniyet çemberi) sistemine göre düzenlendi. İbn-i Haldun'un (1332-1406) da etraflıca açıkladığı *daire-i adliye* sistemine göre; *'Dünya barışı, ancak adaletle sağlanabilir. Dünya, duvarı devlet olan güzel bir bahçe gibidir. Devlet onu düşmanlardan, kötülüklerden korur. Devlet görevlerini asker (sivil ve askeri bürokrasi) ile yerine getirir. Asker ise ancak güçlü bir hazine ile var olabilir. Hazinenin gelir kaynakları ise ancak huzur ve refah içinde yaşayan halkın üretimiyle, ürettiklerinden alınan vergilerle olur. Halkın verimli üretimi, ülkenin bayındırlığı ise ancak adil bir yönetimle olur. Adalet ise, halk arasına konulmuş bir terazidir/ölçüdür. Bu ölçüyü Allah koymuştur. Bu suretle dünyanın dirlik ve düzeni adaletle mümkün olur.'* (İbn-i Haldun, 2007, s. 206; Çelik, 2013, ss. 155-156).

Devleti oluşturan idareci, asker, maliye, halk, adalet gibi temel unsurların birbiriyle dairevî/döngüsel/çevrimsel bir bağımlılığının bulunduğunu, birbirlerine muhtaç olduklarını, ancak aralarındaki ilişkilerin ve işlevlerinin adalet ve hakkaniyet üzere gerçekleşmediğinde hepsinin felakete maruz kalacağını, hatta yok olacağını öngören, bu yüzden yöneticilerin sürekli teyakkuzda bulunmalarını ihtar eden *daire-i adliye* sistemine Osmanlı Devleti 16. yüzyılın sonlarına kadar sıkı sıkıya bağlı kalmaya gayret etti. Bu suretle dünyanın en güçlü devletlerinden biri hâline gelerek farklı etnik, dinî ve kültürel kimliklere sahip pek çok halkı, neredeyse 19. yüzyılın başlarına kadar, Türk devlet geleneği ve İslamiyet'in temel esaslarına dayanan toplumsal örgütlenmesi sayesinde oldukça sulh içinde yönetti (Çelik, 2013, s. 156). *Daire-i adliye* sisteminde; her bir kurumun işlevlerini adalet ve hakkaniyet üzere yerine getirdiğinde ahenkli bir toplum yapısının kurulacağı

ve işleyeceği öngörülmektedir. Nitekim söz konusu unsurlardan birisi görev veya işlevlerini adalet üzere icra etmediğinde diğer unsurlar da görevlerini hakkıyla yerine getiremeyeceğinden devlet çöküşe geçmektedir.

İdari ve toplumsal düzenlerini *daire-i adliye* sistemine göre inşa eden Osmanlı Türkleri de bu sistemin, “*dünyanın düzeninin adaletle mümkün olacağı*” hükmünü düstur edinerek kendilerini dünya nizamını/barışını sağlamakla yükümlü gördüler. Kaldı ki bu yükümlülük, Türk siyasal düşüncesinin sürekliliğinin de bir tezahürü idi. Zira Göktürk kitabelerinde vurgulandığı üzere “*Türk hakamı bütün insanlığın hakamı olarak*” olarak görülmekte, yani Türk töresinin bütün insanlığın huzur ve emniyetini öngören ahlakî ilkeler olduğuna işaret edilmektedir (Kaplan, 2013, s. 25). Yine İslam öncesi Türk siyaset anlayışında yöneticileri ve halkı kanunlardan ziyade bağlayan Türk töresi de adalet üzere düzen ve dirliği sağlamak işlevi görmüştür (Kaplan, 2013, ss. 24, 27, 47). Nitekim kuruluş ve gelişme dönemlerinde Osmanlı Devleti, *nizam-ı âlem* siyasetini gerçekleştirmek üzere gerek hukukî ve idarî gerekse teknik bakımdan Avrupa’nın ilerisinde bir siyaset izleyerek, çağın koşullarına, zamanın ruhuna uygun davranarak bir cihan devleti vasfını kazanmıştır.

Ancak üç kıtada yürüttüğü itidalli ve dengeli siyasetiyle dünyada tesis ettiği sulh ve selamet dönemleri “*Osmanlı Barışı*” diye nitelenen Osmanlı Devleti’nin merkezîyetçi idarî yapısında 17. yüzyılın başlarından itibaren iç ve dış etkenlerle çözümler başladı. Savaşlar, özellikle Anadolu’da yıllarca süren Celali isyanları idarî ve iktisadî yapıyı alt üst etti. Ortaya çıkan asayiş sorunları ahalinin göç etmesine, böylece üretimin düşmesine, vergilerin azalmasına, hazinenin açık vermesine yol açtı. Bunlara bağlı olarak askerî disiplin de bozuldu. Bu süreçte idarî ve toplumsal yapısını inşa ettiği *daire-i adliyenin* bazı halkaları zayıflayarak kopma noktasına geldi (Çelik, 2013, s. 157). Nihayet İkinci Viyana kuşatmasında Avrupa’nın gerisine düştüğü iyice ortaya çıktı. Devam eden süreçte Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi ile köklü ve hızlı siyasî ve toplumsal dönüşüm ve değişimlerin ortaya çıktığı Avrupa’da İngiltere, Fransa gibi devletler Amerika, Afrika, Hindistan kıtalarını ve Okyanusları sömürgeleştirmeleriyle ve teknolojik atılımlarıyla git gide güçlendiler. Osmanlı ülkelerini de sömürgeleştirme politikalarını politik, ticarî ve askerî yollarla daha kararlı ve daha şiddetli saldırganlıkla yürütmeye başladılar.

Fakat Osmanlı Devleti, sanayileşmemesine, Fransız Devrimi’nin ulusçu ve bölücü propagandasına rağmen, Genç Osman’dan (1618-1622) itibaren 20. yüzyılın başlarına kadar ısrarlı bir şekilde çağın koşullarına göre kurumlarını yenilemeye çalışması sayesinde aniden bir çöküşe maruz

kalmadı. Bu sayededir ki, gerileme ve çökme dönemi diye nitelenen dönemi çok yavaş ve uzun sürdü (Afyoncu, 2001; Özvar, 1992). Dünyada ortaya çıkan koşulları dikkate alarak devleti yeniden yapılandırma projelerinin gerçekleştiği süreç, birçok kere darbelerle kesintiye uğrasa da yaklaşık üç yüz yıl devam etti. Yenileşme siyasetinin sürekliliğinde, Türk-İslam devlet telakkisinin temel dayanağı olan adalet ilkesi ve odağında adalet ilkesinin bulunduğu “*daire-i adliye*” teorisini merkeze alarak, eserlerinde çağın koşullarına göre pratik çözümler öneren ve devlet ricalini bu yolla eleştiren birçok ilim ve devlet adamının önemli katkısı oldu.

Söz konusu ilim ve devlet adamları, toplumsal yapıda kurumlar arasında döngüsel bir ilişki bulunduğuna işaret eden *daire-i adliye* teorisi ile sosyo-ekonomik, siyasî ve idarî kurumların birbirinden bağımsız olmadığını, saat çarkı gibi birbirlerine bağlı ve bağımlı olduğunu, aralarında adalet sayesinde dengeli ve ahenkli bir ilişki sağlandığında sistemin sağlam bir saat gibi işleyebileceğini, sağlıklı, adil bir düzenin yeniden kurulabileceğini ihtar ettiler. İngiltere, Fransa ve Rusya'nın savaş tehditleri sonucu Mora yarımadasında Yunanistan'ı kurlmalarıyla imparatorluğun dağılma tehlikesiyle yüzleştiği süreçte, böyle uyarılarda bulunan mütefekkir devlet adamlarından biri de Sadık Rıfat Paşa'dır. Bu bağlamda Sadık Rıfat'ı döneminin devlet adamlarından farklı kılan tarafı da, bürokrat, diplomat veya nazır olmasından ziyade, özellikle günümüzde mütefekkir olarak temayüz etmesidir. Nitekim 18. yüzyıldan beri devlet hizmetinde bulunan ailesinden tevarüs ettiği devlet adâbı ve hassasiyeti ve II. Mahmud'un reformlarını gerçekleştirdiği dönemde Sadrazamlıkta başladığı memuriyetiyle de devlet umuruna vakıf olan Sadık Rıfat'ın zihni sürekli devletin bir türlü aşamadığı sorunlar, giriştiği yenileşme girişimlerinin başarısızlığıyla meşgul oldu. İlk gençlik yıllarından vefatına kadar sürekli toplumsal meselelere dair görüş ve önerilerini kaleme almaktan geri durmadı. Vefatından sonra eserleri, layiha, mazbata gibi çok sayıdaki yazıları oğlu Mehmed Rauf Paşa tarafından *Müntehabat-ı Âsâr* (Seçilmiş Eserler) başlığı altında yayımlandı.

Sadık Rıfat'ın adil ve ahlaki bir toplumun ve yönetimin inşasına dair görüşlerine ve tefekkürünün kaynaklarına odaklanılan bu makalede, sadeleştirilerek verilen cümleler tek tırnak, doğrudan alıntılar ise çift tırnak içinde verildi. Tefekkürünün kaynaklarına dair tartışmaya geçmeden önce kişiliğinde, olaylara bakış açısında, sorunlar karşısında fikir yürütmesinde etkili olan eğitimi ve memuriyeti ile ana hatlarıyla yönetime dair görüşleri ele alındı.

1. Sadık Rıfat'ın Eğitim ve Memuriyet Kariyeri

Sadık Rıfat, Oğuzların Yüreğir Boyunun Ramazanoğullarına mensup bir ailede 1807'de dünyaya geldi. 18. yüzyılın başlarından itibaren büyük dedesi, dedesi ve babası İstanbul'da merkez bürokraside, İstanbul'un ve sarayın güvenliğinden sorumlu, padişahlarla yakın temasta bulunmalarını sağlayan bostancıbaşılık gibi oldukça hassas görevleri üstlendiler. Büyük dedesi Osman Ağa 1740'larda I. Mahmud'un bostancıbaşılığını yaparken, babası Hacı Ali Bey, II. Mahmud devrinde bostancıbaşılık, Tersane, Tophane gibi savunma sanayi kuruluşlarının amirliği, Masarıfat Nazırlığı gibi görevler üstlendi.

Ailesi, tek erkek çocukları olan Sadık Rıfat'ın eğitimine ihtimam göstererek, konaklarında beş yaşından on beş yaşına kadar İstanbul'un önde gelen hocalarından iyi bir eğitim almasını sağladı. İlmihal, İslam ahlakı ve diğer İslamî ilimlere dair derslerinin yanında Arapça, Farsça dersleri aldı. Sağlam bir İslami eğitim alan Sadık Rıfat, Mesnevî gibi İslam tasavvufuna, şiir ve inşa sanatına ve hüsnühata dair eserleri hocalarıyla birlikte okudu (Sayar, 2011). On beş yaşında devlete memur, yönetici yetiştiren bir saray üniversitesi olan Topkapı Sarayı'ndaki Enderun Mektebi'ne girdi. Burada da Kur'an tefsiri, İslam hukuku, hadis gibi İslamî ilimleri, Türk Edebiyatı, Farsça, Arapça, siyasî tarih, matematik, coğrafya, fizik, mantık, geometri, muhasebe, kamu yönetimine ve yasalarına dair dersler aldı. Enderun'da devlet adâbı ve protokolü, Türk-İslam örf ve görgüsü öğretildi. Gülistan, Bostan gibi edebî eserleri okudu. Gerek çocukluğundaki temel eğitimi gerekse Enderun'da okuduğu kitaplar İslam inancını pekiştirici eserlerdi (Sayar, 2011, s. 228). Enderun Mektebinde resmi eğitimini alırken aynı zamanda Hazine Odasında hizmet vermeye de başladı.

Sadrazamlıkta on yedi yaşında başladığı memuriyetinde de benzer dersleri almaya devam etti. Modern Batının iktisat, tarih, diplomasi, felsefesine dair çoğunluğu Fransızca eserler ile Türk tarihine ve devlet telakkisine dair Feridun Bey, Kâtip Çelebi, Naima gibi yazarların eserlerini ihtiva eden bir kütüphanenin bulunduğu Tercüme Okulu'nda verilen derslere katıldı. Bu suretle Sadık Rıfat, yüksek tahsilini; devlet adamı yetiştiren hem Enderun'da hem de sadrazamlıkta amirlerinden memuriyetini icra ederken de aldı. Hariciye işlerinden sorumlu dönemin etkin devlet adamı Pertev Efendi (Paşa) bürokraside ve diplomaside hem amiri hem de hocasıydı. Kitabet sanatındaki yetkinliğinden, Türk devlet telakkisinin ve geçmişten beri gelen sorunların sürekliliğine vakıf olduğundan nazırlıklarında bile ferman gibi birçok devlet belgesi ona yazdırıldı. İlk eserini de sadrazamlıktaki memuriyetinin ilk yıllarında bürokratik üslubunu geliştirmek amacıyla İslam edebiyatının bir türü olan *inşa* sanatı üzerine yazdı.

Pertev Efendi himayesine mazhar olmasıyla bürokraside hızla yükseldi. Yozgatlı Âkif Paşa'nın husumetiyle Pertev Paşa'nın idam edildiği sırada canını zor kurtardı. İstanbul'dan uzaklaştırılmak amacıyla Viyana elçiliğine tayin edildi. İki defa atandığı Viyana büyükelçiliği (1838-1839, 1842-1843) sırasında İtalya ve Macaristan'a seyahatlerde bulundu. Bu suretle Avrupa medeniyetinin gelişme dinamiklerine de vakıf oldu. Napolyon Savaşlarının altüst ettiği Avrupa'daki düzenin restorasyonunda, diplomatik maharetiyle büyük rol üstlenen Avusturya İmparatorluğu başbakanı Metternich ile aralarında samimi bir yakınlık oluştu. Metternich ile sık sık Tanzimat reformları, uluslararası sorunlar hakkında görüş alışverişinde bulundu.

Hariciye müsteşarı olarak 1840'da Mısır krizinin çözümü için Kavalalı ile görüşmek üzere Mısır'a gitti. Tanzimat'ın ilanından sonra, 1841'den vefat ettiği 1857'ye kadarki süreçte dört defa Hariciye Nazırı, bir defa Maliye Nazırı, dört dönem Meclis-i Vâlâ Reisi ve Encümen-i Daniş üyesi oldu.

Tanzimat ricalinin iktidar hırslarını ve çatışmalarını da adalet ve ahlak zemininde eleştiren Sadık Rıfat Paşa, Avrupalıların iç politikaya müdahaleleri sorununda muhalefet ettiği Mustafa Reşid Paşa ve onun hâmisî İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi Canning'in kumpaslarıyla defalarca azledildi (Zorlu, 2024, ss. 231, 242, 256). Zira bürokratik ve siyasi ahlakın çöküşünü eleştiren, siyasette ahlak dışı yollara tevessül etmeyen Sadık Rıfat entelektüel kariyerinde gösterdiği başarıyı, siyasi mücadelede gösteremedi.²

2. Sadık Rıfat'ın Adil ve Ahlakî Yönetim Modeli

Osmanlı Devleti, 17. yüzyılın sonlarında Avrupa karşısında gerilemeye başladığını kabul etmesinden itibaren ağırlıklı olarak akerî alanda çağcıl yenileşme programları uygulasa da, bir türlü hedeflediği başarıya ulaşamadı. Çünkü kurumlardaki bozulma askerî alanla sınırlı değildi. Maliye, mülkiye, adliye ve eğitim kurumlarında da çürüme söz konusuydu. Daha da önemli bir sorun ise; Sadık Rıfat'ın *"her memur, memuriyetinin ruhu mesabesinde"* ifadesiyle vurguladığı sivil-askerî bürokrasideki liyakat ve ehliyet sorunuydu. Bu yüzden çağın koşulları gereği başlatılan ıslahat girişimleri darbelerle, devlet ricali arasındaki bitmek bilmeyen çatışmalarla sürekli akamete uğruyordu.

Sadık Rıfat, 1700'lerden beri devam eden ıslahat girişimlerinin başarılı neticeler verememesinin temelinde, bu girişimlerin adil ve ahlakî bir hassasiyetle yürütülmemesinin bulunduğunu öngördü. Yenileşme programlarının kişisel ihtirasların aracı olarak istismar edildiğine işaret

2 Sadık Rıfat Paşa'nın biyografisine dair geniş bilgi için bkz. Yaşar Zorlu, Sadık Rıfat Paşa -Mütefekkir Devlet Adamı-, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul.

ederek, biçimsel çağcıl değişimin yarardan çok yıkım getirdiğini/getireceğini vurguladı.

Viyana elçiliğinin ilk yılında yazdığı *Avrupa'nın Ahvaline Dair* on bir sayfalık eserinde Avrupa medeniyetinin gelişimi üzerinden, herhangi bir kaynağa atıf yapmadan dikkatli gözlem ve tefekkür kabiliyetiyle, *sivilizasyon* kavramıyla nitelediği o günkü Avrupa medeniyetinin gelişmesinin temel etkenleri üzerine fikir yürüttü. Ona göre; medeniyetin, toplum yaşantısının dirlik ve düzeninin temelinde bulunan asıl etken İslamiyet'in öngördüğü; hiçbir kavim veya millet ayırt etmeden herkesin can, mal, itibar ve asayişinin sağlanması, refah ve emniyet üzere yaşamasının temin edilmesidir.³ Nitekim Mâlikî'l-mülk olan Allah'ın hikmeti gereği hükümdarlar yönetimlerindeki insanların emniyet ve huzurunu muhafaza ederek Allah'ın lütfuna nail olarak ülkenin idaresinde milletin hukuku ve kanun üzere hareket ederler. Bu itibarla halk, devletler için yaratılmamıştır (Rıfat Paşa, 1290b, ss. 4-5). Kaldı ki, halk Allah'ın devlete emanetidir. Bu itibarla özellikle taşradaki devlet yöneticilerinin tayinlerinde ehliyet, liyakat ve tecrübeye çok daha fazla ehemmiyet verilmeli, atamalarda asla iltimas yapılmamalıdır. Memurlar, müslim-gayrimüslim, zengin-yoksul ayrımı yapmadan herkesin can, mal ve namusuna⁴, yani insanlık haysiyetine/itibarına halel vermeden, hak ve haklarını muhafaza etmelidir (Rıfat Paşa, 1292a, ss. 74-77; 1292b).

Sadık Rıfat, Tanzimat Fermanı ilan edilmeden, Viyana'dan Bâbîâlî'ye gönderdiği yazılarında da; II. Mahmud'un şekli öne çıkaran reformlarına işaret ederek, 'şekil ve ziynet değiştirmekle, yeni binalar yapmakla ülke kalkınsaydı, mesele bu kadar kolay ve basit olsaydı, böyle bir kalkınmayı terzi ve dülgerler kolayca sağlayabilirdi' diyerek eleştirdi (1292c, ss. 41-42). Bu itibarla ona göre sorun, bir zihniyet sorunuymdu ve bu sorun her devir, her toplum için geçerliydi: Adaletsizlik ve ahlakî çözümlme. Dolayısıyla görüşlerini *Avrupa'nın Ahvaline Dair* eserinde vurguladığı gibi; adalet, itidal ve ahlak zaviyesinde ortaya koydu. Zira ona göre hâl çareleri, ne kadar mükemmel ve isabetli olursa olsun adalet, itidal ve ahlakî bir hassasiyetle yürütülmezse başarılı olması mümkün değildi. Büyükelçilik, nazırlık ve Meclis-i Vâlâ reisliği gibi devletin yüksek makamlarındaki görevlerinde yazdığı tüm eserlerinde bu yaklaşımını ısrarla sürdürdü. Devletin dininin,

3 "Bu mâdde-i lâzimenin üss-i esası dahi, her bir akvâm ve milletin can ve mal ve ırz ve itibârı hakkında emniyyet-i kâmile sinin istihsâline yani millet-i tâhire-i İslâmiyyede dahi mer'î ve alchusus bi-tevfikihi Taâlâ şimdiki asr-ı mehâsin-hasr-ı Hazret-i şchinşâhîde memâlik-i mahrûsa-i Devlet-i Aliyye'de dahi câri olduğu üzere, hukuk-ı hürriyetin kemâ-yenbagî icrasına merbut olduğundan Avrupa devletlerinde dahi bu ma'kule emniyet ve hukuk-ı hürriyet be-gayet mu'tena ve muteber tutulup,..” (Rıfat Paşa, 1290b, s. 4.)

4 Osmanlı Türkçesi'nde "namus ve ırz", insan onuru ve haysiyeti anlamında kullanılmaktadır.

adeta adalet olduğuna işaret ederek, adil bir yönetimle devletin dağılmaktan kurtulabileceğini vurguladı (Rıfat Paşa, 1293, s. 42). Dirlik ve birliğin adaletten geçtiğinin altını çizdi. İnsan tabiatı gereği halkın, yalnız cebir ve şiddetle idare edilemeyeceğini, halkın ülkesine aidiyetinin huzur, emniyet ve refahının sağlanmasıyla, kalplerinin kazanılmasıyla mümkün olabileceğini, bu itibarla herkesin mal, can, namus/haysiyet ve itibarının mutlaka teminat altına alınmasının, şer'i kısas gerektirmediği müddetçe hiç kimsenin idam edilmemesinin, halkın mülkiyet ve miras hakkına sahip olduğundan emin olmalarının sağlanmasının şart olduğunu belirtti. Müslim-gayrimüslim hiç kimseye sebepsiz yere baskı yapılmamasını, rencide edilmemesini, kanunun izin verdiği çerçevede yaşam tarzlarına karışılmamasını, farklı inançtan birçok topluluklardan oluşan tebaanın itidal üzere yönetilmesini, idarelerinde sert ve katı davranılmamasını, farklı inanca ve kimliğe sahip topluluklara adâb-ı muaşeret çerçevesinde rahat hareket etmelerine imkân sağlanmasını, fitne çıkaranlara ise asla müsamaha gösterilmemesini telkin etti. Ancak bu sayede tebaanın devlete aidiyetinin sağlanabileceğini, bu suretle dış güçlere meyletmelerinin önlenebileceğini öngördü (Rıfat Paşa, 1292c, ss. 44-45; Rıfat Paşa, 1292d, ss. 58-63; Rıfat Paşa, 1292a, ss. 64-69). Devletinden hoşnut olan bir milletin ifsat edilemeyeceğinin, devletine karşı kıskırtılamayacağını, bu itibarla her devletin bozgunculardan kendisini ancak adil bir yönetimle muhafaza edebileceğinin altını çizdi.⁵

Sadık Rıfat'ın pek çok yazısında en çok üzerinde durduğu sorunlardan birisi vergi düzeni oldu. Sadık Rıfat, halkın devletle bağının zayıflamasında önemli rol oynayan yanlış uygulamalardan birinin gelire göre tanzim edilmeyen vergi düzeni olduğuna dikkat çekmektedir. Zira Osmanlı Devleti'nde epeyce zamandır vergiler iltizam usulüyle, yani vergi tahsili ihale yoluyla mültezim diye anılan özel kişilerce yapılıyordu. Mültezimler tahsil edecekleri verginin bir kısmını devlete peşin ödüyor, ancak halktan gelir seviyesinin veya gücünün üzerinde vergi alıyorlardı. Dolayısıyla vergilendirme ve vergi tahsili zulüm derecesine varıyordu. Bu yüzden Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra Mart 1840'da iltizam kaldırılrsa da yeni vergi sistemi de halkı rahatsız ettiği gibi, 1842'de tekrar iltizam sistemine dönüldü (Genç, 2000). Gerek II. Mahmud tarafından kurulan yeni kurumların masrafları için gerekse Tanzimat'ta Mustafa Reşid Paşa'nın uyguladığı vergi düzenlemesinde yeni vergiler konması veya vergilere zam yapılması toplumsal muhalefete, yenileşme projelerine halkın mesafeli davranmasına yol açmış, hatta bazı yerlerde isyanlara zemin hazırlamıştı (Lütfi, 1999, ss. 643,743; Akşin,

5 “Nizamât-ı mevcude ve idare-i cariyyeden hoşnud olan milleti ifsad edebilmek muhal kabilindendir. Bu cihetle her devlet chl-i fesadın şerrinden kendüyü (kendisini) ancak ef'âl-i adliye ile muhafaza edebilir.” (Rıfat Paşa, 1293, s. 48).

1993, s. 125). Bu yüzden Sadık Rıfat devletin en önemli gelir kaynağı olan vergilerin halkın gücüne ve gelir seviyesine göre düzenlenmesini ihtar etti (Rıfat Paşa, 1292d, ss. 58-63). İktisadî kalkınmanın da ancak insan hakları ve adalet temelinde gerçekleşebileceğini öngördü. Bütçe açığının kapatılmasına çözüm olarak vergilere zam yapmanın, halkın refahını sağlama politikasına ve adalete aykırı olduğunu, vergilere zam yapma yerine kamu kurumlarında israfın önlenmesini vurguladı (Rıfat Paşa, 1292c, ss. 30-34). İmparatorluğun birçok bölgesinde halk ayaklanmalarına sebep olan haksız-ölçüsüz vergi rejimine karşı, adil bir vergi düzenine dair net önerilerde bulundu:

‘Mutlaka adil bir vergi sistemi kurulmalı, vergiler gelire göre belirlenmeli ve ödenebilecek seviyede olmalıdır. Devlette gösteriş ve israf men edilmelidir. Aksi takdirde bütçe açık verir. Gelirler giderleri karşılayamaz. Devlet bütçe açığının kapatılmasına çare olarak halkın gücünün üzerinden vergi almaya veya vergilere zam yapmaya kalkar ve sonuçta ülkenin dirlik ve düzeni bozulur. Nitekim bütçe açığı devletlerin nice siyasî ve toplumsal buhranlara maruz kalmalarına, kimi devletlerin yıkılmasına neden oldu.’ (Rıfat Paşa, 1293, ss. 43-45). ‘Herkes için zaruri olan gıda gibi maddelerinin vergileri az olmalı. İçki gibi zaruri olmayan tüketim maddeleri ile yabancıların ticaretinden ise daha fazla vergi alınmalı. Devlet başkanları başta olmak üzere yöneticilerin gösteriş, lüks ve sefahat üzere yaşamaları daima idaresi altında olan halka ağır vergiler yüklenmesini mecbur kılar. Lüks ve safahatlarını sürdürmek için halka saldıkları ağır vergiler toplumsal buhranlara, halkın devlete bağlılığının zayıflamasına yol açar.’ (Rıfat Paşa, 1292d, ss. 61-63). ‘Vergilerin miktarının tayininde, halkın tahammül gücü dikkate alınmalıdır.’ (Rıfat Paşa, 1293, s. 58). Sadık Rıfat, iktisadî kalkınma ile vergi adaleti arasındaki ilişkiyi de vurguladı: “*Mülkî reformlarla halk üzerindeki baskı ve zulümlerin bertaraf edilmesiyle ve vergilerin hafifletilmesiyle ziraat ve ticaret gelişebilir.*” (Rıfat Paşa, 1292a, ss. 6-12)

Sadık Rıfat’ın bütün tebaanın can, mal ve itibar gibi insan haklarına dair görüşleri Tanzimat Fermanı’nın en önemli maddeleri arasında yer alsa da idarede adil bir yönetimin kurulamaması, İngiltere’nin desteği ile devletin dizginlerini ele geçiren Mustafa Reşid Paşa’nın reformları kişisel ihtiraslarına alet ederek hedeflenen kalkınmanın ve adil bir idarenin gerçekleşmemesi üzerine bu kez, sorunun çözümünün çok daha zor olduğunu, kısa vadede çözülebilecek gibi olmadığını düşündü. Zira kalkınma ve yeniden yapılanma programlarını kişisel çıkarları için istismar eden devlet ricali ve memurlar ahlaki çürüme içindeydi. Bu yüzden adil bir yönetimin her şeyden önce devlet adamlarının ahlak sahibi olmalarıyla, görevlerini vatan ve millet sevgisiyle icra etmeleriyle, şöhrat, yalan, nifak, nefsaniyetten uzak durmalarıyla, kamu yararını öncelemeleriyle, yetkilerini şahsi çıkarları için kullanmamalarıyla

mümkün olabileceğini vurguladı. Ancak devlet ricalinin ve dahi memurların böyle bir istikamette bulunabilmeleri için; önce dinî ilimleri, ardından tarih, coğrafya, hesap, yabancı dil gibi alanlarda yetkin olmalarını sağlayacak bir eğitim sisteminin kurulmasını önerdi (Rıfat Paşa, 1292a, ss. 64-69; 70-72).

Bu yüzden ilerleyen yıllarda bürokratik ahlak sorununa da odaklandığı adil bir toplumun ve idarenin inşasına dair eserlerini kaleme almaya başladı. Geleceğin yetişkinleri olacak çocukların İslam ahlakının öngördüğü değerlerle yetişmeleri için, ilk baskısı 1846'da yapılan *Risale-i Ahlak*'ı yazdı (Rıfat Paşa, 1263). Vefatından birkaç yıl önce, ilahî feyizlerle büyüyerek güzel ahlak sahibi olacaklarını ümit ettiği çocuklar, büyüdüklerinde gerek kendi işlerinde gerekse devlette memuru olduklarında onlar için, "*beher-hâl memuriyet ve insaniyete lazım olacak*" (Rıfat Paşa, 1273, ss. 3-4) nasihatlerini içeren *Zeyl-i Risale-i Ahlak*'ı kaleme aldı. Ardından yine yetişkinler için *Kelîmât-ı Nushiyye*'sini yazdı. Yine vefatına yakın, Türk-İslam siyasetnameleri tarzında, kuvvetle muhtemel en son yazdığı eseri "*İdâre-i Hükkümetin Bazı Kavaid-i Esasîyesi*"nde, farklı mevzulara dair kaleme aldığı eserlerinde ve layiha, mazbata gibi pek çok yazısında adil bir yönetimin inşasına dair görüşlerini daha vurgulu ve özlü bir şekilde ifade etti.

Sadık Rıfat'a göre ahlak soyut bir olgu değildir. Ahlak; bürokrasiden siyasete, eğitimden ticarete, toplumsal hayatın bütün alanlarında insan davranışlarına ve dahi amaçlarına yön vermesi, bireysel davranışlarda olduğu gibi siyasi, iktisadi, bürokratik, ticari faaliyetlerde, tıpkı adalet olgusu gibi herkesin hâl ve hareketlerinde veya meşgul ve memur olduğu işlerinde ve dahi kişiliklerinde göstermesi, davranışa bürünmesi gereken bir olgudur. Devlet adamlarının ve memurların kişisel çıkarları ve ihtirasları uğruna rakiplerini bertaraf etmek için giriştikleri entrikaların devlette yol açtığı telafisi imkânsız krizler ve kayıplar karşısında Sadık Rıfat'ın çözümü; çocukluğun ilk yıllarından itibaren herkesin İslam ahlakıyla, yani insana yarışır ahlakla yetiştirilmeleridir. Bu suretle Sadık Rıfat yalan, iftira, suizan, gammazlık, riyakârlık, dalkavukluk, israf, bencillik, kibir, kindarlık, hırsızlık, yolsuzluk, rüşvetle iş görme gibi kötülüklerin sadece devlete ve halka değil, kişinin kendisine de büyük zararlar vereceğini idrak eden bireylerin kendilerini görevlerine adayacaklarını, güzel ahlakları ve Allah'a inançları sayesinde kötülüklerden uzak durabileceklerini öngördü (Rıfat Paşa, 1273; Rıfat Paşa, 1263). Zira ona göre, insan her hâlükârda envai nimetler lütfeden Allah'a şükrederek, Allah korkusunu kalbinden çıkarmayarak, her şeyden çok dininin usullerine riayet ve itimat ederek kendisini zalim olmaktan ve kötülük yapmaktan, ihtiraslarını dizginleyerek koruyabilir. Çünkü dünyadaki kötülükler Allah korkusuna sahip olmayanlarca yapılmaktadır (Rıfat Paşa, 1273, s. 4).

Rıfat Paşa'ya göre; adil bir yönetimin sürdürülebilmesi için devlet ve millete hizmet aracı olan memuriyetlerde bulunacakların, insan olmaya yararır en başta adalet, insaf, dirayet, zekilik, iffet, emanet, sadakat, vakar, temkin, merhamet gibi sıfatlara sahip olmaları gerekir (Rıfat Paşa, 1273, ss. 5-6, 47). Hırs, tamah, zulüm, ihanet, gaflet, ciddiyetsizlik, ahmaklık, eblehlik, tembellik, rehavet, nefsanî hazlara aşırı düşkünlük, kibir gibi sıfatların devlet memurunda/adamında bulunmamasını savunmaktadır. Zira cibilliyetinde bu tür sıfatlar bulunan kişi yüksek rütbeli devlet adamı olsa bile halk nezdinde küçüktür (Rıfat Paşa, 1273, ss. 5-6). Devlet memuru kendisi hakkında suizanda veya iftirada bulunulmasına vesile olacak işlerde ve yerlerde görünmemelidir. Devletin makamlarını şahsî çıkarlarına alet etmemeli, daima kamu yararını gözetmelidir. Rüşvet ile iş görmenin namusunu parayla değiştirmek anlamına geldiğini, en değerli sermayenin itibar olduğunu bilmelidir (Rıfat Paşa, 1273, ss. 10-11, 26, 27). Yönetici mevkiinde bulunanlar kendilerini gaflete düşürmek isteyenlere asla aldanmamalı ve adaletten sapmamalıdır. Kamunun ve devletin hukukunu her şeyden üstün tutmalıdırlar. Velhasıl devlet memuriyetinde bulunacaklar âkil, mutedil, sadık ve insaniyetli olmalıdır. Millet ve ülke meselelerini her zaman kendi iş ve meselelerinden önemli görmeli, dünyadaki gelişmelere vakıf olmalıdır (Rıfat Paşa, 1273, ss. 23-25, 27, 51).

Sadık Rıfat'a göre haysiyet sahibi memur yalan ve nifak gibi rezilliğe tevessül etmez, halka hizmet mercinde bulunmasını Allah'ın lütfu bilip halkı incitmemelidir (Rıfat Paşa, 1273, s. 17-18.) Bu yüzden ihtiyaç sahiplerinin ve halkın makamına gelmesine mani olmamalı, istek ve şikâyetlerini dinlemelidir (Rıfat Paşa, 1273, s. 28). Eşraf-avam, varlıklı-yoksul ayırt etmeksizin "kâffe-i ibâdullah" (bütün insanlık) için hüsn-i niyet besleyip işlerini kolaylaştırmalı, zaruri ihtiyaçlarını temin etmeye gayret etmelidir (Rıfat Paşa, 1273, s. 25, 33). Her şeyin en hayırlısı ve yararlısı; itidal üzere olanı olduğundan devlet memurları ifrat ve tefritten kaçınmalıdır (Rıfat Paşa, 1273, s. 21).

Sadık Rıfat'ın adil bir yönetimin gerçekleşmesinde, ülke sorunlarının ortak akılla çözülmesinde İslam siyasi düşüncenin adalet gibi temel ilkelerinden biri olan istişare ilkesinin de mutlaka işlevsel olmasının altını çizmektedir. Ülke sorunlarının çözümü hükümdar gibi bir kişinin sorumluluğuna bırakılmamalı, sorunlar ve hal çareleri konusundaki istişare, alanında yetkin olan kişilerle yapılmalı, istişare meclislerinde halkın ileri gelenlerinin de görüşleri alınmalıdır. İstişare meclislerinde farklı görüşlerin tartışılmasına fırsat verilmeli, istişareye katılanlar farklı görüşlerinden veya eleştirilerinden dolayı zarar görmeyeceklerinden emin olmalıdırlar (Rıfat Paşa 1292a, ss. 58-64; 1275; 1293, ss. 45, 63).

Rıfat Paşa, adeta günümüz siyasetçi ve bürokratlarına seslendiği *İdâre-i Hükümetin Bazı Kavaid-i Esasîyesi* (Ercilasun, 2023) eserine kadar görüşlerini herhangi bir siyasal ve ekonomik sistem adı vermeden veya bir sisteme bağlamadan ortaya koymuştu. Mezkûr eserinde ise tefekkürünün asıl kaynağının, Türk-İslam sosyo-ekonomik ve siyasal sistemi, odağında adalet ilkesi bulunan “*dair-e-i adliye*” olduğunu gösterdi. Âdil ve ahlakî yönetimin insanlık için en sağlıklı ve dengeli yönetim olduğu düşüncesini, “*dair-e-i adliye*” sistemini bizzat zikrederek ortaya koydu.

Sadık Rıfat'a göre devletin gerekliliği ve görevi tıpkı, İbn-i Haldun'un ve onu takip eden birçok Osmanlı düşünürünün *dair-e-i adliye* sisteminde açıkladıkları üzere, adalet ve barış üzere toplum hayatını temin etmek, ahalinin emniyetini sağlamaktır. Kaldı ki adalet, herkesin yararı için memleketin dirlik ve düzenini muhafaza etmektir.⁶ Nitekim her devletin varlık sebebi, tebaasının sulh içinde yaşamasını ve hukukunu temin etmektir.⁷ Çünkü devletler halk için var olup, halk devletler için yaratılmamıştır (Rıfat Paşa, 1293, s. 43). Bu itibarla, temeli adalet olan devletin asıl kuvvet ve dayanağı da refahını ve emniyetini sağlamakla yükümlü olduğu halkıdır. Her ülke ve devletin zevali de halkına zulmetmesiyle olur. Dolayısıyla devlet, halkın nefretine, halkın ve ülkenin harap olmasına sebep olacak zulümlerden ve haksız muamelelerden mutlak surette kaçınmalıdır (Rıfat Paşa, 1293, s. 43, 48).

Rıfat Paşa, devrin icaplarına göre yapılması gereken yeni düzenlemelerin başarılı olabilmesi için mutlaka halkın manevî değerleriyle çatışmamasına, yenileşme programlarının uygulanmasında halkın desteğinin alınmasına özen gösterilmesine de dikkat çekmektedir:

‘Hükümdar/devlet başkanı, halkını kendisinden soğutmamak için dinin esası olan Allah’ın rızası gereği halkın gönlünü kazanmayı, bütün insanlara adil ve hakkaniyetli davranmayı, dinî değerlere hürmeti kendisine düstur edinmelidir. Zira din ve mezheplere yönelik hakaret ve küçümsemeler devletin zevaline, halkın kutuplaşmasına yol açar. Halk, ilahî emirlere riayeti ve saygıyı önemseydiğinden, inançlara saygılı devlete gönülden bağlanır. Kaldı ki halk devlete, yöneticilere Allah’ın emaneti olup, devletin asıl dayanağı da kalbini kazandığı halkıdır. Bu itibarla adil devlet başkanları ülke yönetiminde, Allah’ın rızasını kazanmak için halkına hizmet etmeyi düstur

6 “Def’i fesad ve ru’yet-i umur-ı ibâd için her memleketde hükümet-i icraiye’nin lüzumu bedihidir. Devlet denilen hey’et-i müctemi’a, adâlet-i muntazama ve kuvve-i muslihadır... **Adâlet, esâs-ı devlettir.** Ve adâlet dahi mutlaka menfaat-i umûmiye-i mülk ve millet’in hüsn-i muhafazasıdır.” (Rıfat Paşa, 1293, s. 42).

7 “Her mülkün hıfz-ı asayîşi; kuvvet-i hükümete muhtacdır. ... Her bir hükümetin vaz’ı, teb’a-yı mevcudesinin tesviye-i maslahat ve ihkâk-ı hukukları içindir.” (Rıfat Paşa, 1293, s. 43).

edinmelidirler. Allah korkusu her bir müşkil sorunun hallini kolaylaştırır. Dinin esası; Allah'ın rızasını gözetmek olduğundan, yöneticiler bütün insanlara adil ve hakkaniyetli davranmalıdırlar. Nitekim dini değerlere hürmet ülke ve devletin şan ve şevketini kuvvetlendirdiği gibi, din ve mezhebi tahkir ve küçümseme ise zeval ve harabına sebebiyet verir. Din ve diyaneti tahkir, hükümdarlar/yönetimlerden olursa yıkım çok daha şiddetli olur. Çünkü din ve diyanete saygısı olmayan veya tahkir eden hükümdarların/hükümetlerin emir ve isteklerine hiç kimse itaat etmeye mecbur değildir. Zira avâm halk ilahî emirlere, beşerî emirlerden daha çok riayet ve itaat ederler.⁸ Yine bu kapsamda Rıfat Paşa, toplumdaki güç odaklarının çıkarı için geniş halk kitlerinin mağdur edilmemesini, aksine bir mağduriyet olacaksa avâmın değil havassın (elit kesimlerin) mağduriyetinin tercih edilmesini evla bulmaktadır (Rıfat Paşa, 1293, s. 43)

Ancak Sadık Rıfat tarafından vurgulanan bu görüşler yeni değildi. Yeni olmasına da gerek yoktu. Çünkü adalet ve ahlak; tüm zamanlarda insanlık için ve zulüm ve haksızlıktan kaçınmak isteyen tüm yönetimler için vazgeçilmez hayatî olgulardı. Bu itibarla Sadık Rıfat da devlet yönetiminde, toplumsal hayatta adaletten sapmalar olduğunda, kurumların çağın gereklerine göre işlevsizleşmeye başladığında, yazdıkları siyasetnamelerle veya sundukları layihalarla (raporlarla) yöneticileri uyaran birçok Türk-İslam düşünürü ve devlet adamının görüşlerini, 19. yüzyılın ağırlaşan sorunlarını dikkate alarak güncelledi. Onlardan farklı olarak kurumların çağın ihtiyaçlarına göre yapılandırılmasını vurguladı. Devletin parçalanmasını önlemeye yönelik görüşlerini; kadim Türk-İslam toplum yapısının ve yönetimin meşruiyetinin temel dayanağı olan adalet ilkesini *daire-i adliye* sistemi ile dile getirdi. İlk eserlerinden olan *Ahlak Risalesi* ile çocukların İslam'ın öngördüğü değerler çerçevesinde yetiştirilmelerini esas aldı. Son eserlerinden biri olan *Zeyl-i Risale-i Ahlak*'ında tüm toplumsal kesimleri kapsayan dengeli ve adil bir iktisadî kalkınmanın; ancak ahlakî ilkelere riayet edilmesiyle başarılabileceğini vurguladı. Buna rağmen Türkiye'nin Batılılaşmasına dair çalışmalarda otorite

8 “Hükümdaran-ı adalet unvan, kâffe-i esas maslahatda ibtida tahsil-i rızâ-yı Bâri ile makbuliyet-i âmme-yi re's-i mes'ele-i efâl ve hükümet itihaz etmelidir. Havf-ı Bâri her bir umûr-ı müşkilenin hüsn-i yürü husulüne badidir. Din-i esas; rıza-yı Yezdandır. Mülk ona hâris ve niğahbandır. Usûl-i dîniyeye hürmet ve ri'âyet-i kâmile bir mülk ve devletin tezâyüd-i sa'âdet ve şân u şevketini mücib olduğu misillü dîn ve mezhebe vukû' bulacak hakâret ve istihfâf, zevâl ve harâb ve izmihlâlî münecdir. İstihkâr-ı dîn ve diyânet nakisa-i kabîhadan olarak ale'l-husus hükümdârân-ı zî-şân taraflarından zuhûra gelecek olur ise daha ziyâde muzır ve mezmûm olur. Çünkü dîn ve diyâneti istihkâr eden hükümdârânın emrine hiçbir kimse mutâva'at (itâ'at) etmeğe mecbûr değildir. Zirâ emr-i Bâri'ye (Allah'a) itâ'at emeyen hükümdârın emri dahi bi'r-tabî' mutâ' (itâ'at olunan) olamaz... Zirâ avâm-ı nâs, evâmir-i ilâhiyeye irâde-i insâniyeden ziyâde ri'âyet ve itâ'at eyleyler. Hangi devlet ki, nizam-ı mülk ve memleketlerini halelden vikaye etmek ister ise, her şeyden akdem feraiz-i dîn ve şeriatlarının devam ve icrasına kemaliyle dikkat ve riayet etmeleri lazımedendir.” (Rıfat Paşa, 1293, s. 50-51).

olarak kabul gören Niyazi Berkes, Şerif Mardin ve Bernard Lewis gibi yazarlar, insan hakları, denk bütçe, banka kurulması, merkezî yönetim gibi görüşlerinin Avrupa'daki kimi uygulamalarla örtüşmesinden dolayı Sadık Rıfat'ın görüşlerinin kaynağının Batılı ideolojiler olduğunu ileri sürdüler.

3. Türk-İslam Siyaset Geleneği ile Batılı Düşünce Arasında Sadık Rıfat Paşa'nın Tefekkürünün Kaynakları

Kökleri eski çağlara kadar giden, Şarklı düşünürlerin eserlerinde genişçe yer verdikleri ve Müslüman düşünürler tarafından Kur'an ve Sünnetin adalet anlayışıyla İslam toplumlarına has siyasal bir sistem olarak geliştirdikleri *daire-i adliye* sistemini, Müslüman yöneticiler siyasetlerinin merkezine alarak, ülke yönetiminde işlevsel kılmaya gayret etmişlerdir. İslam siyasi düşüncesinde toplumsal ve siyasal istikrarın ve ahengin teminatı adalet olduğundan, Osmanlı siyasetname yazarları da kaynağını İslam'dan alan *daire-i adliye* nazariyesi ile başta padişahlar olmak üzere devlet adamlarını uyarmaya ve denetlemeye çalışmışlardır (Okumuş, 2005, s. 46).

Türk tarihinde pek çok ilim ve devlet adamı, asker, maliye, halk ve adliye arasında itidalli, dengeli ilişkiler bozulmaya başladığında devletin istikbali ve istikrarı için kaleme aldıkları eserleriyle hükümdar ve diğer üst seviye yöneticileri adalet merkezli önerileriyle eleştirmişlerdir. Türk-İslam devlet ve toplum anlayışını günümüze taşıyan bu eserlerin ilk örnekleri arasında; Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig'i* ile Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme'si* bulunmaktadır (Savaş, 1999). Türklerin İslam öncesi ve İslami dönemlerinin ahlak, hukuk, adalet, siyaset anlayışlarının bir terkibi durumunda olan *Kutadgu Bilig'*de Yusuf Has Hâcib devlet düzeni ve idaresi konusunda da durmakta, devlet adamlarına ve halka devletin idaresi ve toplumsal nizam için ahlakî kuralların tatbikinin önemini, devletin temelini adalet olduğunu, bu yüzden yöneticilerin halka karşı adil davranmaya özen göstermelerini, kanun koyarken en önemli kıstasın adalet olması gerektiğini tavsiye etmektedir (Kaplan, 2013, s. 26).

Sonraki yüzyıllarda da, bilhassa devlet ve toplum yapısında bozulmalar baş gösterdiğinde veya dünyada ortaya çıkan köklü değişimler karşısında zaruri hâle gelen çağcıl değişimlerin nasıl yapılacağı hususunda siyasetname, nasihatname tarzında eser sunma geleneği devam edegeldi. Sadık Rıfat da hem mevcut bu tür eserlerle yetişerek Türk devlet telakkisine vakıf oldu, hem de padişah, Meclis-i Vâlâ gibi mercilere sunduğu raporları ve eserleriyle Türk-İslam siyasi düşüncesinin 19. yüzyılda da süreklilik kazanmasına katkı sağladı.

Çocukluğundan beri kadim İslam/Osmanlı kaynaklarına vakıf olan ve Avrupa'yı da yakından tanıyan Sadık Rıfat'ın tefekküründe, şüphesiz Batı medeniyetinin gelişimine dair gözlemleri etkili olmuştur. Ancak Sadık Rıfat da, yöneticiler, maliye, halk ve adalet arasında doğrusal değil, mutlak surette ucu her hâlükârda adalete çıkan dairesel/döngüsel bir etkileşim ve bağımlılık bulunduğunu, ilk cümlesi neredeyse Naima'nın ifadesiyle⁹ örtüşen, "*daire-i adliye*" sistemi ile vurgulama gereği duydu:

"Mülk ü devlet ve asker, ricâl ile ve ricâl, mâl ile bulunur. Ve mâl, ahâlî ve teba'adan husûle gelir. Ahâlî dahi adl ve hakkâniyet ile muntazamü'l-hâl olur. Cem'i devlete ârız olan zaaf ve zevâl daima bu esasın ihtilalinden ve beyn'el-vükelâ ihlîlafların zuhurundan neşet ede gelmiştir." (Rıfat Paşa, 1293, s. 43).

Böylece Sadık Rıfat; devletin temel unsurları arasında döngüsel ve karşılıklı etkileşimsel bir bağ bulunduğuna, aralarındaki ilişkilerinin ancak adalet ve hakkaniyete göre düzenlendiğinde, yükümlü oldukları toplumsal işlevlerini yerine getirebileceklerine dikkat çekmektedir. Nitekim başlangıç noktası belli olmayan bir halka olan *daire-i adliye*, aksi istikamette ele alındığında da aynı sonuca varılmaktadır: Adalet ve hakkaniyet ile yönetilen, yani can, mal, insan onuru ve itibarı emniyet altına alınan, gelirine göre vergileri düzenlenen halk verimli üretim yaparak ülke zenginleşir, böylece devletin vergi kaynakları zenginleşir, hazinesi kuvvetli olur. Hazinesi, maliyesi kuvvetli olan devletin yöneticileri ve memurları tatminkâr maaşla devletine ve halkına layıkıyla hizmet eder. Devlet de iyi yetişmiş, halkına ve devletine kendilerini adanmış sivil ve asker devlet adamlarıyla varlığını sürdürebilir.

Dolayısıyla Sadık Rıfat'a göre; devletin güçlü ve devamlı olması halkın iktisadî bakımdan verimli olmasına bağlıdır, iktisadî kalkınma ve verimli üretim de ancak ve ancak halkın adalet ve hakkaniyet üzere yönetilmesiyle mümkündür. Zira hazine yetersiz olduğunda kâfi derecede maaş alamayan memurlar rüşvet ve yolsuzluğa bulaşacak, velinimetleri olan halka iyi hizmet veremeyecekler, hatta kötü davranacaklardır. Haksızlığa uğrayan ve kötü yönetilen halk ve asıl işi üretim ve ticaret olan zümreler işlerini verimli yapamayacak, dolayısıyla ülke yoksullaşacak ve devletin muhtaç olduğu vergi gelirleri azalacaktır. Bu gidişat da devletin zevaline, halkın aidiyet bağının zayıflamasına yol açacaktır. Bu itibarla devletin varlık sebebi olan halkın devletine ve ülkesine aidiyetinin sağlanması için can, mal, itibar emniyeti, üretim yapma, servet edinme ve sermaye sahibi olma garantisi temin edilmelidir.

9 "Mülk ve devlet asker ve ricâl ile dir. Ricâl mal ile bulunur. Mal reayadan husule gelir. Reaya adl ile muntazamü'l-hal olur."(Naima, 1281, s. 40).

Cemil Meriç, toplumsal görüşlerini bu çerçevede ifade eden Rıfat Paşa hakkında, “*temel düşünceleri tamamen ananevî İslâm düşüncesinin çerçevesi içindedir*” değerlendirmesini yapmakta, Şerif Mardin’in Rıfat Paşa’yı Batılı teorilerin Türkiye’ye taşıyıcısı olarak sunmasına karşı çıkmaktadır (Meriç, 1978, s. 274). Nitekim farklı yüzyıllarda, Sadık Rıfat da dâhil, Türk-İslam düşünürlerinin aynı gaye ile yazdıkları eserlerindeki görüşlerinin siyaset felsefesi açısından önemli benzerlikler taşıdıkları, birbirlerini tamamladıkları, Farabi, Nizamülmülk, Gazalî, İbn-i Haldun, Kınalızâde Ali, Kâtib Çelebi, Koçi Bey, Naimâ, Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Mütercim Asım gibi birçok düşünür ve devlet adamının sadece üslup olarak değil, görüş olarak da siyasetin ve toplumsal ilişkilerin merkezine koydukları, ve dahi işlevsel olmasını şart koştukları, adalet anlayışlarında açıkça görülmektedir.

Yunan filozofları sadece kendi site devletlerinin mutluluğunu öngörürken, 10. yüzyılda yaşayan meşhur Türk filozofu Farabî (871?-950), devletin varlık sebebinin tüm insanlığın huzur ve mutluluğunu adalet üzere gerçekleştirmek olduğunu, bunun da güçlü bir devletle mümkün olabileceğini öngörmektedir (Kaya, 1995, ss. 153-154). Büyük Selçuklu Devleti’nin kaos ve anarşiye maruz kaldığı döneminin ünlü veziri Nizamülmülk de (1018-1092), devletin bekasını sağlayacak en önemli sütunlar arasında adaletin bulunduğunu *Siyasetname* adlı eserinde vurgulamaktadır (Tunç & Çarkıt, 2019, s. 39). İslam dünyasında geniş kitlelerin de yakından tanıdığı Gazalî (1059-1111) ise, toplumsal hayatın ahenginin adil bir yönetime ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkinin itidal ve dengeli olmasına bağlı olduğunu *daire-i adliyye* benzer şekilde açıklamaktadır: “*Dinin bekâsı başkanla, başkanın bekâsı askerle, askerin bekâsı mali güçtedir. Aynı şekilde malî güç ülkenin mamur olmasıyla, ülkenin mamur olması ise adil davranmaktır*” (Usta, 2020, s. 62). Uzun siyasi hayatında tanık olduğu sosyo-ekonomik olaylardan, bir sosyolog gibi gözlemlediği toplumsal olgulardan çıkarımlarda bulunan İbn-i Haldun (1332-1406) da, *daire-i adliyye* ile siyasi görüşlerini ifade etmektedir (İbn-i Haldun, 2007, s. 206).

16. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti’nin askerî, mülki, iktisadî ve adlî teşkilatında başlayan aksamalar 17. yüzyılın başlarında bariz hâle geldiğinde Osmanlı devlet adamları ve düşünürleri, padişahlara ve diğer devlet ricaline peş peşe *daire-i adliyye* çemberindeki halkalar arasında kopuşa izin verilmemesini uyarın raporlar sunmaya başladılar. Bu hassasiyeti 18. ve 19. yüzyıllarda birçok fikir erbabı devam ettirdi. Zira İbn-i Haldun’un devletlerin de insanlar gibi doğup, gelişip, ihtiyarlayıp ve nihayet öldüğüne/son bulduğuna dair determinist görüşünden haberdar olduklarından adeta alarına geçtiler. Devlet-i Aliyye’nin ebed-müddet olması için, İbn-i

Haldun'un nazariyesinin bir istinası olmak üzere, insan ömrünün kaderini yaşanamaması için çözüm yolları aradılar (Okumuş, 2006).

Bu kapsamda *Ahlâk-ı Alâî* yazarı Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), *Kitâb-ı Müstetâb*'ın ismi tespit edilemeyen yazarı II. Osman'a (1617-1620), Koçi Bey IV. Murad'a ve Sultan İbrahim'e sunduğu raporlarında uyarılarını *daire-i adliye* ile yaptılar (Yücel, 1988, Okumuş, 2005). Örneğin Koçi Bey, *daire-i adliyeden* kopacak bir halkanın tüm düzeni alt üst edeceğinin altını çizdi:

“Velhâsıl Osmanlı saltanatının şevket ve kudreti asker ile, askerinin ayakta durması hazine iledir. Hazinenin geliri reaya iledir. Reayanın ayakta durması adâlet iledir. Şimdi âlem harab, reaya perişan, hazine noksan... Bir taraftan İslâm memleketleri elden gitmekte, yine tedbiri görülmez, ilâcı sorulmaz. Çeşitli sefâhat eksilmez. Bu gaflet ne gaflettir?” (Koçi Bey, 1972, s. 50).

17. yüzyıl Türkiye'sinin önde gelen düşünürlerinden Kâtib Çelebi (1609-1657), İbn-i Haldun'un determinist görüşüne karşın, *Düstûrü'l-Amel li İslâbi'l-Halel* adlı eserinde devletin ömrünün alınacak tedbirlerle uzatılmasının mümkün olduğunu öngörmektedir. Kâtib Çelebi'ye göre insanların ömrü bünyelerinin kuvvetlilik ve zayıflık derecesine göre nasıl farklıysa, devletlerin de ömrü bünyelerinin kuvvetine ve iyi yönetilip yönetilmemesine göre farklıdır. Nitekim bünyesi kuvvetli olan Devlet-i Aliyye'nin duraklama devresi uzun sürmektedir. İnsan vücudu ilaçla kuvvetlendiği gibi, devletin ömrü de vakit geçirilmeden gerekli tedbirlerin alınması ve ıslahat yapılmasıyla uzatılabilir (Kâtib Çelebi, 2010, ss. 131-132). Kâtib Çelebi, toplumun yöneticilere Allah'ın bir emaneti olduğunu, bu bakımdan her türlü haksızlıktan korunması ve adalet üzere yönetilmesi gerektiğini *daire-i aliye* ile ihtar etti: *“lâ müülke illâ bi'r-ricâl ve lâ ricâle illâ bi's-seyf ve lâ seyfe illâ bi'l-mâl ve lâ mâle illâ bi'r-ra'iyye ve lâ ra'iyye illâ bi'l-adl”* (Kâtib Çelebi, 2010, s. 135).

Devrinin devlet adamlarıyla tanışıklığı olan 17.yüzyılın şairlerinden Nabi (1642-1712) de; *“nizâm-ı âlem”*in aslının adalet olduğunu *Hayriye*'sinde şöyle dile getirmektedir:

“Müülk durmaz eğer olmazsa ricâl - Lâzım ammâ ki ricâle emvâl

Olmasa adl re'âyâ durmaz - Adldir asl-ı nizâm-ı âlem.” (Yorulmaz, 1996, ss. 319-320).

Osmanlı Devleti'nin, kendine has kadim toplumsal ve idari yapısında 17. yüzyılda sapma ve bozulmalar ortaya çıkması, Viyana bozgunu sonucu Karlofça Antlaşmasını yapmak zorunda kalınması gibi 18. yüzyıla büyük bir

şokla girdiği süreçten itibaren benzer eserlerin yazılması devam etti. Bu kapsamda Mustafa Naima, Şhid Ali Paşa, Dürrî Mehmed Efendi, Canıklı Ali Paşa, Morali Süleymân Penâh Efendi, Defterdar Sarı Mehmed Paşa, İbrahim Müteferrika, Ahmed Resmî Efendi'nin eserleri zikredilebilir (Savaş, 1999).

Bunlar arasında Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın 18. yüzyıl başlarında devletin halkı adalette yöneterek üretim yapmalarının sağlanmasının ve üretici nüfusun çoğalmasının ülkede zenginliği doğuracağına, devletin maliyesini kuvvetlendireceğine dair görüşleri bir asırdan fazla bir zaman sonra 19. yüzyılın ilk yarısında Sadık Rıfat Paşa tarafından da ifade edilecektir. Ayrıca Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın devlet memurlarında bulunması gereken güzel huyları ve sakınacakları kötü ahlakı belirtmesi gibi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1992, ss. 123-143) Rıfat Paşa da *Risâle-i Ahlak*'ında aynı yolu takip etti. Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın (1655?-1717) *Nesâ-yihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ* (Devlet Adamlarına Öğütler) adlı eserinde, Viyana bozgununda ortaya çıkan ağır sorunlar karşısında ortaya koyduğu toplumsal çözümlemesi ile Sadık Rıfat'ın görüşleri neredeyse birebir örtüşmektedir:

Ülkenin bayındırlığı ve iktisadî gelişmesi ancak üretim yapan halkla mümkündür. Üretim yaparak vergi veren halk Allah'ın yöneticilere emanetidir. Bu itibarla halka "velinimet efendimiz" nazarıyla bakılmalı, halkla muhatap olan devlet memurları güzel ahlakla yetiştirilmeli, halk adalette yönetilerek üretim yapmaya teşvik edilmeli ve bu suretle üretici nüfus çoğaltılmalıdır. Bu sayede ülkenin zenginliği ve refahı artar, devletin maliyesi güçlenir. Ayrıca israfın önlenmesiyle, memur sayısının azaltılmasıyla ve rüşvetin önlenmesiyle hazinenin gelirleri artar. (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1969, s. 74)

Defterdar Sarı Mehmed Paşa yöneticileri, "Hepiniz yöneticisiniz ve hepiniz yönettiğiniz kimselerden sorumlusunuz." hadisini de zikrederek devletin başlıca görevinin halkın durumunu iyileştirip, işlerini düzene koymak olduğunu, bu amaçla "Emanetleri ehline veriniz." (Nisa Suresi, 58) ayetiyle memur tayinlerinde liyakat ve ehliyetin esas alınmasını ihtar etmektedir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1969, s. 2).

III. Selim'in vakanüvislerinden olup, Sadık Rıfat'ın çocukluğu sırasında vefat eden, Bernard Lewis'in "koyu bir Hristiyan düşmanı" diye itham ettiği (Lewis, 1984, s. 72), Batılılaşmadan yenileşmeyi, kurumların çağın gereklerine göre yeniden yapılandırılmasını aklen ve şer'an gerekli gören Mütercim Asım (1755?-1819) da, "*Lâ Sultâne illâ bi'l-ceyş ve lâ ceyşe illâ bi'l-mülki ve lâ mülke illâ bi'r-ricâli ve lâ ricâle illâ bi'l-mâli ve lâ mâle illâ bi'r-ra'ıyyeti ve lâ ra'ıyyete illâ bi's-siyâseti*" ifadesiyle dile getirdiği *daire-i adliyyei*

yöneticilerin “düstûrîl-‘amel” edinmelerini telkin etti (Zorlu, 2004, ss. 273, 274; Mütercim Âsım, 2015, ss. 641-642).

Sadık Rıfat da, Türk-İslam düşünürlerini takip ederek çağcıl görüşlerini *daire-i adliye* çerçevesinde dile getirdi. İktisadî kalkınma ve halkın devlete mensubiyeti ile adalet müessesesi arasında ayrılmaz bir bağ bulunduğunu vurguladı. Devletin müslim-gayrimüslim, etnisite ayrımı gözetmeksizin herkesin can, mal ve insan onurunun emniyeti gibi insan haklarını devletin temin etmesi gerektiğini dile getirerek, ancak bu sayede ülkenin kalkınabileceğini ve dirlik ve birliğin sağlanabileceğini öngördü. Gelire göre adil bir vergi sistemini, halkın devlet için değil, devletin halk için var olduğunu, bireysel iktisadi girişim ve özel mülkiyet gibi bireysel hakları Türk-İslam siyasi düşüncesinin birçok kaynağında dile getirildiği gibi *daire-i adliye* sisteminin öngördüğü üzere savundu. Buna rağmen, Türkiye'nin batılılaşmasına dair yaptıkları çalışmalarla öne çıkan Niyazi Berkes, Bernard Lewis ve Şerif Mardin ve onu takip eden birçok yazar ve akademisyen Sadık Rıfat'ın görüşlerinin kaynağının liberalizm gibi Batılı ideolojiler olduğunu iddia etmektedirler.

Sadık Rıfat Paşa'nın görüşleri üzerine 1957'den itibaren ilk kapsamlı araştırmaları yapan Şerif Mardin, Paşa'nın görüşlerini, her ne kadar benzese de, kadim Osmanlı düşüncesinden ayırdı (Ünüvar, 2004, s. 19-20; Akan, 2013, s. 292). Zira Mardin'e göre, Rıfat Paşa'nın yaptığı, imparatorluğa yeniden güç kazandıracağına inandığı Avrupa'ya ait siyasî ve iktisadî teorileri Osmanlı Türkçesiyle Türkiye'ye aktarmaktan ibarettir (Mardin, 1996, s. 212). Sadık Rıfat, Fransız yazar Voltaire'in (1694-1778) devletin gerçek zenginliğinin üretici nüfusundan ve sanayisinden ibaret olduğu yönündeki görüşlerini de kendisine rehber edinmiştir. Modern Avrupa iktisat teorilerine dair 1852'de *İlm-i Tedbir-i Menzil* başlığıyla Türkiye'de yayımlanan ilk eser olan Fransız felsefeci ve iktisatçı Jean-Baptiste Say'ın (1767-1832) *Cataécbisme d'Economie Politique* adlı kitabı da; iktisadî tahlillerinde yönlendirici olmuştur (Mardin, 1996, s. 212). Yalnız, Türk okuyucuların daha kolay kabul edebilmeleri için Sadık Rıfat görüşlerini, klasik İslam-Osmanlı-Türk devlet telakkisini ortaya koyan kalıplarla ve üslupla ifade etmeyi bir taktik olarak kullanmıştır. Aynı taktik gereği, devletlerin kudret ve bekasının adalet ve tebaasının refahına bağlı olduğuna dair görüşünü, Osmanlı yazarları gibi “*Adalet; esâs-ı devletdir*” hükmüyle ve *dâire-i adliye* ile açıklasa da görüşlerinin klasik siyasetname yazarlarıyla benzerliği ancak şekilden ibarettir. Nitekim 19. asır başlarındaki liberalizm akımının ana kavramlarını Sadık Rıfat'ın bütün fikirlerinde değiştirilmiş bir şekilde bulmak mümkündür (Mardin, 1995, ss. 301-312; 1994a, ss. 65-70; 1994b, s. 84).

Mardin bu tür iddialarına Sadık Rifat'ın “*Ve adalet dahi mutlaka menfaat-ı umumiyeye-i mülk ve milletin hüsn-i muhafazası kaziyesidir. Bu esas üzerine müesses olmayan ve şer’ ve akıl ve insaf ve hakkaniyete mugayir olan hükümetin müstakar ve payidar olması mümkün olamaz.*” (Rifat Paşa, 1293, s. 42) ifadesiyle devletin dinin icaplarını yerine getirmemesinden değil, adaletsizlikten yıkıldığını öngörmesini, Osmanlı-Türk düşünürleriyle aynı görüşte olmadığına delil göstermektedir. Aydınlanmacı filozoflara ait olan bu görüşü, 18. yüzyılın sonlarından itibaren yaygın hâle getiren Fransız yazar Volney’den (1757-1820) aldığı iddia etmektedir (Mardin, 1995, s. 302).

Hâlbuki devletlerin dinin gereklerine uymamaktan değil, adaletsizlikten yıkıldığı görüşü; Aydınlanma filozoflarından ve Volney’den asırlarca önce, Müslüman düşünürler tarafından; “*Devlet küfürle/inançsızlıkla var olabilir, fakat zulümle varlığını sürdüremez.*” veya “*Devlet küfürle ayakta kalabilir, ancak zulümle yıkılır.*” ifadeleriyle açıkça vurgulanmıştır (Nizamülmülk, 1987, s. 32; Koçi Bey, 1994, ss. 62,65; Naima, 1281, s. 33). Dolayısıyla Müslüman düşünürler hangi rejimle yönetilirse yönetilsin adalet üzere ülkeyi yönetmeyen, halka haksızlık ve zulüm yapan devletlerin/hükümetlerin yok olmaya mahkûm olacaklarına dikkat çekmişlerdir. Devletlerin kuvvet ve devamlılığının dindar-dinsiz olmasına değil, adaletli olmasına bağlı olduğunu, adaleti tesis edemeyen devlet Müslüman da olsa yıkılacağını, zalimin ve mazlumun din, ırk, milliyet, cinsiyet ve rengine bakılmamasını, zalime tavır alınmasını, mazlumdan yana olunmasını vurgulamışlardır. Toplumsal kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve bağımlılığı döngüsel bir ifade tarzı olan *dâire-i adliye* ile açıklamışlardır.

Yine Mardin’e göre; Sadık Rifat, 18. yüzyıldan itibaren Avrupa’da devlet planlamasıyla halkın iktisadî refahının ve özel mülkiyet garantisinin sağlanmasını, devlete getireceği faydalardan dolayı eğitimin halka yayılmasını, merkezî bir idare kurulmasını öngören merkantilizmin Avusturya ve Almanya’da uygulanış şekli olan kameralizmi görüşlerine dayanak yapmıştır. Adalet kavramı üzerine inşa ettiği siyasî, iktisadî ve toplumsal görüşleri liberalizmin izlerini taşımakta olup, “*Kanunların Rubu*” eserinin yazarı Fransız düşünür Montesquieu’nün (1689-1755) ve İskoç iktisatçı Adam Smith’in (1723-1790) görüşlerini yansıtmaktadır (Mardin, 1995, ss. 306-307).

Ancak 19. yüzyılda da Avrupa’da din ve fikir özgürlüğü konusunda ciddi sorunlar vardı. Katolik Fransa’da ve Avusturya’da Protestanlar, İngiltere’de Katolikler ötekileştiriliyor, Yahudiler ise tüm Avrupa’da hor ve hakir görülüyorlardı. 1830 ve 1848’deki halk ihtilalleri ile Avrupa’nın sarsılması,

halk ayaklanmalarının kanlı bir şekilde bastırılması; Avrupa’da insan hakları, adil bir yönetim, din ve fikir özgürlüğünün iddia edildiği gibi olmadığını açık göstergeleridir. Batılıların sömürgelerinde yaptıkları katliamları, milyonlarca insanı köleleştirmeyi, asimilasyona tabi tutmayı, Batı dışı pek çok toplumun ekonomik kaynaklarını talan etmeyi Sadık Rıfat’ın yaşadığı 19. yüzyılda da sistematik olarak devam ettirdikleri göz ardı edilmiştir.

Kaldı ki halk kitlelerini yüzlerce yıl hiçbir bireysel hak ve özgürlük tanımadan köle gibi çalıştırarak emeklerini sömüren feodalizmi yıkan liberalizm, bu kez de, feodal güçlerin yerine burjuvaziyi, gücü, diğer bir ifadeyle hakkaniyetin, hakça paylaşımın yerine devasa teknolojik, ekonomik ve finansal güce malik bireyi, patronları ikame etti. “*Bırakınız yapılarınızı, bırakınız geçişinler*” düşüncesini sosyo-ekonomik ve siyasal hayatın temel ilkesi yaparak insanın hırslarını kışkırtan liberalizmde geniş halk kitleleri bu defa da “*işçi, emekçi*” adıyla sömürülmeye başladı. Yine liberal kapitalist düşünce aşırı tüketimi, bireyin konforunu, gösterişli ve lüks bir yaşamı teşvik etmekte, kitlelere yapay ihtiyaçlar üretmekte, insanı “tüketici” derecesine indirmektedir. Sadık Rıfat ise; gösterişli ve lüks yaşamının insan için gerçek bir iftihar olmadığından gösteriş için yapılan masrafları israf saymakta, gösterişe düşkünlük ve israfın; kişiyi rüşvet ve dolandırma gibi türlü rezilliklere sürükleyeceğinden her türlü aşırılıktan kaçınılmasını, kanaatkârlığı telkin etmektedir (Rıfat Paşa, 1273, s. 14). Kamu yararını, mütevazı olmayı, iktisatlı davranmayı, karşılıksız yardım ve infak etmeyi, cömertliği telkin etmekte, tamahkârlığı yermekte, siyasi, idari ve ekonomik politikalarda tüm halkın menfaatinin mutlaka temin edilmesini esas almaktadır. Liberal kapitalizm adaletin güce göre tecellisini meşrulaştırırken, kadim Türk-İslam düşüncesini güncelleştiren Sadık Rıfat adaletin; hakka göre tecellisini, mazlumun ve mağdurun hakkının teminini, zalim ve haksızlık yapanın cezalandırılmasını esas almaktadır.¹⁰

Bu tür görüşlerini başta siyasetnamesi olan *İdâre-i Hükkümetin Bazı Kavaid-i Esasîyesi* ile İslam ahlâkı hakkında yazdığı üç eserinde ayet ve hadislerle desteklemektedir. Liberalizmin motive edici unsur olarak gördüğü bireysel aşırı kâr hırsına ve çıkar çatışmasına karşın, iktisadî gelişmede kamuyu esas almaktadır. Bireysel servet ve mülkiyet hakkının teminat altına alınmasıyla birlikte gerek devletin gerekse tüccar ve sanayici erbabının ekonomik faaliyetlerini; ahlâkî ilkeler ve zulmün zıddı olan adalet temelinde,

10 “Her bir devlet ve hükümetin medar-ı kuvvet ve hayatı ve devam ve sebatı adalettir. Ve madde-i muzır-ı inhitat ve zevali zulüm ve sitemdir. Ve adalet dahi mutlaka menfaat-ı umumiye-i mülk ve milletin hüsn-i muhafazası kaziyesidir. Bu esas üzerine müesses olmayan ve şer’ ve akıl ve insaf ve hakkaniyete mugayir olan hükümetin müstakar ve payidar olması mümkün olamaz.” (Rıfat Paşa, 1293, s. 42).

mutlaka kamu yararını esas olarak yürütmelerini, asıl amaçlarının kamunun refahı olması gerektiğini savunmaktadır (Rıfat Paşa, 1293, ss. 57-58).

Mardin'in, Sadık Rıfat'ın halkın devletlerin yaptığı kanunlardan ziyade ilahi emirlere riayet ve itaat ettiği görüşünü (Rıfat Paşa, 1293, s. 51); İtalyan düşünür Machiavelli'nin (1469-1527) 'din devletin otoritesini pekiştirmek için kullanılması gereken bir araçtır' görüşünü yansıttığı (Mardin, 1995, ss. 302-303) iddiası da isabetsizdir. Zira Machiavelli devleti yüceltmek için her yolu mubah görürken, halkın, hukukun, dinin, devlet için var olduğunu savunurken, Sadık Rıfat devletin varlık sebebini, halkı yaşatmak, hak ve hukukunu temin etmek ve halka hizmet olarak açıklamaktadır.¹¹

Yine Mardin'e göre Osmanlı bürokrati "*nizâm-ı âlemci*" olduğundan, toplumu biçimlendirmeyi kendisine görev sayar. Ancak *nizâm-ı âlem* davasında Osmanlı devlet adamı için tebaayı hoşnut etmek çok önemli olsa da asıl amaç halk olmayıp, devlettir, halkı memnun ederek devletin gücüne güç katmaktır. Ancak Tanzimat'ta bu amacın tam aksine devletin asıl görevinin halkın mutluluğunu sağlamak olduğu görüşü belirmiştir (Mardin, 1995, s. 207, 211). Sadık Rıfat'ın, "*halk hükümetler için değil, hükümetler halk içindir*" görüşü modern bir görüş olup, hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hâkim olan devlet teorisine bir yenilik getirmekte hem de bariz bir şekilde Avrupa liberal düşüncesinin izini taşımaktadır (Mardin, 1995, ss. 304-305; 1996, s. 210). Berkes'e göre de özgürlük, insan hakları, Batı medeniyeti gibi kavramlar Osmanlı yönetici tabakasının kavrayışına Sadık Rıfat tarafından yorumlanarak sunulmuştur. 19. yüzyıl Avrupa'sının iktisadî, siyasî ve bürokratik gelişmişliğinin dışa yansımalarını sıraladığı *Avrupa'nın Ahvâline Dair* eserinde, Avrupa'ya hâkim olan düşüncenin, geleneksel ve keyfi bir sistemden farklı olarak, rasyonaliteyi esas aldığını, insanın tabii haklarına dayandığını kavramıştır. Avrupa düşüncesinde *halkın hükümetler için değil, hükümetlerin halk için var olduğu*¹² anlayışını Türkiye için çözüm önerilerine dönüştürmüş, Türkiye'nin yenileşmesinin kurumları düzeltmekle gerçekleştiremeyeceğini, devlete ve topluma hâkim olan sistemi tamamen terk ederek onun tersi olan Batı sistemine topyekûn geçmek gerektiğini ilk kavrayan ve savunan Sadık Rıfat olmuştur (Berkes, 1978, ss. 199-200, 203).

Hâlbuki Türk devlet telakkisinde devletin var oluş sebebi, devlet olsun da nasıl olursa olsun diye bir anlayışın iması dahi bulunmazken, pek çok kaynakta devletin varlık sebebini halkını adalet üzere yaşatmak ve korumak

11 "Her bir hükümetin vaz'ı, teb'a-yı mevcudesinin tesviye-i maslahat ve ihkâk-ı hukukları içindir." (Rıfat Paşa, 1293, s. 43).

12 "Hükümetler halk için mevzû' olup, yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir." (Rıfat Paşa, 1293, s. 43).

olduğu vurgulanmaktadır. Hatta nizâm-ı âlem ideali; sadece kendi halkı için değil, bazı *daire-i adliye* ifadelerinde ve Farabi’de görüldüğü üzere tüm insanlığın saadetini öngörmekte, dengeli ve ahenkli bir toplumsal yapı kurma amacı taşımaktadır. Bu bağlamda Sadık Rıfat’ın “*devletin halk için var olduğu*” görüşü Batılı teorilere bağlanarak, yüzyıllardır devam edegelen Türk siyaset anlayışının bir yansıması veya güncellemesi olduğu görmezden gelinmiştir. Üstelikte Rıfat Paşa bu görüşünü İslamî bir üslupla; devletin halka hizmet etmesini Allah’ın hikmeti olduğunu, yöneticilerin de halka hizmet ederek Allah’ın lütfuna nail olduklarını (Rıfat Paşa, 1290b, ss. 4-5) belirterek de teyit etmiştir. Dolayısıyla bireyin ihtiraslarının önündeki tüm engelleri ortadan kaldırarak halkı; kişisel hırslarını ve kârını her şeyin üstünde gören kapitalist bireylerin ve güç odaklarının insafına terk eden liberalizm, Rıfat Paşa’nın kamuculuğuyla çatışmaktadır.

Yine aydınlanmacı filozoflar ve modernist yazarlar akıl ile dini birbiriyle çatıştırıp, dini toplumsal hayattan çıkarma girişimlerine karşın, Sadık Rıfat akıl ile dini birbirlerinin rakipleri olarak görmemektedir. Akıl esas alan, Müslümanların akıl yürüterek hareket etmelerini emreden, ilim öğrenmeyi teşvik eden, insanların renk, ırk, etnisite, cinsiyet gibi ayrımlara tabi tutulmamasını, aksine iyi-kötü, dürüst-yalancı, cömert-cimri, adil-zalim gibi sıfatlarla değerlendirilmesini öngören İslamiyet’te aklın, bilimin ve dinin birlikteliğine dikkat çekmektedir (Rıfat Paşa, 1263, ss. 6-7, 9, 17, 23, 24). Allah’ın insana en büyük nimetinin akıl olduğunu hadislerle de vurgulayarak sıklıkla tekrar etmektedir (Rıfat Paşa, 1273, s. 50, 53, 54).

Sadık Rıfat devletin gerekliliği konusunda liberalizmden farklı düşünmektedir. Liberalizm, devleti tahammül edilmesi gereken bir kurum olarak görürken Sadık Rıfat, mutlak surette kamu için devletin gerekliliğine inanmaktadır. Ona göre devlet, halkı türlü türlü kötülüklerden korumakla ve refah içinde yaşamasını sağlamakla yükümlü vazgeçilmez bir kurumdur. Çünkü sürekli değişime uğrayan toplumda ortaya çıkan kötülükleri bertaraf edecek, kamu güvenliğini sağlamak için yaptırımlar uygulayacak bir otorite, yani bir devlet örgütlenmesi şarttır (Rıfat Paşa, 1293, s. 42, 43). Böylesi bir devlet anlayışı, İslam öncesi eski Türklerden beri devam edegelen kadim Türk devlet anlayışının, halka adalet üzere hizmet etme ilkesini yansıtmaktadır (Taşdelen, 1997, s. 65).

Bernard Lewis göre de 19. yüzyıl Avrupa’sının “gücünün şaşırtıcı kaynağını” ve sanayinin bir güç kaynağı olarak değerini ilk tartışanlardan biri Sadık Rıfat Paşa’dır. Sadık Rıfat, Avrupa’nın servet, endüstri ve biliminden derin şekilde etkilenmiş, fakat temel fikirlerini tamamen geleneksel İslam siyasi düşüncesi çerçevesinde ifade etmiştir. Hürriyetten çok adalete vurgu

yapmış, halkın hakları ve hürriyet kavramını Fransa'dan almıştır (Lewis, 1984, ss. 132-133, 142, 451). Oysaki Sadık Rıfat, özgürlük, insan hakları kavramlarını istismar ederek ihtilalleri, devrimleri, etnikçiliği kışkırtan Fransız İhtilali ve liberalizmin aksine ihtilallere, devrimlere, ayrılıkçı etnik hareketlere kesin tavır almakta, bunların insanlığa hayır getirmediğini, yıkımlara yol açtığını düşünmekte, ahenkli, dayanışmacı bir toplum yapısını savunmaktadır (Rıfat Paşa, 1293, ss. 43, 48-49, 54; Meriç, 1992, s. 90; Meriç, 1978, s. 204). Bu bağlamda “inkılap” kavramını; bozulma, yıkılma, hercümerç olma anlamında kullanmaktadır (Rıfat Paşa, 1292c, s. 35). Ayrıca Sadık Rıfat'ın özgürlük anlayışı liberalizmle çatışmaktadır. “*Bırakınız yapışınlar, bırakınız geçişinler*” anlayışının bir uzantısı olan Liberalizmi, bireyin itibar ve mahremiyetine, toplumun inançları veya kutsalları gibi hususlardaki hassasiyetine karşı herhangi bir endişe taşımayan basın özgürlüğünü “*Avrupa'nın Alvaline Dair*” risalesinde eleştirmektedir.¹³

Sadık Rıfat; özgürlük, insan hakları, eşitlik gibi söylemleriyle kitleleri kışkırtan Fransız Devrimcilerinin özgürlük anlayışını reddetmekte, hatta “serbestiyet” kavramına olumsuzluk anlamı yüklemekte, başkalarının hak ve hürriyetini gözetmeyen sorumsuz özgürlüğün insanlığa, kamu düzenine hayır getirmeyeceğini düşünmektedir. Bu yüzden, Sadık Rıfat, tuhaf karşılanmasına aldırış etmeden, avamın üzerine vazife olmayan ve yanlış anlaması muhtemel bazı ayrıntıları bilmesini bir nevi serbestiyet olarak değerlendirmiş ve karşı çıkmıştır. Bu durumun nihayetinde itaatsizlik gibi mahzurlara sebep olabileceğinden avamın çok şey öğrenmelerini gerekli görmeyerek, okuyacak-yazacak kadar tahsil görmelerinin kâfi olacağını savunmuş ve böylelikle liberalizmle çelişmiştir.¹⁴ Yine Sadık Rıfat, liberalizmin egemen olduğu Avrupa'nın uluslararası politikasına da itimat etmemekte, Avrupalılar için hilekârlığın mutad olduğunu kaydetmektedir.¹⁵

Buna rağmen Berkes, Lewis ve çok daha iddialı bir dille Mardin, Sadık Rıfat'ın adaleti, insanı ve halkı merkeze alan siyasi görüşlerini ve analizlerini Batılı teorilere ve politikalara bağlayarak sanki adaleti, insan haklarını, bireysel hakları ilk defa Avrupalı kaynaklarda keşfetmiş gibi

13 “İşbu basma maddesi, Fransa ve İngiltere taraflarında serbest olarak devlet ve mezhepleri hakkında türlü şeyler tab' ettirip bu madde filhakıka ezhân-ı nâsi ifsâd edecek şey olduğundan muzır”dır.” (Rıfat Paşa, 1290b, s. 8).

14 “Halkın ilim ve ahlak cihetiyle terbiyesinin esbâb-ı makteziyesinin vücuda getirilmesi elzem olduğu misillü, ale'l-umum avâm-ı nâsın dahi, her bir şeyi yani üzerlerine lazım olmayan bazı dekayıki bilmeleri bir nev'i serbestiyet ve nihayetinde adem-i itaat gibi mehaziri mucib olabileceğine o makulelerin çok şey dahi öğrenmeleri iktiza etmeyüb yazı okuyub yazmak derecesine kadar tahsilleriyle iktifâ...”(Rıfat Paşa, 1292c, s. 45).

15 “A'mâl-ı hile ise bu suret-i fâsidede dahi onların maharet-i mu'tâdeleri ziyade olduğundan...” (Rıfat Paşa, 1291i, s.24).

göstermektedirler.¹⁶ Adeta Türk tarihinde, bilhassa Selçuklu ve Osmanlı Türkiye'sinde bu kavramların bilinmediğini ima etmektedirler. Irk, renk, dil, din, cinsiyet farklılığı gözetmeksizin insanı, halkı ve adaleti söylemlerinin merkezine alan Bilge Kağan, Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli, Şeyh Edebali, Mimar Sinan, Kâtib Çelebi, İtrî gibi nice düşünür, şair, ârif ve sanatkârı yetiştiren bir kültürden Sadık Rıfat'ın haberdar olmadığı izlenimini vermektedirler. Böyle bir yaklaşıma göre, yani, bazı görüşlerinin Avrupalı görüşlerle örtüşüyor olmasından yola çıkarak, çağdaş sosyolojinin öncülerinden Pierre Bourdieu'nun (1930-2002) kültürel sermayeler kuramını; toplumsal itibar, güzel ahlak, meslekî beceriler, sanat gibi nitelikleri birer sermaye olarak tanımlayan Sadık Rıfat'tan (Rıfat Paşa, 1263, s. 4, 5, 6; 1273, s. 6, 51) yararlanarak geliştirdiğini iddia etmek mi gerekir?

Kameralizm ve Rıfat Paşa ilişkisini tartışan Ahmet Sönmez ise, Sadık Rıfat'ın bazı görüşlerinin kameralizme ancak yüzeysel benzediği, kameralizmin Osmanlı iktisadi düşüncesine onun vasıtasıyla girdiği ihtimalinin zayıf olduğu kanaatine varmıştır. Ancak bu görüşüne karşın Sönmez, devletin tebaanın refah ve mutluluğunu sağlamakla yükümlü olduğuna dair görüşlerinin Aristo vasıtasıyla İslam düşüncesine sızan anlayışa dayandığını, zira sağlam bir İslami eğitim alması sayesinde bu fikirlere zaten sahip olduğunu ileri sürmektedir (akt. Akan, 2013, s. 293, 302).

Oysaki Aristo'nun İslam düşüncesine etkisinden çok önce Yusuf Has Hacib, Nizamülmülk gibi devlet adamları ve âlimler tebaanın adalet ve hakkaniyet üzere yönetilmesinin devletin varlık sebebi olduğunu telkin ediyorlardı. Kaldı ki, Sönmez'in kanaatine göre Aristo felsefesiyle ilişkili görüşlerinden dolayı Farabî gibi Müslüman düşünürleri kıyasıya eleştiren Gazalî'nin de adalete dair telkinlerini Aristo etkisine bağlamak mı gerekir? Bu tür zoraki çıkarımlar bir tarafa, Hz. Âdem'den Hz. Peygambere kadar bütün İslam peygamberlerinin tevhid inancını tebliğ ederken insanların hayatın her alanında adalet ve itidal üzere davranmalarını bildirdikleri izahıtan varestedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde adalet, itidal, her hususta aşırılıklardan kaçınma sıklıkla duyurulmaktadır.

Yüksek lisans tezini "*A Tanzimat Intellectual: Sadık Rıfat Paşa's Economic Thoughts*" başlığı altında Sadık Rıfat'ın iktisadi düşünceleri üzerine yapan Seriyye Akan ise, bir bildirisinde, ihtiyatlı değerlendirmesiyle Sadık Rıfat'ın Osmanlı nasihatname geleneğini sürdürerek görüşlerini ifade ettiğini

16 Batının zenginliğinin en önemli kaynaklarından olan sömürgecilğe Rıfat Paşa'nın değinmemesini, görüşlerini Batılı kaynaklara bağlayanların eleştirmemeleri ise calib-i dikkattir.

belirtmekte, ancak iktisadi düşüncelerine temel teşkil eden zihniyetinin çok büyük ölçüde Avrupa'yı referans alarak işlediğini, kameralizmin tesirinde kaldığını söylemektedir (Akin, 2013, ss. 294-295, 297-298). Ancak Akan, Mardin'in Sadık Rıfat'ın görüşlerini kameralizme bağlamasını eleştirirken 1830'larda kameralizmin Avrupa'da iflas ettiğini kaydetmesine rağmen; Sadık Rıfat'ın Osmanlı Devleti'nin vergilendirme sorununa dair gelir seviyesine orantılı olarak vergi alınmasında Avrupa'yı referans aldığını, adil bir vergi düzeni kurulmasına dair görüşlerinin kameralist politikalara çok benzediğini ileri sürmektedir (Akan, 2013, s. 294, 298, 302).

Rahime Öztürk de Paşa'nın iktisadi görüşlerini kameralizme bağlasa da, özellikle vergi düzenine dair görüşünün dayanağını İslam devletinin ilk dönemlerinin hukukçularından olan Ebu Yusuf'la ilişkilendirmektedir. Sadık Rıfat'ın adil bir vergi düzenine dair görüşü; Abbasiler Devleti'nde kadılık yapan, Halife Harun Reşid'in (763-809) takdirini kazanan, Ebu Hanife'nin öğrencisi ve İslam hukukunda maliye konusunda yazılan en önemli eserlerden olan *Kitâbü'l-Harac*'ın yazarı Ebu Yusuf'un (ö. 798) (Öğüt, 1994) ısrarla vurguladığı, vergilerin halkın gelir seviyesine göre tanzim edilmesi ilkesini yansıtmaktadır (Öztürk, 2020, s. 360).

Sadık Rıfat'ın “ekonomik ve sosyal bozuklukların nedenlerinin esas olarak devlet adamlarında aranması gerektiğini ısrarla vurgulaması, kişiye iş bulunması yerine atamalarda liyakat ve ehliyetin esas alınmasının altını çizmesi de yine *Kitâbü'l-Harac*'da adalet ilkesi üzerinde ısrarla duran Ebu Yusuf'u hatırlatmaktadır. Bu itibarla Sadık Rıfat Paşa'nın yönetim anlayışında İslam devletinin ilk yıllarındaki uygulama ve tavsiyelere dikkat ettiği görülmektedir” (Öztürk, 2020, ss. 360-361). Dahası, Sadık Rıfat'ın görüşlerinin üslup ve içerik olarak oldukça benzediği, Defterdar Sarı Mehmed Paşa da aynı mevzularda dikkat çekmişti.

“*Economic and Moral Organization of the Ottoman Society in the Tanzimat Period: Sadık Rıfat Paşa's Ahlak Risalesi*” başlıklı yüksek lisans çalışmasında Kerem Ünüvar, Sadık Rıfat'ın görüşlerini toplumsal bir proje olarak sunmasını ahlâki değerler ile iktisadî değerler arasında bağ kurarak yaptığını belirtmektedir (Ünüvar, 2004). Ünüvar, Sadık Rıfat'ın iktisadî görüşlerini kameralizmle ilişkilendirmesinin yanında, iktisadî ideolojilere aşinalığının kitabî kaynaklardan değil, gözlemleriyle sınırlı olduğunu, bu yüzden liberalizmden veya kameralizmden ziyade devlet anlayışının Osmanlı geleneğinin devamı niteliğinde olduğunu belirtmektedir. Ünüvar bu kanaatini, Sadık Rıfat'ın herhangi bir metne atıfta bulunma ihtiyacı duymadan görüşlerini, şifahî veya idari olarak aktarılan Osmanlı geleneğine mensubiyetine bağlamaktadır (Ünüvar, 2004, ss. 17-18). Ünüvar, Rıfat

Paşa'nın görüşlerini, Osmanlı-İslam adalet anlayışıyla bağlantılı olduğunu açık bir dille ortaya koyduğunu, aynı anlayışla sorunları tanımladığını, çöküş hâlindeki Osmanlı ekonomisinin klasik Osmanlı ekonomi-politik anlayışı içinde yeniden düzenlenmesini önerdiğini de kaydetmektedir (Ütüvar, 2004, ss. 12-13, 25, 26).

Türk iktisat tarihi üzerine çalışmalarıyla öne çıkan Ahmet Güner Sayar ise, Rıfat Paşa'nın iktisadî hayatta devletle birlikte bireye de görevler düştüğü ve devletin Avrupa'nın maddî standartlarına erişmesiyle beka sorununu aşabileceği şeklindeki görüşlerinin Batılı izler taşıdığı kanaatinde. Yine Sayar'a göre İslam ve Osmanlı-Türk düşüncesini yansıtan adalet anlayışı İslam iktisadî ile Batılı fikirlerin bir terkibi olup, herhangi bir iktisadî düşüncenin takipçisi değildir. Ekonomik yapıyı sanayi çağının gereklerine göre rasyonelleştirme çabasıdır. Bilhassa sikkenin ayarıyla/paranın değeriyle oynanmaması gibi iktisadî görüşleri İslam iktisadının etkisindedir (Sayar, 1986, ss. 220-221, 225, 231, 423). Nitekim Osmanlı siyasi düşüncesinde halkı velinimet olarak gören anlayış gereği Sadık Rıfat, II. Mahmud'un, 1828-1829 yıllarında Rusya ile olan savaşta "sikke taşımasıyla" savaşı finanse etmesiyle ortaya çıkan ağır mali yükü vergilerle halka ödetmesinin, barış zamanlarında da uygulanması ihtimalinden dolayı sahil sikke ayarını savunmaktadır (Öztürk, 2020, s. 358, 359).

Sadık Rıfat'ın tefekkürü, toplum meselelerine yaklaşımı ve çözüm önerileri hakkındaki kanaatini; "*Rıfat Paşa'nın temel düşünceleri, tamamen an'anevî İslâm düşüncesinin çerçevesi içindedir.*" (Meriç, 1978, s. 274) cümlesiyle dile getiren Cemil Meriç, aynı kanaatini II. Abdülhamid'in sadrazamlarından "*İslâm an'anesine gönülden bağlı*" dediği Tunuslu Hayreddin Paşa üzerinden de paylaşmaktadır. Bir müddet Fransa'da kalan ve Fransızca öğrenen, Gazalî, İbn-i Haldun, Maverdî gibi birçok İslâm düşünürünün eserlerini okuyan Tunuslu Hayreddin Paşa ile Sadık Rıfat Paşa'yı aynı zincirin halkaları arasında saymaktadır (Meriç, 1978, ss. 275-291). Yine Meriç'e göre Sadık Rıfat ile diplomasideki hocalarından sayılan Avusturya Başbakanı Metternich arasında, Fransız ihtilali gibi olaylara yaklaşımlarında, çağcıl değişim programlarının yeni toplumsal kaoslara sebebiyet vermeden itidal üzere yapılması konusunda fikir birliği vardı, yakın arkadaşlarından Cevdet Paşa ile de Batı karşısında aynı tavra sahiptiler:

"Hakikat şu ki, Sadık Rıfat'la Metternich arasında bir ruh akrabalığı vardı. Temkinliydiler, dūrendişdiler, muhafazakârdılar. Batı karşısında aynı vakur, aynı ihtiyatkâr, aynı şüpheli davranışı daha sonra Cevdet Paşa'da da bulmuyor muyuz? ... gerek mizac gerek terbiye bakımından emin birer

devlet adamıdır. Avrupa dili bilmezler, yani yabancılaşmışlardır.” (Meriç, 1978, s. 274).¹⁷

Rıfat Paşa'nın tefekkürünün kaynakları arasında Türk-İslam düşünürlerinin yanında Metternich'in de bulunması, iddia edildiğinin aksine, Batılı teorilerin taşıyıcısı olmadığını teyit etmektedir. Zira Metternich'in tavsiyeleri ve ikazları değişimin Türk toplumunun kadim değerlerini ve devlet anlayışını aşındırmadan yapılması üzerinedir. Bu hususta 1839 ve 1841'de İstanbul'a gönderdiği mektup ve telgrafında II. Mahmud'u ve Mustafa Reşid Paşa'yı eleştirmektedir. Metternich'e göre kendine has bir medeniyete ve kültüre dayanan Osmanlı Devleti'nin Avrupa'yı taklit etmesi yarardan çok zarar vericidir (Bilsel, 1940, s. 667). Toplumun değerlerine uymayan başka bir kültürün değerlerini taşıyan değişim projelerini tatbik etmek, devleti dayandığı temellerine kadar yıkmak demektir. Nitekim Sultan Mahmud bu konuda hata yapmıştır. Şekli ıslahata önem vermiştir. Millî üsluba uygun yapıldığında faydalı olabilecek reformları, Avrupaî tarzda yaparak netice elde edememiştir. Osmanlı Devleti yükselmesinin dayanaklarını, “kendi öz mevcudiyetinin esaslarında aramalıdır.” Bir ülkede yararlı sonuçlar veren bir ıslahat başka ülkede yıkıcı olabileceğinden, en iyi ıslahat da tatbik edilecek ülkenin ahlakına, maddî ve manevî ihtiyaçlarına uygun olanıdır. Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu, yapılacak ıslahatın millî örf ve an'änenin ruhuna uygun olmasıyla mümkündür. Batı medeniyetinden Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçlarına uygun hususlar bulunup alınmalıdır. Yalnız bunlar Fransız, İngiliz, Rus veya Avusturyavari tatbik edilmemeli, kendi kültürüyle çatışmadan gerçekleştirilmelidir. Çünkü bir binanın sağlamlığı temellerinin aynı özellikte olmasına bağlıdır. Dolayısıyla sosyal ve siyasî kurumlar ile temelleri arasında zıtlık bulunmamalıdır (Timur, 1940, ss. 703-708).

Metternich, Osmanlı'nın âdetlerine ve hayat tarzına uygun olmayan bir idare şeklini kurmak için mevcut yapısını yıkmamasını, Avrupa medeniyetinden kanun ve nizamlarına uymayan kanunları almamasını da tavsiye etmektedir. Zira yine ona göre, Batı ülkelerinin kanunları; Hristiyanlığa dayandığından Osmanlı Devleti'nin temelini oluşturan usul ve esasları işlevsiz hâle getirir. Bu itibarla Türkler Avrupalılaşıma yerine “Türk” kalmalı, Hristiyan tebaasının da emniyetini tam olarak sağlamalıdır (Engelhardt, 1328; ss. 49-51).

17 Meriç'in ‘yabancı dil bilmedikleri’ ifadesiyle, herhalde ileri seviyede birden fazla Avrupa dillerini bilmediklerini kastetmiş olsa gerektir. Zira dört kez hariciye nazırlığı, iki dönem Viyana büyükelçiliği yapan hem Rıfat Paşa (Zorlu, 2024, s. 238-240) hem de Cevdet Paşa ileri derecede olmasa da Fransızca biliyorlardı (Halaçoğlu & Aydın, 1993, s. 444, 445). Tanpınar da Rıfat Paşa için, “*Batı’da tahsil görmeyen ve bu bakımdan tamamen yerli olan*” (Tanpınar, 1956, s. 92) değerlendirmesiyle, muhtemelen yerli kaynaklar üzerinden fikir yürüttüğüne işaret etmektedir.

Diplomasideki hocalarından sayılan Metternich ile sürekli fikir alışverişinde bulunan Sadık Rıfat da, ülkesinde topyekûn bir değişimi yıkıcı görmekte, Berkes'in iddia ettiği gibi bir sistemden başka bir sisteme topyekûn bir değişimi “eski konak” metaforu ile reddetmektedir.¹⁸ Zira Rıfat Paşa'ya göre zamanında tamir edilmeyerek oldukça eskiyen bir konağı, temelden yıkıp yeniden yapmak yerine, devrin teknolojisiyle ve malzemeleriyle tamir ederek eski görkemli ve sağlam hâline getirmek nasıl mümkünse, Osmanlı İmparatorluğu da devrin gereklerine ve imkânlarına göre yeniden yapılandırılarak eski gücüne, ülkenin bütünlüğünü ve halkın refahını sağlayacak donanımına kavuşturulabilir (Rıfat Paşa, 1292c, ss. 36, 37).

Dolayısıyla Sadık Rıfat'ın çağın icap ettirdiği değişime dair görüşleri, Avrupa'da bütün toplumsal yapıları temelden yıkan liberal akımların aksine, Türk toplumunun değerlerine ve Türk devlet anlayışına dayanmaktadır. Bugün Gazze'de yürütülen soykırımda olduğu üzere liberalizm gibi Batılı ideolojilerin, sorun ve rakip olarak gördükleri Batı dışı toplumları ve medeniyetleri saf dışı etmek için tercih ettikleri çözüm, “imha” etmek iken, Sadık Rıfat ihtilallerle, devrimlerle yapılacak yenilenmeyi yıkıcı görmektedir. Nitekim inkılap kavramı yerine ıslahat kavramını tercih etmekte, mevcut sistemi ıslah ederek yeniden yapılanmayı savunmaktadır. Yıkarak-imha ederek, temelleri farklı nitelikteki bir kurumu veya sistemi, zıt bir sistemin tarzına zoraki büründürmenin felaket getireceğini öngörerek, temellerinin sağlamlığından emin olduğu devletin, adalet temelinde çağcıl bir “tadil ve tamir” ile sorunlarını aşabileceğini savunmaktadır. Sadık Rıfat'ın sürekliliğine katkı sağladığı Türk-İslam düşüncesinde ise kesin çözüm: hakkaniyet, adalet, zalimin hakkından gelmek, mazlum ve mağdurun hakkını temin etmektir. Bu bağlamda Rıfat Paşa sadece kendi milleti için değil, “kâffe-i ibâdullah”, yani tüm insanlığın huzur ve refahını öngörerek Türk devlet telakkisinin nizam-ı âlem anlayışına da göndermede bulunmaktadır.

Sadık Rıfat'a göre toplum ve dünyanın gidişatı daima aynı hâlde durmaz, her zaman değişik tavırlara ve yeni durumlara geçer (Rıfat Paşa, 1293, s. 42). İnsanların ihtiyaçları devirden devire değiştiği gibi, mizaçları, ahlak ve alışkanlıkları da değişikliğe uğradığından usul ve kanunlarda, kısacası devletin idaresinde, içinde bulunduğu şartlara göre gerekli değişimin yapılması şarttır (Rıfat Paşa, 1291a, s. 23; Rıfat Paşa, 1291b, s. 19). Nitekim zaman zaman bazı vukuat sebebiyle zayıflayan Devlet-i Aliyye, alınan tedbirlerle yenilenerek

18 “Düvel-i Avrupa ekseri mazbut ve muntazam bir hâne ve Devlet-i Aliyye dahi ebniye-i âliye ve müştêmilât-ı kesireyi câmi”, fakat biraz tamire muhtaç olmuş, mevkiî memdûh bir konak gibi olarak tamirat-ı lazimesine sahibi muktedir ve masarîfât-ı lazimesinin ifasına varidatı kâfi ve emr-i tamiratında hüddamı dahi kullanmağa kâbil ve müstaidir...” (Rıfat Paşa, 1292c, s. 36).

hayatini devam ettirmiştir (Rıfat Paşa, 1292a, s. 2). Ancak her devlet; kültürü, konumu ve halkı itibarıyla birbirine benzemediğinden kendine has hukukunu muhafaza etmelidir (Rıfat Paşa, 1292a, s. 14). Yenilenecek düzenlemeler ve kanunlarda, kamunun menfaati ve adalet gözetilmeli, değişim programının halkın manevi değerleriyle uyumlu olmasına, tepeden aniden ve cebren değil, tedricen gerçekleştirilmesine dikkat edilmelidir (Rıfat Paşa, 1293, ss. 45-46).

Sonuç

Pek çok Türk yazarı tarafından her şeyin en iyisinin, makulünün, doğrusunun ölçüsü olarak Avrupa alındığından olsa gerek, Sadık Rıfat'ın akla ve bilime uygun, tutarlı ve çağcıl her görüşü, onun görüşleri üzerinde çalışanlar tarafından Batı düşüncesine bağlanmaktadır. Sadık Rıfat'ın, can, mal, insan haysiyeti ve itibar emniyeti, din özgürlüğü gibi temel insan haklarını, gelire göre adil bir vergi düzeninin kurulmasını savunmasından yola çıkılarak, bu kavramları sloganlaştıran ve bu tür sloganlarla sömürgecilik gibi zulümlerini perdeleyen liberalizm gibi Batılı ideolojileri referans aldığı, özellikle *Avrupa'nın Ahvaline Dair Risalesi*'ne atıf yapılarak, ileri sürülmektedir. Oysaki Sadık Rıfat, Viyana büyükelçilikleri sırasında dikkatli gözlemleriyle tasvir ettiği Avrupa medeniyeti karşısında temkinli ve vakur bir tavır sergilemektedir. Gerek en çok öne çıkarılan mezkûr risalesinde gerekse *İtalya Seyahatnamesi* ve birçok yazısında Avusturya gibi dönemin Avrupa'sının güçlü devletlerinde hâkim kılınan merkezi yönetimi, eğitimin yaygın hale getirilmesini, bilimsel araştırmaya önem verilmesini, kanun hakimiyetini, iktisadi gelişmişliğini ve bu kapsamda özel girişimin teşvik edildiğini temkinli ve dikkatli bir dille tahlil ve tasvir etmektedir. Bilhassa *İtalya Seyahatnamesi*'nde kıyaslamalarda bulunmakta, Avrupa kentlerinin bazılarını pek güzel ve mamur bulsa da harap vaziyette ve bakımsız olan taraflarını da kaydetmekte, İstanbul'un Avrupa kentleriyle kıyaslanmayacak kadar çok daha güzel olduğunu belirtmektedir. Birçok devlet ricali veya diplomat Avrupa'da görev almak için can atarken o, vatan özlemiyle bir an evvel vatanına kavuşmak istemekte, Avrupa'ya kompleksli ve hayranlık duygularıyla bakmamakta, ciddi bir devlet adamı ve mütefekkir tavrı sergilemektedir (Zorlu, 2024, s. 134).

Çağdaş olan Mustafa Sami *Avrupa Risalesi*'nde ve daha birçok sefaretname ve seyahatname yazarı Avrupa'da gördüklerini şaşkınlık ve hayranlıkla anlatırken (Mustafa Sami, 1840), Sadık Rıfat tasvirle yetinmiş, Avrupalıların fütursuz basın özgürlüğünü, basında din ve diyanetlerini tahkir etmelerini eleştirmekten de kaçınmamıştır.

Sadık Rifat'ın, görüşlerinin kaynağının Batılı ideolojiler olduğunu ileri sürenler, Paşa'nın özellikle, "*Halk devlet için değil, devlet halk içindir*" anlayışını delil olarak göstermektedirler. Batı medeniyetine dair tespit ve tahlillerinin asıl kaynağı gözlemleri iken, çocukluğundan beri Türk devlet telakkisine ilişkin eserleri okuyarak yetişen, eğitimi sürecinde ilgili dersleri alan Sadık Rifat sanki ilk defa devletin varlık sebebinin halk olduğunu Avrupa'da görmüş gibi sunulmaktadır. Oysaki Rifat Paşa'nın; "*Efrâd-ı ibâd ve bunca bilâd yalnız devletler için halk ve icâd olunmayub, belki hikmet-i bâlîğa-i Hazret-i Mâlikü'l-mülk iktizasınca bunca hükümdârân-ı cihan, ancak hıfz-ı ibâd ve imâr-ı bilâda hâmi ve nazır olmak üzere nâil-i lutf-ı Yezdan olduklarından...*" (Rifat Paşa, 1290b, ss. 4-5) ifadesiyle devletin varlık sebebine dair vurgusu; kadim Türk devlet telakkisinin hâdim (halkın hizmetçisi) ve hâmi (halkın koruyucusu) ilkelerinin (Taşdelen, 1997, s. 65) güncel ifadesidir. Nitekim Şeyh Edebalı de (ö. 1326), Osman Gazi'ye; "*Oğul, insanı yaşat ki devlet yaşasın*" uyarısıyla Türk siyasi düşüncesinde devletin halkı için var olduğu, olması gerektiğini telkin etmişti. Türk devlet telakkisinin ırk, renk, din ve dil farkı gözetmeksizin "*insanı*" merkeze alan, insanın ve toplumun memnuniyetini ve refahını önceleyen âdil ve kerîm bir devlet ve yönetim anlayışını vurgulamıştı (Üçhöyük, 2018, s. 7). Dolayısıyla "*insanı yaşat ki devlet yaşasın*" veya "*devlet milletin hizmetkârıdır*" gibi ifadelerle Türk devlet anlayışında insan merkeze alınmakta, bireysel hakların ve bireye sunulabilecek hizmetlerin önemine işaret edilmektedir (Çeliköz, 2018, s. 2240).

Sadık Rifat, tefekküründe şüphesiz Avrupa düşüncesinden yararlanmıştı. Bu son derece tabii bir durumdur. Medeniyetler de birbirinden etkilenerek geliştiği gibi, mütefekkirlerin de entelektüel çabalarında farklı düşünce akımları ve kavramlardan yararlanmadan veya birbirlerini eleştirmeden, tefekkür potansiyellerinin gelişmeyeceği açıktır. Bununla birlikte her mütefekkir birçok farklı veya birbiriyle çatışan düşünce akımlarına açık olsalar da tefekkürlerinde ve tezlerinde bir kalkış noktası, tabir caizse, tefekkür pergellerinin bir sabitesi vardır. Nitekim Sadık Rifat kendi kültürel değerlerini ve toplumsal nizamını aşındırmayacak şekilde farklı medeniyetlerden yararlanmanın gereğini de kendi değerleri üzerinden, *Zeyl-i Risale-i Ahlak*'da, örneğin "*İlim Çin'de olsa alınmaz*" hadisi ile dile getirdi¹⁹:

19 "Mamûriyet-i mülk ve memleket kesret-i nüfus ve ziraat ve sanat ve sermaye ve ticaret ve ahalice sa'y ve gayret ile hâsıl olur ise de bu dahi akıl ve ilme menut ve muhtaç olmağla tahsil-i malumata ikdam etmelidir. İşte bu şeylere şu iklim ve memlekete ve bu kavim ve millete münhasır denmeyecek, kâffesine insan işi nazarıyla bakılarak esbâb-ı ishsâline gayret eylemelidir. Zira "Utlubu'l-ilm velev bi's-Sin" buyrulmuştur. "İlmi tahsile çalış, Çin'de ise var ara bul." mısraı, bu kelim-i vahy-i ittisamin tercümesi olabilir. Zira bu misillü teshilât, teksir-i münasebat-ı milliye ve tevfir ve tezyîd-i ticaret ve mamûriyet-i mülkiyeyi mucib olmaktadır..." (Rifat Paşa, 1273, s. 14-15).

‘İnsan, bunca icatları Allah’ın ihsan ettiği liyakat ve kabiliyetiyle ilim, fen ve sanatları tahsil ederek gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla herhangi millete ve ülkeye mahsus olmayan bu gelişmelerin tümüne ‘insan işi nazarıyla bakılarak’, halkımız da ‘İlim Çin’de de olsa almız’ hadisi gereği işlerinde, üretimde ancak akli ve ilmi esas alarak ülkesini kalkındırabilir.’ (Rıfat Paşa, 1273, ss. 14-15, 52-55).

Ülkenin kalkınma meselesini dahi ahlakî bir sorumluluk olarak gören Sadık Rıfat, vatanseverliği de ahlakî bir sıfat olarak görmekte, vatanseverliğin işini en iyi şekilde yapmak, her şeyi devletten beklememek, sanayi, ziraat, sanat ve ticaretle uğraşarak sermaye ve servet biriktirmek suretiyle vatanın kalkınmasına katkı sağlamak olduğunu vurgulamaktadır.²⁰ Bu bağlamda Sadık Rıfat’ın daha yirmi yaşına girmeden fikirlerini serdetmeye başladığı ilk eseri *Rusya Muharebesi Tarihi*’nden vefatına yakın yazdığı siyasetnamesi *İdâre-i Hükümetin Bazı Kavaid-i Esasîyesi, Zeyl-i Risâle-i Ahlâk, Kelimât-ı Nushîyye*’ne kadar Türkçe düşündü, yani Türk-İslam devlet telakkisinin kavramlarıyla düşündü.

Sadık Rıfat, bürokratik, siyasi ve iktisadi ahlakın çöktüğü, aynı çöküşün halkta da söz konusu olduğu, yönetimde adalet hassasiyetinin aşındığı bir toplumsal yapıda yapılacak sosyo-ekonomik kalkınma girişimlerinin faydadan ziyade, yıkım getirdiğine Tanzimat reformlarının uygulanma sürecinde tanıklık oldu. Bu yüzden Tanzimat Fermanı’nın temel ilkelerini savunmasına rağmen, uygulanma şekline, başta İngiltere olmak üzere Avrupa’nın arzuladığı şekilde uygulanmasına muhalefet etti ve bu nedenle defalarca hükümetten uzaklaştırıldı. Bu itibarla ıslahatların, kalkınma projelerinin mutlaka adil ve ahlakî ilkeler istikametinde yürütülmesini, başta devlet başkanından en küçük kadrodaki memurlara kadar kamu görevlilerinin; vefa, sadakat, vatan sevgisi, kanaatkârlık, tevazu, dürüstlük, her şeyde itidalli/ölçülü olmak gibi ahlakî değerlerle mücehhez ve kamu hakkının her şeyden önce geldiği hassasiyetine sahip olmalarıyla mümkün olabileceğini öngördü. Maalesef dünyanın birçok ülkesinde ve dahi ülkemizde son dönemlerde iktisadi ve teknolojik kalkınma hızla sağlanırken bürokrasi, siyaset ve iş ahlakının çürüdüğüne, cinayetlerle ve intiharlarla sonuçlanan aile içi sorunlar dolayısıyla halk tabakalarında da ahlakî aşınmanın yaygın hâle geldiğine dair tartışmalar

20 “Her hâlde sıdk ve istikametine tagayyür germeyerek devlet ve vatan ve millenci muhabbet-i daimesi olarak elinden ve dilinden geldiği velhâsıl mütehammil ve muktedir olduğu kadar devlet ve millletin her türlü istihsal-i saadet-hâline leyl ü nehar sa’y ü gayret eylemelidir. Çünkü devlet ve milletçe hizmet ve memuriyetlerde bulunacak zatlarda sıfat ve ahlak ve âdâpça en ibtida bulunması lazım [6] olan dirayet ve zekâvet ve iffet ve emanet ve sıdk ve istikamet ve adl ve insaf ve vakar ve temkîn ve sebat ve metanet ve hilm ve hamiyet ve kerem ve merhamet ve ulüvv-i himmet ve mürüvvet ve insaniyet gibi büyük adam olmaklığa şayan olan ahlâk-ı hasenedir...” (Rıfat Paşa, 1273, s. 6-7).

gündemden düşmüyor, artık, “bize ne oldu” sorusu sorulmadan edilemiyor. Bu itibarla Sadık Rıfat adaletin dahi ahlakî değerlere ve erdemlere bağlı olduğundan, sağlıklı bir kalkınmanın her şeyden önce; mühendisinden doktoruna, öğretmeninden, bankacısına, gazetecisinden esnaf ve tüccarına, müteahhidinden her kademede ki memuruna, ebeveynlerden çocuklara kadar tüm toplumsal kesimlerin ahlaki faziletlerle donanımlı olmasını ve ahlak üzere işlerini ve görevlerini icra etmesinin şart olduğunun altını defalarca çizdi. Böylesi öngörüsünden dolayı geleceğin toplumunun bireyleri ve kimisi idarecileri olacak çocuklar için uzun yıllar okullarda okutulan *Ahlak Risalesini* yazdı. Bu konudaki birkaç cümlesi onun tefekkürünün kaynağına dair önemli işaretler vermektedir:

“Bundan sonra bilinmesi elzem olan husyaların beyanına başlayalım.

Cümlemizi ve bu cihani yoktan var edip yaratan ancak Allah azimü’şşandır. Yediğimiz ve içtiğimiz nimetleri ihsan eden Hâlıkımız olmakla gece ve gündüz zat-ı pâkine ubûdiyet ve nimetlerine şükretmek ve ondan korkup kötü işleri işlememek ve daima iyilik etmek üzerimize dince ve akulca farzdır.” (Rıfat Paşa, 1273, ss. 7-8).

Tanzimat reformlarının kişisel hırslara ve ecnebilerin çıkarlarına alet edilmesi, toplumsal muhalefetin dikkate alınmaması üzerine, yine sorunun kaynağında ahlaki çürümenin bulunduğu kanaatiyle yetişkin bireyler, bilhassa devlet adamları ve kamu görevlilerine yönelik yazdığı *Zeyl-i Risale-i Ahlak*’ında; değişim programlarının, islahatların iktisadi ve sosyal nizamı alt-üst etmeden, yabancıların çıkarlarına alet etmeden uygulanmasının ahlaklı bireyler ve görevliler sayesinde mümkün olduğunu, atıf yapmadığı Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve diğer bazı sahabeye ait özlü tavsiyelerle teyit etti (Aydın & Büyüközkar, 2021). Hz. Adem’den beri insanoğlunun Allah’ın bahşettiği kabiliyetleriyle pek çok icat gerçekleştirdiğini, son yüzyılda çok daha fazla icadın da bu sayede yapıldığını vurgulamaktadır (Rıfat Paşa, 1273, s. 13). Yine yetişkinler için, kuvvetle muhtemel *Zeyl-i Risale-i Ahlak*’ından sonra yazdığı son eserlerinden *Kelîmât-ı Nushîyye ve Müselleme*’sinde daha çok devlet adamlarına ve memurlara İslam ahlakî ile sadakat, hakkaniyet, tevazu, kanaatkârlık, tamahkârlık gibi mevzularda öğütler verdi (Rıfat Paşa, 1275, ss. 2-34).

İslam Hukukunda mürtetlerin idamına dair hükmün kaldırılmasını tehditle isteyen ve bu meselede resmi taahhüt verilmesinde ısrar eden İngiltere’nin İstanbul büyükelçisi Lord Canning’e Hariciye Nazırı olarak verdiği cevap da calib-i dikkattir:

“Siyasî meselelerde Avrupa'nın nasihatlerini daima güzellikle karşılırsınız, fakat dinî işlerde tam istiklalimizi muhafaza etmeğe muhtaç ve mecburuz. Din, bizim kanunlarımızın esası, hükümetimizin medâr-ı istinadıdır. Bizim gibi, padişah bile bu esasa dokunamaz. Vicdanınızı yaralayan muameleleri men edebiliriz ve bunu size mahremane surette vaad ve temin eyleriz; lakin şer'i hükümlerden birini fesh ve ilga eder yolda bizden bir emirname istemeyin, hükümetimizin temelini kazmak, tahrip etmek demektir; tebaamızdan itaat duygusunu kaldırmak, Osmanlı Devleti'ni sükûn ve rahata muhtaç olduğu iddiasıyla karmakarışık etmektir.” (Engelhardt, 2017, s. 124).

Başta II. Mahmud olmak üzere devlet erkânı ve halk, 1828-1829 yıllarında Rusya ile girilen savaştaki büyük kayıplar karşısında derin bir teessür ve karamsarlık yaşarken, Sadık Rıfat'ın, henüz daha 22 yaşında iken 1829'da yazdığı mezkûr savaşa dair *Rusya Muhaberesi Tarihi* adlı eserinde, yetkin bir devlet adamı gibi ümitsizliğe düşülmemesini, felaketlerden ders çıkarılarak alınacak tedbirlerle devletin toparlanacağını Hz. Peygamber üzerinden anlatması, yetiştiği kültürel ve fikrî iklim, tefekkürünün kaynaklarına doğrudan işaret etmektedir:

‘Milletlerin tarihinde çalkantılar, iniş ve çıkışlar olur. Ancak, “her zorlukla beraber bir kolaylık vardır”, (İnşirah, 6) ayet-i kerimesinin gösterdiği üzere, Hz. Peygamber onca zorlukları sürekli sabır, sebat ve mücadele ile aştı, sonunda zafere erişti, düşmanları merhamet dilemek zorunda kaldı. “Sizin kötü gördüğünüz bir şey, sizin için hayırlı olabilir” (Bakara, 216) ayetinin işaret ettiği üzere, her yenilgiden sonra bir zaferin geleceğinden, bazen felaketlerin milletin ve devletin yenilenmesine, daha güçlü hâle gelmesini sağlayacak girişimlerin başlatılmasına vesile olabileceğinden ümit kesilmemelidir. Felaketlerden ders çıkarılarak, alınacak tedbir ve çalışmalarla zorluklar aşılacaktır.’ (Rıfat Paşa, 1290a, ss. 8-10).

Felaketler karşısında ümidini yitirmeyen Sadık Rıfat, çağın icaplarını dikkate alarak sürekli çalışıp hazırlıklı olmanın gereğinde de Hz. Peygamberin mücadelesini referans almaktadır:

‘Cenabı Hakk'ın Hz. Peygambere, dilerse düşmanlarını yok edeceği vaadine rağmen, Hz. Peygamber ve ashabı, düşmanlarıyla mücadele ettiler, türlü türlü eziyetlere/zorluklara maruz kaldılar, ancak gereken hazırlıkları yaparak muzaffer oldular, yeri geldiğinde sülh yaptılar, düşmanlarına bile şefkat gösterdiler. Bu itibarla devlet ve milletin içinde bulunduğu zorluklardan ve tehlikelerden kurtulması için sebeplere sarılmalıdır, çağın ortaya çıkardığı zorluklar ve tehditler, yine çağın icap ettirdiği şekilde

devleti yenileyerek, çağcıl tedbirler olarak aşılacaktır.' (Zorlu, 2024, s. 87; Rıfat Paşa, 1290a, s. 9).

Ömrünün kemale erdiği döneminde yazdığı ve tefekkürünü daha da billurlaştırdığı son eseri olan *İdâre-i Hükümetin Bazı Kavaid-i Esasîyesi*'nde Türk-İslam devlet ve toplum örgütlenmesini ifade eden *daire-i adliye* sistemini öne çıkardı. Bu suretle *daire-i adliye* sistemi ile hem Türk-İslam düşüncesine süreklilik kazandırdı hem de zaruri gördüğü, devrin koşullarına ve ihtiyaçlarına cevap verecek yenileşmenin; ancak adalet, itidal ve ahlak ilkeleri temelinde, halkın değerleriyle uyumlu şekilde gerçekleştirilmesiyle sağlıklı ve başarılı neticeler alınabileceğini ikaz etti. Adeta devletin bir dini olacaksa bu dinin "adalet" olması gerektiğine dikkat çekti.

KAYNAKÇA

- Afyoncu, E. (2001). "Ders Kitaplarında Osmanlı Tarihinin Dönemlere Ayrılması Meselesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S.4, s.123-134.
- Akşin, S. (1993). "Siyasal Tarih", *Türkiye Tarihi*, İstanbul: Cem Yayınevi, C.3, s.73-188
- Akan, S. (2023). "Sadık Rifat Paşa'nın İktisadi Düşüncelerinde Süreklilik ve Değişim", *11. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – III*, İstanbul: İlimi Etüdler Derneği (İLEM) Yayını.
- Aydın, M.B. ve Büyüközkara, E. (2021). "Mehmed Sadık Rifat Paşa ve Risâle-i Ahlâk", *Ahlâk Çalışmaları ve Ahlâk Felsefesi Dergisi*, 1/2, s.87-106.
- Berkes, N. (1978). *Türkiye'de Çağdaşlaşma: İstanbul Doğu-Batı Yayınları*.
- Bilsel, C. (1940). "Tanzimat'ın Harici Siyaseti", *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, s.661-701.
- Çelik, Y. (2013). "Osmanlıda Toplumsal Yapı ve Değişim", *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri (1703-1876)*, (Ed. Ali Akyıldız), Anadolu Üniversitesi Yayınları, s.154-175.
- Çeliköz M. & Çeliköz N. (2018). "Türk Eğitim Sisteminde Yer Alan Öğrencilerin Çoklu Zekâ Profilleri: Ortaokul ve Lise Geniş Örneklem Çalışması" *Abi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 19, Sayı 3, Aralık, 2018, s.2239-2264.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa (1969). *Devlet Adamlarına Öğütler - Nesâ-yih'ul-Vüzerâ v'el-Ümerâ*, (Yay. Haz. H. R. Uğural), Ankara: TTK Yayınları.
- Engelhardt, E. P. (2017). *Türkiye ve Tanzimat*, (Yay. Haz. E. Kılınç), İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Engelhardt, E. P. (1328). *Türkiye ve Tanzimat*, (Çev. Ali Reşat), İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- Ercilasun, A.B. (2023). "180 yıl önceden gelen uyarı", <https://millidusunce.com>, 26.08.2023.
- Genç, M. (2000). "İltizam", *DİA*, C.22, s.154-158.
- Halaçoğlu, Y. & Aydın, M.A. (1993). "Cevdet Paşa", *DİA*. C.7, s.443-450.
- İbn-i Haldun (2007). *Mukaddime*, (Haz. S. Uludağ), C.1, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaplan, Y. (2013). *Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Adalet (1550–1650)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Kâtib Çelebi (2010). *Devletin Bozulan Düzeninin Yeniden Kurulması İçin Kılavuz - Düstûrül Amel li Islâhi'l-Halel-*, (Sad. C. Şeker) *İş Ahlakı Dergisi*, S.2, C. 3, s.124-165.
- Kaya, M. (1995). "Farabî", *DİA*, C. 12, s.145-162.

- “Kitâb-ı Müstetâb”, Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, s. 1-40, (Yay. Y. Yücel), TTK. Yay., Ankara, 1988.
- Koçi Bey Risalesi (1972). (Sad. Ahmet Zuhuri Danışman), Milli Eğitim Bakanlığı Türk Kültürü Kaynak Eserleri Dizisi.
- Lewis, B. (1984). Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara: TTK. Yay.
- Lütfi (1999). Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi I-IV, (Yeni Yazıya Akt. A. Hezarfen), İstanbul: TV. YKY.
- Mardin, Ş. (1996). “Sadık Rıfat Paşa: Yönetim Seviyesinde Yeni Fikirlerin Girişi”, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.191-219.
- Mardin, Ş. (1995). Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1994a). Siyasal ve Sosyal Bilimler, İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1994b). Türk Modernleşmesi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (1978). Mağaradakiler, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Mustafa Sami (1840). Avrupa Risâlesi, İstanbul: Takvîm-i Vekâyi Matbaası.
- Mütercim Âsım (2015). Âsım Efendi Tarihi, (Haz. Z. Yılmaz), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay, C.1, s.3-740.
- Nizamülmülk (1987). Siyasetnâme, (Çev. N. Bayburtlugil), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Naima (1281). Tarih-i Naima, C.I, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Okumuş, E. (2005). “Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”, *SBArD* S.5, s. 45-51.
- Okumuş, E. (2006). “İbn Haldûn’un Osmanlı Düşüncesine Etkisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S.15, s.141-185.
- Özvar, E. (1992). “Osmanlı tarihini dönemlendirme meselesi ve Osmanlı nasihat literatürü”, *Divan*, S.2, s.135-151.
- Öğüt, S. (1994). “Ebû Yûsuf”, *DİA*, C.10, s.260-265.
- Öztürk, R. H. (2020). “Osmanlıda Değişim Çabaları ve Mehmet Sadık Rıfat Paşa”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 15/1, s.345-366.
- Rıfat Paşa (H.1290a/M.1873). “Rusya Muharebesi Tarihi”, *Müntebahat-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Dividciyan Matbaası, C.1, s.8-42.
- Rıfat Paşa (1290b/M.1873). “Avrupa’nın Ahvâline Dair”, *Müntebahat-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Dividciyan Matbaası, C.2, s.2-12.
- Rıfat Paşa (1290c/M.1873). “İtalya Seyahatnamesi”, *Müntebahat-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Dividciyan Matbaası, C.2, s.14-30.
- Rıfat Paşa (1292a/ M.1875). Müntehabât-ı Âsâr, İstanbul: Ali Bey Matbaası, C.8, s.2-77.
- Rıfat Paşa (1292a/M.1875). “Bazı Islâhâta Dâir Takdim Etmiş Olduğu Bazı Lâyhaları”, *Müntehabât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bey Matbaası, C.10, s.2-52.

- Rıfat Paşa (1292b/M.1875). “İslâhâta Dâir Bazı Lâyihaları”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bey Matbaası, C.9, s.2-80.
- Rıfat Paşa (1292c/M.1875). “1254 Tarihinde ve İbtidaki Sefaretinde Viyana’da Husûl-ı Saadet-i Hâl-i Devlet-i Aliyye Hakkında Kaleme Aldığı Bazı Mütâlaât”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bey Matbaası, C.8, s.35-49.
- Rıfat Paşa (1292d/M.1875). “Tanzim-i Umur-ı Devlete ve Bazı Islahata Dair Bazı Layiha ve Mazbatalar”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bey Matbaası, C.8, s.58-63.
- Rıfat Paşa (1292e/M.1875). “Rıfat Paşa’nın Yazdığı Meclis-i Muvakkat Mazbatasının Sureti”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bey Matbaası, C.8, s.30-34.
- Rıfat Paşa (1293/M.1876). “İdâre-i Hükümetin Bazı Kavaid-i Esasiyesi Risalesi”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Ali Bey Matbaası, C.11, s.42-64.
- Rıfat Paşa (1273/M.1856). *Zeyl-i Risâle-i Ahlâk*, İstanbul: Darü’r-Tıbaatü’l-Âmiriye, s.2-55, İBB.AK. Demirbaş YRY_Osm_00400.
- Rıfat Paşa (1263/M.1847). *Risâle-i Ahlak*, İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhâne Litografya Destgâhı, İBB.AK., Demirbaş MC_Osm_K.00248/03.
- Rıfat Paşa (1275/M.1859). “Kelimât-ı Nushiyye ve Müselleme”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Takvimhâne-i Âmiriye Matbaası, s.2-34.
- Rıfat Paşa (1291a/M.1874), “Biddefaat Hariciye Nâzırı Bulunduğu Esnada Yazmış Olduğu Evrakdan Bazıları”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Dividciyan Matbaası, C.7, s.2-78.
- Rıfat Paşa (1291b/M.1874). “Elli sekiz Tarihinde Def’a-i Sâniye Olarak Viyana Sefaretine Memuriyetinde Bâbiâliye Gönderdiği Mekatibden Bazılarının Suretleri”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Dividciyan Matbaası, C.6, s.2-98.
- Rıfat Paşa (1291c/M.1874), “Viyana’dan Hin-i Avdetinde Sadrazam Rauf Paşa’ya Takdim Ettiği Müzeckere-i Mahremane”, *Müntehebât-ı Âsâr*, İstanbul: Tatyos Dividciyan Matbaası, C.7, s.21-29.
- Savaş, A. İ. (1999). *Lâyihâ Geleneği İçinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı Islahat Projelerindeki Tespit Ve Teklifler*, *bilig*-9/Bahar’99, s.87-113.
- Sayar, A. G. (2011). “Bir Osmanlı Devlet Adamının Entelektüel Kariyeri: Sadık Rıfat Paşa (1806-1858) ve İktisadî Fikirleri”, (Ter. E. Kızılkaya), *İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, s.227-235.
- Sayar, A. G. (1986). *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul: Der Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1956). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, C.1, İstanbul: İÜEF. Yayınları.
- Taşdelen, H. M. (1997). *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul: Kocav Yayınları.

- Tekin, Z. & Okumuş, G. (2018). “Osmanlı Devleti’nin Düzen Arayışı: Anayasal Düşünce Gelişiminin Dinamikleri”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 7/5, s. 803-825.
- Timur, H. (1940). “Metternich’den İstanbul’da Baron Von Stürmer’e: Türkiye’de Abdülmecid’in Islahatı Hakkında”, (Tercüme), *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Vekâleti Maarif Matbaası, s.703-708.
- Tunç, A. & Çarkıt, M. (2019). “Nizamülmülk’ün Türk-İslam Yönetim Geleneğine Yaptığı Katkıları”, *Management And Political Sciences Review*, 2 /2, S.29-51.
- Usta, Y. (2020). *Gazzâlî’nin Siyaset Ve Toplum Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Üçhöyük, E.A. (2018) *Özyönetim Düşüncesi, Uygulamaları Ve Türkiye Denemesinin Kritiği*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Ünüvar, K. (2004). *Economic And Moral Organization Of The Ottoman Society In The Tanzimat Period: Sadık Rifat Pasa’s Ahlâk Risalesi*, Boğaziçi Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi.
- Meriç, Ü. (1992). *Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yorulmaz, H. (1996). *Divan Edebiyatında Nabi Ekolü*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yücel, Y. (1988). *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara: TTK. Yayınları 1988.
- Zorlu, Y. (2024). *Sadık Rifat Paşa -Mütefekkir Devlet Adamı-*, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları.
- Zorlu, Y. (2004). *Mütercim Ahmed Asım’ın Osmanlı Toplumuna ve Yenileşmeye Bakışı*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.

Alanlararası Törelî İlmî Çalışmalar - I

Editörler

Özgür ÇARK & Nuh UÇGAN

Önce töre vardı. Ve o töre, bir sözdü: *Kün / Ol...*

Allâh töreyi yarattı, töre kitâbını yazdı ve töreyi Âdem'e öğretti...

Töreye uyana, töreyi koruyana ve törelî kalana *Türk* dendi...

Bu düstûru kılavuz edinerek o söze mazhar olmaya çalışanlara ise *Törelî* dendi...

Allâh indinde din İslâm olup, ilk peygamberden son peygambere ve günümüze kadar devam eden İslâm dininde peygamberlerin gönderildikleri farklı toplumların durum ve yaşamına uygun kural ve düzenlemeler olmakla birlikte akaid ahkamı, yani iman esasları ise sabittir. Bu tevhidi ahkâmın bozulması ve tahrif edilmesi neticesinde Hz. Allâh yeniden tevhidi akideyi tahkim ve tanzim etmek için insanlığa uyarıcılar, töre yazıcılar ve rol model olacak peygamberler göndermiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere töreyi, ilk insandan bugüne kadar gelen fitrî yasalar bütününe şamil kabul edebiliriz.

Dinler tahrif olabilir, devletler yıkılabilir ama töre devamlıdır. Her daimdir, hep kaimdir...

Töre ve töreliler iki asırdır Batı medeniyeti ile tanımlanan “pozitivizm dini” ve “o dinin müntesibi” tüm müessese ve kurumların işbirliği ile ifsat edilmeye, örtülmeye, en hafif ifadesiyle gölgede bırakılmaya çalışılmaktadır.

Bunda da kısmen başarılı olduğu ifade edilebilir. Kısmen diyoruz çünkü hak ve hakikatin mutlaka ortaya çıkmak ve tecelli etmek gibi de bir fitratı vardır. Çünkü batıl hak karşısında zail olmaya mecbur ve memurdur.

İşte bu kitap ve bu kitap içerisinde buluşan törelî anlayışa sahip yazarların nihai amaçlarından biri de iki asırdır üstü örtülmeye, kamufle edilmeye çalışılan törenin yeniden hatırlanması, hatırlatılması ve inkişafıdır.

Derdimiz, son iki asırda emperyalist taarruzlar ile ifsat edilmeye ve unutturulmaya çalışılan, insanı merkeze alarak; akli, malı, nesli, dini ve canı muhafaza eden yani fitrata uygun olan bir ilmî anlayışın yeniden hatırlanması ve hatırlatılmasıdır.