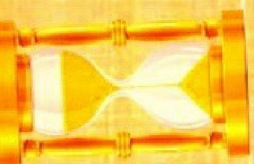


# UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY



# UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

(An International Peer-Reviewed Journal / Uluslararası Hakemli Dergi)

**E-ISSN: 2548-0952**

*Volume: II, Issue: III, 2017*

Sayı: II, Cilt: III, 2017

## ***Editor-in-Chief***

Dr. İsmail ŞİMŞEK

## ***Associate Editor***

Dr. İsmail YILMAZ

## ***Advisory Board / Danışma Kurulu***

Dr. Abdelrahim SAD ALDIN

Dr. Abdullah HAROUNA

Dr. Abdullah M. Nuri Al DERSAWİ

Dr. Adem BİLEN

Dr. Azad Said SUMO

Dr. Hadi SAĞLAM

Dr. Hasan AKKANAT

Dr. İbrahim TAHA

Dr. İsmail ŞİMŞEK

Dr. İsmail YILMAZ

Dr. Kemal POLAT

Dr. Mehmet DAĞ

Dr. M. Şevki AYDIN

Dr. Mustafa SAFA

Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Dr. Sabri ERTURHAN

Dr. Said Al QURANİ

Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Dr. Vahdettin BAŞCI

Dr. Vahit CELAL

*Universal Journal of Theology (UJTE)* is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

*Correspondence Address / Yazışma Adresi*

Universal Journal of Theology

**E-ISSN: 2548-0952**

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

[universalteoloji@gmail.com](mailto:universalteoloji@gmail.com)

## **Editorial Board/Yayın Kurulu**

- Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University / Egypt  
Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University / KSA  
Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal University / KSA  
Dr. Abdülcebbbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey  
Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey  
Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moskow State Enstitu of  
International Relation /Russia  
Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey  
Dr. Adem Bilen – İstanbul University / Turkey  
Dr. Azad Said Sumo – Duhok University / Iraq  
Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University / Turkey  
Dr. Ahmet Koç- Marmara University / Turkey  
Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey  
Dr. Fazlı Polat-Atatürk University / Turkey  
Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology,  
Uzbek Academy of Sciences / Uzbekistan  
Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University / Turkey  
Dr. Hanifi Palabıyık- Atatürk University / Turkey  
Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey  
Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey  
Dr. Hüseyin Certel- Süleyman Demirel Üniuersity/Turkey  
Dr. İbrahim Taha – Al Baha University / KSA  
Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey  
Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey  
Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University / Turkey  
Dr. Kemal Polat – Amasya University / Turkey  
Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University / Turkey  
Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey  
Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey  
Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey  
Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey  
Dr. Muhammed Şakir Muhammet Salih – Selahattin University / Iraq  
Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University / Turkey  
Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey  
Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey  
Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey  
Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University / Turkey  
Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University / Egypt  
Dr. Samagan Myrzaibraimov- Oş Devlet University / Kyrgyzstan  
Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen University /Turkey  
Dr. Şuayıp Özdemir- Amasya University / Turkey  
Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University / Turkey  
Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan  
Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey  
Dr. Vahit Celal – Bartın University / Turkey  
Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey  
Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

*The Reviewers of This Issue / Bu Sayının Hakemleri*

Prof. Dr. Adem YERİNDE  
Prof. Dr. Kemal POLAT  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ  
Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK  
Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ  
Doç. Dr. Abdulkerim SEBER  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL  
Yrd. Doç. Dr. İrfan KAYA  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTIN  
Dr. İsmail YILMAZ

## CONTENTS/ İÇİNDEKİLER

Tecvîd Kelimesinin Semantik Analizi <b>(Semantics Analysi of Tajwid Word)</b>	<i>İbrahim TETİK</i>	179-197
Toplumsal Gelişmenin ve İlerlemenin Önündeki Engel: Atalar Kültü veya Paternalizm <b>(Social Development and Progress Before Barrier: Grandfathers Culture or Paternalism)</b>	<i>Musa TURŞAK</i>	198-206
Nietzsche'nin Sosyolojisi <b>(Nietzsche's Sociology)</b>	<i>Nesibe ŞAHİN</i>	207-226
Müslüman Toplumun Materyalist Toplumla İlişkileri <b>(Relationship between Muslim Communities Materialist Society)</b>	<i>Mustafa SAFA</i>	227-234



## TECVÎD KELİMESİNİN SEMANTİK ANALİZİ

### SEMANTICS ANALYSIS OF TAJWID WORD

İbrahim TETİK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Tefsir Anabilim Dalı  
Ağrı-Türkiye  
[tetik\\_ibrahim@hotmail.com](mailto:tetik_ibrahim@hotmail.com)

**Atf gösterme:** Tetik, İ. (2017). Tecvîd Kelimesinin Semantik Analizi, *Universal Journal of Theology* 2 (3), 179-197.

Geliş Tarihi:  
23 Temmuz 2017  
Değerlendirme Tarihi:  
25 Temmuz 2017  
Kabul Tarihi:  
25 Eylül 2017

© 2017 UJTE  
E-ISSN: 2548-0952  
Tüm hakları saklıdır.

**Öz:** Kur'ân'ın inzâlinin Kureyş lehçesinin fonetik özellikleriyle gerçekleşmesi, ilintili olarak Kur'ân'ın tecvitle indirildiği hükmünün benimsenmesini sağlamıştır. Tecvîdin bilimsel bir statü kazanması, dönemin oluşturduğu statükoya binaen müteakip dönemlere denk gelse de, gerek Hz. Peygamber gerekse sahabe tarafından Arap dilinin ses özelliklerinin Kur'ân'da tatbik edilmesiyle, tecvîd faaliyetlerinin çok daha öncelere dayandığı genel bir kabuldür. Burada tam da sorgulanması gereken şunlar olmalıdır: Hz. Peygamber dönemine dayandırılan tecvîd, kavramsal olarak o zaman diliminde neye tekabül etmektedir? O dönemde tecvîd denilen kavramın varlığı ya da yokluğundan hareketle Peygamberimiz döneminde tecvîd uygulanmıştır ya da uygulanmamıştır diyebilir miyiz? Tecvidin ilk dönemlerde var olduğunu savunma amacına hizmet eden ve Kur'ân'ı sahih ölçülere göre okumayı ifade eden tecvîd kelimesinin geçtiği rivayetler, hüccet olarak değerlendirilebilir mi? Araştırmamızda bu sorulara cevap aramaya, nihayetinde tecvîdin kavramsal bütünlüğünü nasıl elde ettiğini ve tarihsel süreç içerisinde mevcut anlamında bir değişimin meydana gelip gelmediğini sorgulamaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** *Tecvîd, kavram, analiz, tarih.*

**Abstract:** The revelation of Quran with the phonetic features of Quraysh dialect causes to adopt the verdict that the Quran was revealed with tajweed. Although, tajweed's gaining a scientific status coincided with the following periods of status-quo, it is a general acknowledgement that the tajweed activities stem from much earlier with the practices of phonetic characteristics of Arabic language both by Prophet Muhammed (pbuh) and by his companions. What needs to be questioned here should exactly be: What does tajweed, which is based on the period of the Prophet, conceptually correspond to at that time? With reference to absence or presence of the concept called tajweed at that time, can we say that tajweed was applied or not applied during the period of our Prophet? Such narrations as to advocate tajweed was existed in the early periods, and in which the word tajweed -reciting Quran according to authentic measures- was used can be considered as a credential? In this research, we have tried to find answers to these questions and ultimately, how tajweed obtain the conceptual integrity and we try to question whether a change in the current meaning has occurred in the historical process.

**Keywords:** *Tajweed, semantics, analysis, history.*

## 1. GİRİŞ

Aslında bu rivâyetin Zerkeşî'nin de ifade ettiği üzere Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiğini öğütleyen kaide ve usullerle bir ilgisi olmayıp hamûs, aşûr ve sure isimleri vb. fazlalıklardan Kur'ân'ı arındırmakla alakalıdır.<sup>1</sup> Bu rivâyet, klasik dönem kaynaklarına dayanan bir isnâd ile uzunca bir müddet جَرَدُوا şeklinde nakledile gelmiş<sup>2</sup> daha sonrasında ise bir harfte ihtilafa düşülmüş ve yanlış yazılmıştır. Peki, bu rivayet hangi dönemde Kur'ân okumayla bağdaştırılır tarzda kullanılmaya başlanmıştır? Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kurtûbî'ye gelinceye kadar fiil جَرَدُوا olarak gelmekte ve hiçbir kaynakta bu fiil kıraate iliştilmemektedir. Kurtûbî ise rivayeti hem جَرَدُوا emri ile aktarmakta hem de Kur'ân'ı okumayla alakalı bir hüviyete bürümektedir. İlgili ifadeler eser içerisinde aynen şu şekilde yer almaktadır:

”قال عبد الله ابن مسعود: جَرَدُوا الْقُرْآنَ وَزَيَّنُوهُ بِأَحْسَنِ الْأَصْوَاتِ، وَأَعْرَبُوهُ فَإِنَّهُ عَرَبِيٌّ، وَاللَّهُ يُحِبُّ أَنْ يُعْرَبَ بِهِ،<sup>3</sup>

Kurtûbî'nin eserinde, ifadelerin anlaşıldığı kadarıyla bu aktarımı alelade bir yazım yanlışlığı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira kendisi fiili bizzat bağlamından koparmış ve tamamen başka alana hasretmiştir. Kendinden sonra gelen müellifler de bu rivayeti hiçbir sorgulama eylemine girişmeden olduğu gibi kabul etme temayülünde bulunmuşlardır.<sup>4</sup>

Bu bağlamda tecvîd ilminin kendisine atfedildiği diğer bir sahâbe de Hz. Ali olup, kendisine tertîl ayetinin anlamı sorulduğunda, “*Tertîl; harfleri tecvitli okumak ve vakıfları bilmektir*” şeklinde verdiği cevap, birçok tecvîd kitabının olmazsa olmaz rivâyeti haline gelmiştir. İlk dönem kaynakları içerisinde Hz. Ali'nin tecvîd kelimesini kullandığına dair senetli bir şekilde yer verilen herhangi bir rivâyet mevcut olmayıp sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve senedine de yer verilmeyen bu haber genel kabul görmüş ve tecvîd kitaplarının hemen hemen tümünde yer etmeye başlamıştır. Genellikle Hz. Ali tarafından ifade edildiği kabul edilen sözlerin içerik olarak incelenmesi tecvîd ilmi için delil kabul edilip edilmemesinde kilit rolü üstlenecektir. Tecvîd ilminin ıstılâhî anlamıyla ortaya çıkışı sahâbe dönemi bir yana yaklaşık olarak III. Yüzyılın sonuna, ıstılâhî anlamıyla şöhret bulması ve aktif bir kullanım ağına sahip olması IV. yüzyıl ve sonrasında rastlamaktadır. Üstelik bahse konu olan rivâyetin içerisinde geçen tecvîd kavramının terim olarak sahâbe döneminde meydana gelmesini gerektirecek şartlar olgunlaşmamıştır. Orijinal Arap telaffuzu henüz bozulmaya yüz tutmamış, Kur'ân, vahyin güvencesi konumundaki Hz. Peygamber tarafından ayette buyrulduğu üzere tertîl üzere okunmakta, lahn olgusu henüz ilim boyutuna varabilecek bir dolgunlukla incelenmeyi gerektirmemektedir. Dolayısıyla tecvîd kavramının ıstılâhî anlamıyla kullanılma gereksinimi bulunmamaktadır. Şayet ilmi kapasitesiyle sahâbe arasında otorite konumuna erişmiş Hz. Ali tarafından ıstılâhî anlamı bir yana herhangi bir şekilde tecvîd kelimesi kullanılmış olsaydı rivâyet, tereddüde mahal vermeden hemen ilk dönem kaynakları arasında yerini alır ve sonraki dönemlerde alanla ilgili eser telif eden müelliflerin tarif tercihlerinde

<sup>1</sup> Zerkeşî ilgili rivayet içerisinde geçen "جَرَدُوا الْقُرْآنَ" ifadelerinin iki anlama gelme ihtimalinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisinin, Kur'ân tilavetine Kur'ân'dan olmayan hiçbir şeyin dâhil edilmemesi gerektiği; ikincisinin ise, Kur'ân hattının nokta ve ta'sîr gibi fazlalıklardan arındırılması gerekliliğidir. Sonrasında ise kendisinin benimsediği görüşün ikincisi olduğu bilgisini aktarmaktadır. (Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 479.)

<sup>2</sup> Örnekler için bkz.: İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, II, 239, (Hadis No: 8547); Ebû Ubeyde, el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Heravî, *Ğaribu'l-Hadis*, Matbaatu Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmânî, Haydarabat 1384/1964, IV, 46, 47, 48, 49; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 392; Ebû Bekr b. Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b Muhammed b. Beşâr, *Kitâbu İdâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Tah.: Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan), Matbuâtu Me'cemi'l-Lügati'l-Arabiyye, Dimeşk 1971, I, 16; Dâni, Osmân b. Saîd b. Osman b. Ömer Ebû 'Amr, *el-Muhkem fi Nukati'l-Mesâhif* (Tah.: İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1407, s. 10-11.

<sup>3</sup> Kurtûbî, *el-Câmi*, I, 23.

<sup>4</sup> Örnekler için bkz.: İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, 161; en-Nuveyrî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr* (Tah.: Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Ba'slûm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009, I, 248; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), el-Hey'etu'l-Mırsiyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitâb, Kâhire 1394/1974, I, 346; İbnu'l-Mulkîn, Sirâcu'd-Dîn Ebû Hafs Ömer b. 'Ali b. Ahmed, *et-Tavâhî li Şerhi'l-Câmi's-Sahih* (Tah.: Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmiyyi ve Tahkiki't-Turâsi), Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 1429/2008, XXIV, 118; el-Hindî, *Kenzu'l-'Ummâl*, II, 345; Muhammed Alî el-Hasan, *el-Menâr fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Tahdim: Muhammed 'Accâc el-Hatîb), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2000, 313; Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah, *Câmi'u Beyâni'l-'İlmi ve Fadlihî* (Tah.: Ebû Abdurrahmân Fevvâz Ahmed Zemrelî), Müessesetü'r-Reyyân (Dâru İbni Hazm), yy. 1424/2003, II, 239; Hasan Muhammed Eyyûb, *El-hadis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, Dâru's-Selâm, İskenderiyye 1425/2004, s. 73; Muhammed Ahmed Mu'abbed, *Nefehâtu min 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1426/2005, s. 62.

olduğu gibi ilk sıraya yerleşirdi. Hâlbuki böyle önemli bir rivâyet nedense ilk dönem kaynaklarında revaç bulmak bir yana asırlarca hiç kullanılmamış ve ilk defa Hüzeli vasıtasıyla rivâyete nereden eriştiği bilgisine yer verilmeksizin külliyata dâhil edilmiş<sup>5</sup>, sonrasında Semerkandî<sup>6</sup> ve İbn Cezerî<sup>7</sup> ile ufak tefek değişikliklerle şöhret bulmuştur.<sup>8</sup> Ne var ki, rivâyetin Hz. Ali'ye bağlılığında ve bağlayıcılığında bir problemin olmadığı varsayımıyla hareket ettiğimizde; henüz ilmi hüviyete erişmemiş bir kelimeye fonksiyon yükleme ve ortada olmayan bir disiplini işlevsel kılmaya yönelik sonuçlar ortaya çıkmaktadır ki bu tablo tarihsel gerçeklikle bağdaşmamakta ve tarih yanlılığı meydana getirmektedir.

Son dönem araştırmacılarından ed-Düserî (h. 1389) bu rivâyetin kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu, munkatı' bir haber<sup>9</sup> olduğu için kendisiyle delil getirmek mümkün olmamaktadır. Düserî'ye göre haberin mevsûl<sup>10</sup> olması durumunda da aynı şekilde hüccet olması sözü konusu olamaz. Çünkü Allah bu ümmet için Peygamberimizin dışında, vasfı ne olursa olsun, kimseye ittiba etmeyi zorunlu kılmamıştır.<sup>11</sup> Gerek Düserî'nin görüşünün gerekse onu destekleyici tarzda savunulabilecek düşüncelerin sırf tecvîd olgusuna sırt dönmek için bilimsel bir zemin aramayı anımsatacak davranışlardan müteşekkil olduğu muhakkaktır. Fakat bu görüş sahiplerinin kaçırıkları bir şey vardır, o da; tecvîdin gerekli olmasını sağlayan Hz. Ali ya da Abdullah b. Mes'ûd'dan konu bağlamında gelen rivâyetler değildir ki, bunları yok saydığımızda tecvîdi ortadan kaldırmanın meşruiyeti kendiliğinden ortaya çıksın. Sonraki bölümlerde detaylıca tartışacağımız üzere tecvîd pratik düzeyde sahâbeden çok daha önceleri vardır ve varlığını birkaç kişinin okuyuşuna borçlu da değildir. Hülâsa, bize göre tecvîd ilminin değerini referans olarak kabul edilen kişilerde değil, Kur'ân tarihi içerisinde meydana gelen problemlere getirdiği kökten ve kalıcı çözümlerde aramak gereklidir.

### 1.1.2. İlimlerin Teşekkülü Sonrasında Tecvîd Kelimesi

İlimlerin tedvîn edilmeye başlamasının hemen akabinde ıstılahlar yerli yerince oturmaya başlamıştır. İstılahlar bilginin öğrenilmesinde ve yeniden üretilmesinde aracı bilgi formları olduğundan, her ilmin kendine has bir kavram dünyasının şekillenmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu bilgiler ışığında; tecvîd ıstılahı, Kur'ân kıraatinin tashihihinin amaçlandığı ilim dalı olarak şöhrete kavuşmuşsa da hadis ilmi içerisinde de muhtelif anlamlara sahip bir ıstılah olarak belirlemektedir. İlk dönem hadis külliyatı içerisinde tecvîd kavramı, gerek senet zincirinde gerekse hadis metinlerinde herhangi bir hata ya da kopukluğun yaşanmadığı, hadisin diğerlerine nazaran anlamı en kapsamlı ve anlaşılır şekilde sunan, sika râvilerden oluşan senet zincirine sahip rivâyetlere yönelik bir nitelendirme olarak belirlemektedir.<sup>12</sup>

## 1.2. Terminolojik Kimliğine Eriştikten Sonra Tecvid

Çalışmamızın bu bölümünde ıstılahi anlama delalet edebilecek kullanımları ele alacak, sonrasında tecvîdin doğrudan ıstılahi olarak kullanıldığı ilk kullanımını değerlendirecek ve kavramın

<sup>5</sup> Hüzeli, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre İbn Muhammed b. Ukeyl, *El-Kâmil fi'l-Kirâati'l'Aşr ve'l-Erbe'ine'z-Zâide 'Aleyhâ*, (Tah.: Cemâl b. Es-Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib), Müessesetü Semâ, yy. 1428/2007, 93.

<sup>6</sup> Semerkandî'ye ait rivâyetin iki farklı varyantı için bkz. Semerkandî, *Ravhu'l-Murîd fi Şerhi 'ikdi'l-ferîd fi Nazmi't-Tecvid* (Tah.: İbrahim 'Avvâd), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Bağdat 1420/1999, 60; Semerkandî, *Ravhu'l-Murîd*, s. 212.

<sup>7</sup> İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *et-Temhîd fi İlmi't-Tecvid* (Tah.: Ğânim Kaddûri el-Hamed), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, 60; İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, 161.

<sup>8</sup> Asırlar boyunca dillerde deveren eden bir rivâyetin kritiği birkaç satıra sığdırılacak kadar kısa değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tetik, İbrahim, *Tecvîd İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2016, s. 35-40.

<sup>9</sup> "Nasıl olursa olsun, senesinde bir veya birkaç râvisi atlanmış, eksik olan hadistir." (Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, MÜİFV. Yay., İstanbul 2011, s. 209.)

<sup>10</sup> "İlk kaynağa, ait olduğu kimseye kesintisiz bir senetle ulaşan hadis." Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 183.

<sup>11</sup> Abdu'r-Rahmân b. Muhammed ed-Düserî, *el-Cevâbu'l-Mufîd fi'l-Farki Beyne't-Teğannî ve't-Tecvid* (Tlk.: Sa'ûd b. Abdullah el-Funîsân), Dâru İşbilya, Riyad 1419, s. 78-79.

<sup>12</sup> Bu anlama nasıl erişildiğiyle ilgili olarak bkz. Tetik, İbrahim, *Tecvîd İlmi*, s. 41-47.



oluşum döneminde tecvîd ile aynı anlama gelebilecek kelimelerin müellifler tarafından nasıl tercih edildiğini detaylandıracağız.

### 1.2.1. Kavramın Oluşum Dönemi

Tecvîd kelimesinin terminolojik ilk kullanımından önce aynı anlama delalet eden bazı kullanımlara rastlamaktayız. Hicrî II. yüzyıl içerisinde tecvîd kelimesinin şu şekilde bir varyantına şahit olmak mümkündür. Eyyûb es-Sahtiyânî'den (h.131) gelen rivâyette, “*Ebu'l-Kâsım Miksem'in (h. 101) küçük bir kitabı vardı. Mescitte Kur'an okuyordu. Dili dolaşa dolaşa kekeleyerek Kur'an'ı kıraat ediyordu. Kıraati iyi/mükemmel (لم يكن جيد القراءة) değildi*”<sup>13</sup> ifadeleri yer almaktadır. Klasik kaynaklarda bu yapıya benzer birçok kullanım olduğu görülmektedir.<sup>14</sup> Nihayet hicrî III. Yüzyıla geldiğimizde Muhammed b. Sahnûn (h. 256) kendi dönemindeki âlimlerin çabalarını vafeder tarzda şu bilgilere yer vermektedir: “*Kurrâ; harflerin düzeltilmesi, kıraatin tecvitli<sup>15</sup> icra edilmesi ve doğru bir şekilde elde edilmesi için -(kitabı anlamda) hükümlerini bilmese- de tüm çabasını sarfetmiştir.*”<sup>16</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili matbu eserler içerisinde doğrudan tecvîd kelimesinin ıstılahî anlamına yakın bir surette yer aldığı ilk rivâyet budur.<sup>17</sup> Muhammed b. Sahnûn'un koymuş olduğu “hükümlerini bilmese de” kaydı, o devirde tecvîd ilminin konumunu özet ve kapsayıcı olarak betimlemektedir. Kurrâ, tilavet temellerini tecvîd ilmi kaideleri yörüngesinde şekillendirmekte, edinmiş oldukları birikimi profesyonelce Kur'an kıraatine tatbik etmektedir. Bu çabalar kendini hem tilaveti elde etmede hem de Kur'an'la buluşan nesillere aktarımda, teknik bir ifadeyle, arz ve sema usulünde göstermektedir. Fakat uygulanagelen bu tecvîd kaidelerinin kitabi anlamda herhangi bir adı konulmuş değildir. Buradan hareketle bu döneme varıncaya dek henüz ıstılahî bir niteliğe sahip olmayan bu eylemler için birleştirici bir üst kimlik olarak “tecvîd” kavramını kullanmak mümkün gözükmemektedir. Fakat Muhammed b. Sahnûn'un bu kullanımı artık bu eylemleri kapsayıcı nitelikte bir kavram olan tecvîdin değer bulmaya başladığını göstermektedir.

Yukarıda zikredilen bilgilerden ortaya çıktığı kadarıyla, (ج و د) sülâsî kökünden türemiş kelimeler ikinci ve üçüncü yüzyılda dil ve din bilginleri tarafından bir şahsın kıraat özellikleri ve konuşmasını övmek, bu şahsı fesahatiyle vasıflandırmak ya da bu nitelendirmelerden yoksun olduğunu ifade etmek amacıyla çeşitli vesilelerle kullanılmıştır. Âlimlerin bu kelime köküne dayanarak جَدَّ fiilinin mastarı olan جَوْدَة ve جَوْدَ fiilinin mastarı olan تَجْوِيدٌ, sıfat konumunda olan جَيِّدٌ kelimesi olmak üzere birçok sigaya yer verdikleri görülür. Bu kalıplar içerisinde en fazla kullanıma جَيِّدٌ kelimesi sahip olmuştur. Hâlbuki beklenti bu ilme ad olmuş “tecvîd” kelimesinin daha yaygın olmasına yöneliktir. Buradan hareketle “tecvîd” mastarının henüz bu dönemde ıstılahî anımsatabilecek kullanımlara sahip olsa da henüz bilimsel statüyü çağrıştıracak düzeyde şöhret bulmadığı sonucuna varabiliriz. Buna rağmen kaynaklardan edindiğimiz bilgiler ışığında İbn Mücâhid'den önceki dönemde de “tecvîd” kelimesinin, tilaveti resmeder tarzda ıstılahî anlamına yakın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

<sup>13</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 463.

<sup>14</sup> Benzer kullanımlar için bkz. Bkz.: İbn Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ* (Nşr.: Gotthelf Bergsträsser), Mektebetu İbn-i Teymiyye, Kâhire 1351, II, 165; el-Mizzî, *Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yusuf, Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl* (Tah.: Beşşâr Avvâd Marûf), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400/1980, XXVI, 626; Zehebî, *Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* (Tah.: Şuayb Arnavûd'un gözetiminde muhakkikler topluluğu), Müessesetü'r-Risâle, yy. 1985/1405, VI, 312; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 463; XVIII, 475; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, XII, 249.

<sup>15</sup> Mevcut tercümemizi Dâru Sahnûn tarafından basılan ve Hâmid el-İlvîni tarafından aslen doktora çalışması olarak yedi farklı el yazması nüshanın biraya getirilmesiyle oluşturulan eserinden yapmayı tercih ettik. İbnü'l-Kayyim ve İbn 'Affân yayınevlerinin basımında ise dört farklı el yazması tetkik edilmiş kelime tecvîd yerine tahkîk şeklinde kendine yer bulmuştur. Hâmid el-İlvîni'nin hem bir akademisyen olması hem de daha fazla nüshayı elde ederek çalışmasını şekillendirmiş olmasını tercihe şayan olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca cümle içerisinde siyak-sibak açısından da kelimenin tahkîk yerine tecvîd şeklinde kullanılması daha tutarlı bir seçim olacaktır.

<sup>16</sup> *وقد أصرف القراء همتهم إلى تقويم الحروف، وتجويد القراءة وتصويب ضبطها، دون معرفة أحكامها* Hâmid 'İlvîni), Dâru Sahnûn, Tunus 2000, s. 384.

<sup>17</sup> Elbette bu bulgu nihai olmayıp her araştırmada olduğu gibi el yazması yeni eserlerin gün yüzüne çıkmasıyla ortaya çıkacak sonuç farlılık arz edebilecektir.

Istılâhî anlamıyla tevvîd kelimesinin yerleşmeye başladığı zaman dilimiyle tevvîd ilminde müstakil ilk eserin ortaya çıkış zamanı örtüşmektedir. İbn Cezerî biyografisine yer verdiği Muzâhim Mûsâ b. Ubeydullah b. Yahyâ el-Hâkânî el-Bağdâdî (h. 325) ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “*Bildiğim kadarıyla tevvîd ilminde ilk eser veren Hakânî olup kasidesi meşhurdur. Bu kasideyi hâfız Ebû Amr şerh etmiştir.*”<sup>18</sup> Dâni, Hâkânî’nin Kisâ’î’nin kıraatında imam olduğunu, Ahmed b. Nasr eş-Şizâî ve Muhammed b. Ahmed eş-Şenebûzî gibi birçok mâhir kişinin kendisinden kıraat okuduklarını bildirmektedir. Arapça’da derin bilgi sahibi, şair ve tevvîd âlimi olduğu da yer verdiği bilgiler arasındadır.<sup>19</sup> Hâkânî kıraat alanında imam olmasına ve devrin önemli isimlerinin kendisinden kıraat okumalarına rağmen kıraatten ayrı olarak daha sonra “tevvîd” adını alacak bir ilmin varlığına ihtiyaç duymuş ve bu ilme ait ilk eserin müellifi olarak tanınmasını sağlayan meşhur kasidesini yazmıştır. Elli bir beyitten oluşan ve tevvîd ilminin tüm konularına yer vermeyen bu kasidede Hâkânî’nin şiirle ne denli iç içe olduğunu ve Arap diline olan vukûfiyetini görmek mümkündür. Diğer birçok ilimdeki usulün aksine alanla ilgili ilk eseri şiir formatında yazarak dili daha canlı, daha güzel ve daha etkili hâle getirerek ona bir kimlik kazandırmış ve muhtemelen çok önemli olarak gördüğü tevvîd konularının ezberlenmesini kolaylaştırma amacı gütmüştür.

Hakânî’nin kasidesi tevvîd ilminde günümüze ulaşan müstakil ilk eser olmakla birlikte müellif eser içerisinde ne tevvîd kelimesini ne de bu kelimeye kelimenin müstaklârlarından dilsel bağlamda denk düşecek herhangi bir lafız kullanmış, bunun yerine حسن ve türevlerini tercih etmiştir. Beşinci beytin başındaki أحسن أداء القرآن ve on yedinci beytin başındaki حسن الأداء فقد قلت في قصيدة mısralarından tevvîdin yerine bu kelimeleri kullandığını söylemek mümkündür. Hâkânî’nin kullanım bağlamından anlaşıldığı kadarıyla حسن kelimesi ve türevleriyle yansıtmaya çalıştığı anlamla tevvîd kelimesinin anlam içeriği benzerlik göstermektedir. Kendisinin o dönemde tevvîd kelimesini kullanmamış olması henüz bu kelimenin ıstılâhî anlamıyla meşhur olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte kaside içerisinde böyle bir kelimenin kullanılmaması bu dönem literatüründe hiç bulunmadığı anlamına da gelmemektedir. Gerek aynı dönem içerisinde yaşamış İbn Mücahid’in gerekse ondan öncesindeki müelliflerin bu kelimeye eserlerinde yer verdiğini daha önce ifade etmiştik. Peki, şiirsel bir dille yazılmış olmasına rağmen ilk olması hasebiyle ilmi camiada kayda değer bir etki uyandıran Hâkânî’nin eserinde kullandığı hüsn kelimesi yerine niçin tevvîd kullanılmış, sonraki süreçte benimsenip bu ilmin adı haline gelmiştir? Zira beklenti bu ilim dalında telif edilen ilk çalışmalarda yer verilen kavramların özümsemiş literatüre geçmesidir ki, vakıa bu beklentilerin tersi istikamette cereyan etmiştir. Bu soruya verilecek cevabın İbn Mücahid’in otoritesinde ve ilmi kimliğine erişme serüveninde saklı olduğunu düşünmekteyiz.

Dördüncü yüzyıla gelindiğinde tevvîd ilmi alanındaki eser bazında ilk atılımların gün yüzüne çıktığını görmekteyiz. Aynı zamanda çeşitli kitaplar arasında “tevvîd” kelimesinin ıstılâhî anlamına yakın kullanımlar devam etmektedir. Döneme Ebû Bekr Şezâî’nin (h. 373) kıraat ilminde zamanın imamı kabul edilen hocası İbn Mücahid’ten yaptığı rivâyet damga vurmaktadır.<sup>20</sup> Bu rivâyete eserinde yer veren Dâni; İbn Mücahid’ten lahn çeşitlerini anlattığı bölüm içerisinde önce kendisine kadar devam edegelen senet zincirini nakletmiş daha sonra da kelimenin geçtiği rivâyete yer vermiştir: “*İbn Mücahid’i şöyle derken işittim: Kur’ân’ı lahn ile okumak celî ve hafî olmak üzere iki çeşittir. Lahn-ı celî irapta yapılan hataları kapsamaktayken, lahn-ı hafî tevvitli okumaya çalışırken harflerin hakkını vermemektir.*”<sup>21</sup> Tevvîd kelimesine bu dönem içerisinde lahn konusundan bahsedildiği bölümlerde rastlanması tevvîdin aslında lahnin oluşturduğu tahripkâr yapılmaya bir cevap olarak neşet ettiği fikrini güçlendirmektedir. İbn Mücahid’in bu kullanımı tevvîd kavramının

<sup>18</sup> İbnu’l-Cezerî, *Ğayetu’n-Nihâye*, II, 321.

<sup>19</sup> Bkz. İbnu’l-Cezerî, *Ğayetu’n-Nihâye*, II, 321.

<sup>20</sup> İbn Mücahid’in meşhur Kitâbu’s-Seb’a fi’l-Kırâatı adlı eseri içerisinde ne tevvîd kelimesi ve ne de bununla ilintili herhangi bir ibare bulunmaktadır. Müellif eseri içerisinde tilavetin vasfını tayin edici olarak “tevvîd” yerine “itkân” kelimesini tercih etmiştir. (İbn Mücahid, *Kitâbu’s-Seb’a*, I, 70.)

<sup>21</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 116, İbn Sivâr, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. ‘Ubeydullah b. ‘Ömer, *el-Müstenîr fi’l-Kırâati’l-‘Aşr* (Tah.: ‘Ammâr Emîn ed-Dedev), Dârü’l-Buhûsi li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâi’t-Türâsi, Dubâi 2005, I, 180.

tam olarak lahn-ı hafî kavramının karşısında yer aldığını, telaffuz özelliklerinde bu tür hatalara mahal vermemek için tecvîd ilmine ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

İlmi olgunluğuna ilaveten arkasına devlet desteğini de alan ve alanında zamanındaki en yetkin kişi olduğunu muhaliflerine siyasi yaptırımlarla da ispatlayan, kıraat ilmindeki etkinliği bu ilmin tarihinde bıraktığı izlerden anlaşılan böyle bir şahsiyetin<sup>22</sup> tilavetin niteliğine yönelik değerlendirmeleri ve kavram atamaları değer bulmuş, sonuçta Kur'ân tilavetinin vasfını tayin etmede İbn Mücâhid tarafından benimsenen "tecvîd" kelimesi kabul görmüş sonrasında ıstılahî anlamıyla kullanılır hale gelmiştir. Öyle ki kavramın kökünden türeyen birçok kelimenin Kur'ân tilavetiyle ilişkilendirilerek literatüre geçmesine bunun da ötesinde kavramı doğrudan ilk defa kendisi kullanmamasına rağmen kelime kendisiyle değer bulmuş ve ilmi bir statüye erişmiş, asırlarca Kur'ân tilavetinin telaffuz boyutuna eğilen ilmin adı haline gelmiştir. İbn Mücâhid bu dönem içerisinde konuları kıraat ilminden bir parça olarak görülen tecvîd kavramı üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Artık, Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere lügat anlamıyla çeşitli alanlarda değişik anlam içeriklerine rastlayabileceğimiz bu kelime semantik doygunluğuna erişme noktasında önemli bir mesafe katetmiş, Kur'ân kıraatiyle özdeşleşmiştir. Sonraki süreçte bu ilim belirli bir düzene oturmaya, kurumlaşmaya ve gelenekleşmeye doğru yelken açacak, kendi tahtına oturacaktır. İbn Mücâhid gibi bir şahsiyetin tecvîd kavramını literatüre kazandırmasının ardından bunun yerine benzerlerinin getirilmesine yönelik her girişim cesaret isteyen ve yine aynı ilmi kimliğe haiz kişiler tarafından gerçekleştirilebilecek eylemlerdir ki tecvîd ilmi tarihinde bu tür çabaların başarısızlıkla sonuçlandığı açıkça görülmektedir. İstılahlaşma sürecinde çeşitli vesilelerle Kur'ân kıraatini tanımlamaya yönelik olarak kullanıldığına tanıklık ettiğimiz tezyîn, tahkîk ve tahbîr; bunların da ötesinde tecvîd ilminin elimize ulaşan ilk eseri sayılan Kasîdetü'l-Hâkânî'de kullanılan kavramlar dahi bu ilmin ıstılahî kullanımında kabul görmemiş tecvîd kelimesinin yanında gölgede kalmışlardır.

### 1.2.2. Kavramın Gelişim Dönemi ve Yaygınlaşması

Kavramın tecvîd teliflerinde fonetik birikimi yansıtacak kapsamla sunulmasında, gelişim döneminin ciddi etkileri bulunmaktadır. Bu dönemde muhtelif şahıslar tarafından kavram çeşitli vesilelerle kullanılmış ve ilk tanım denemesi yapılmıştır. Araştırmamızın bu bölümünde sürecin nasıl işlediğiyle ilgili kullanımları ve bunların kavrama yansımalarını incelemeye çalışacağız.

Tecvîd kavramını İbn Mücâhid'ten sonra öğrencisi Ebû Bekr eş-Şezâî'nin (h. 373) kullandığını görmekteyiz. Fesahatiyle meşhur Âsım b. Ebî'n-Necûd'un telaffuz özelliklerini anlattığı bölümde şu ifadelerle yer vermiştir: "*Âsım, güzel bir ses ve tecvitli bir okumayla nitelendirilebilecek bir şahsiyetti.*"<sup>23</sup> Başka bir bölümde ise "*Tahkikte aşırıya kaçmak, okuyuşu tecvitli olmaktan çıkararak eleştirilen, ayıplı bir hale getirir.*"<sup>24</sup> Ebû Bekr Şezâî'nin bu rivayetlerde tecvîd kelimesini Kur'ân, kıraat, harf gibi tamlamalardan soyutlayarak yalnız başına bir birikimi temsil edercesine kullandığı görülmektedir. Tecvîd, bu kullanımdan anlaşıldığı kadarıyla artık bir yekûnu temsil etme sürecine girmeye başlamıştır. Müellifin hocası İbn Mücâhid'den edindiği sözlük birikimini yansıtmaya yönelik teşebbüsleri kelimenin aktif hale getirilmesine önyak olmuş, belirli bir dönem sekteye uğramış kırılğan yapının canlanmasını sağlamıştır. Önceki bölümde de belirttiğimiz üzere İbn Mücâhid'in kavramı fonetik birikimi karşılıcasına kullanıp kullanmadığı meçhuldür. Buna rağmen Ebû Bekr Şezâî'nin tasarrufu kelimeye hem anlamsal bir dolgunluk kazandırmış hem de aktif bir kullanım sahası açmıştır. Bu girişim tecvîd'in sonraki dönem müellifleri nezdinde kavram tercihlerinde ilk sıraya oturmasını sağlamıştır.

<sup>22</sup> İbn Mücâhid'in kıraat ilminde meydana getirdiği etki için bkz. Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 283 vd.; *İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2006, cilt: X, sayı: 27, s. 81-104.

<sup>23</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 93.

<sup>24</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 90.

V. yüzyılın ilk dönemlerinde Ebû Bekr eş-Şezâî'nin iki talebesinden biri olan Ebu'l-Fadl Hüzâî'nin (h. 408) bilinçli bir şekilde ilk tanım denemesinde bulunduğunu, Sa'îdî'nin (h. 410) ise tecvîd lafzını bu tanım doğrultusunda kullandığını görmekteyiz. Tecvîd ilminin ilk tanımı olması hasebiyle Hüzâî'nin orijinal ifadelerini olduğu gibi aktarmak yerinde olacaktır:

اعلم ان التجويد حلية التلاوة وزينة القراءة، وهو إعطاء الحروف حقوقها وترتيبها مراتبها، وردُّ الحرف من حروف المعجم إلى مخرجه وأصله، وإحاقه بنظيره وشكِّله، وإشباع لفظه ولفظ النطق به؛ لأنه متى ما كان بغير ما حكيت من وصفه زال عن تأليفه ورصفه

“Tecvîd, tilavetin süsü, kıraatin ziynetidir. O; harflerin hakkını vermek, mertebelerini düzenlemek<sup>25</sup> ve sözlük harflerinden her bir harfi mahrecinden/aslından çıkarmak, benzerleriyle birleştirmek, telaffuz özelliklerini doygunlaştırmaktır. Çünkü ne zaman ki anlatmış olduğum bu vasıfların dışına çıkılırsa yapı, ahenk bozulmuş olur.”<sup>26</sup>

Ummânî'nin eserinde yer bulup, Hüzâî'nin tecvîd tarihine adını altın harflerle yazdırmasına sebep olan bu tanımın genel hatlarıyla şu niteliklere sahip olduğunu görmekteyiz:

1. Kendisinden önce bu kelimeyi kullanan müellifler herhangi bir içerik, işlev ve konum tartışmasına girmeden sadece kelimeye değinmekte iken Hüzâî, tecvîdin tilavetin bir niteliği olduğunu belirtmiştir. Bu niteliği şekillendiren temel parametreler olarak beliren, “tilavetin süsü, kıraatin ziyneti” “harflerin hakkını vermek”, “mertebelerini düzenlemek”, “her bir harfi mahrecinden çıkarmak” ifadeleri sonraki dönem tanımlarında anahtar kelimeler olma fonksiyonunu icra edecektir.

2. Müellifimiz bu ilmin muhtevasına giren konulara özetle değinmiş, bu ilmin işlevsel kılınmadığı durumlarda meydana gelecek sonuca işaret etmiştir.

Bu tanım âlimler arasında ciddi bir yankı uyandırmış ve tecvîdin anlamından bahseden müelliflerin birçoğu bu tanıma, ufak değişiklikler yaparak telif ettikleri kitaplar içerisinde yer vermişlerdir.<sup>27</sup>

Dolayısıyla Hüzâî'ye tecvîdin ilk defa tanımını yaparak bu ilmi üne kavuşturan kişi olarak bakılmasının önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

Hicri dördüncü yüzyılın sonlarına geldiğimizde tecvîd külliyatı içerisinde tecvîd kavramını içeren herhangi bir kitap ismi ya da konu başlığına rastlamadığımızı belirtmiştik. Tecvîd telifleri için en mümbit dönem olarak nitelendirebileceğimiz V. yüzyılın başlarında vakıanın çehresi şekil değiştirmiş, Ummânî (h. 413<sup>28</sup>) عليه باب في التجويد والحث عليه adı altında ayrı bir başlık altında tecvîd kavramını ilk defa eseri içerisinde kullanarak çığır açan müellif olmuştur. Ummânî tarafından gerçekleştirilen bu atılımın tecvîd adını taşıyan müstakil kitapların telifine ön ayak olduğu şüphesizdir.

Beşinci yüzyıl tecvîd ilminde en büyük ve kalıcı değişimleri beraberinde getiren, birçok telifin verildiği tecvîdin adeta altın çağı olarak nitelendirilebilecek bir dönemdir. Dördüncü yüzyılın sonu ya da beşinci yüzyılın başında ortaya çıkan Sa'îdî'nin et-Tenbîh ale'l-Lahni'l-Celî ve'l-Lahni'l-Hafî adlı eserinden sonra tecvîd ilmi alanında iki büyük eser ilim dünyasına kazandırılmış oldu. Kavramsallaşma sürecinin asıl meyvelerini bulabileceğimiz bu iki eser Mekkî'nin (h. 437) “er-Ri'âye li Tecvîdi'l-Kirâati ve Tahkîk-i Lafzi't-Tilâve” ve Dâni'nin (h. 444) “et-Tahtîd fi'l-İtkân

<sup>25</sup> Her harfi mahrecinden çıkarmak, lâzımı ve ârizî sıfatlarını yerine getirmek demektir. Bu ifadeler, önceki değinilen hükümleri değişik lafızlarla tasdik etmek amacıyla getirilmiştir.

<sup>26</sup> Ummânî, *Kitâbu'l-Evset*, s. 72. Hüzâî'ye ait olduğu belirtilen benzer bir tanım için bkz. Enderâbî, *el-İdâh fi'l-Kirâat*, s. 344. (Eser matbu olmayıp Mektebe-i Şâmile programından dipnot verilmiştir.) Bu eserdeki tanımda baş tarafa “التجويد أفضل من الجؤهر، وأغز عند العلماء من الكيريت الأحمر” ilavesi bulunmaktadır.

<sup>27</sup> Örnekler için bkz.: Ummânî, *Kitâbu'l-Evset*, s. 72; Dâni, *Tahdîd*, s. 68; Hüzeli, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre İbn Muhammed b. Ukeyl, *El-Kâmil fi'l-Kirâati'l-'Aşri ve'l-Erbe'ine'z-Zâideti 'Aleyhâ*, (Tah.: Cemâl b. Es-Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib), Müessesetü Semâ, Irak 1428/2007, s. 93; İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, 163.

<sup>28</sup> Müellifin vefat tarihi tam olarak bilinmediğinden *Kitâbu'l-Evset fi'l-İlmi'l-Kirâat* adlı eserinin yazım tarihini esas aldık.

ve't-Tecvîd" adlı eserleridir. Bu iki eser Endülüs ilim dünyasının mümbit havasından teneffüs etmenin getirdiği bir olgunluk ve birikimle yazılmışlardır. Bizzat kitap isimlendirmesinde tecvîd kavramına yer veren ilk eser olmaları hasebiyle bu minval üzere bir telif geleneğinin oluşmasına öncülük etmeleri, buna ilaveten öncesinde küçük birer risale olma hüviyetine sahip tecvîd kitaplarına nazaran kapsamlı ve doyurucu bilgiler içermeleri asırlar boyunca değerinden hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar ulaşmalarını sağlamıştır. Bu denli üstün bir başarı yakalamış olmalarına rağmen Dâni ve Mekkî'nin eserlerinde tecvîd kelimesini ıstılâhî anlamında kullanırken tamamen kararlı olmadıkları ve tilavetin vasfını belirleyici tek kavram olarak benimsemedikleri görülmektedir. Müellifler tecvîd ıstılâhını sahih Arap telaffuzunun tüm aşamalarını resmedecek yegâne kavram olarak kullanmayı bunun yerine kimi zaman tahkîk kimi zaman da itkân kelimelerini tercih etmektedirler. Örneğin Mekkî'ye ait <sup>29</sup> تجويد الفاظه وتحقيق تلاوته<sup>30</sup>, تحقيق اللفظ وتجويده واعطائه حقه<sup>29</sup> şeklindeki ifadeler müellif tarafından tahkîk kelimesiyle tecvîd arasında herhangi bir anlam farkının gözetilmediğini ortaya koymaktadır. Aynı dönemde yaşayıp tecvîd ilmine damgasını vuran bir diğer müellif olarak beliren Dâni'de de durum pek farklı değildir. Tahkîk kavramının tertîl ile farkına yer verdiği bölümde öncelikli olarak tertîlin tefekkür etme ve hüküm çıkarma amacıyla yapıldığını vurgulamış, tahkîkin ise dili alıştırma, kaba saba okuyuşları yumuşatma, kıraati düzeltme, her harfin hakkını verme amacıyla uygulandığını belirterek<sup>31</sup> tahkîk ile tecvîdi ustaca bağdaştırmıştır. Gerek bu bölümde gerekse <sup>32</sup> علم الاتقان والتجويد<sup>33</sup> ve استعمال قراءة التحقيق وتعلم الاتقان والتجويد<sup>32</sup> ifadelerinde müellifin itkân ve tecvîd kelimelerini aynı anlamda kullandığına şahitlik etmekteyiz. Dolayısıyla hem Dâni hem de Mekkî'de tahkîk ve itkân kavramları doğrudan tecvîdi karşılamaktadır. Bu yaklaşım kitap içeriklerinde bolca görülmenin ötesinde kitap isimlendirmelerine dahi yansımıştır. Gerek kitabın muhtevastındaki kullanımları gerekse isimlendirmeleri analiz ettiğimizde tahkîk<sup>34</sup> ve itkân kelimelerini tecvîd kavramından ayırt edici bir nüansın bulunmadığını görmekteyiz.

Kavram karmaşasına kapı aralayacak kullanımları belirttikten sonra bir diğer problem olarak belirlenebilecek husus, kıraat-tecvîd ayrıştırılması ve bu olgulara yönelik yaklaşımlarda yaşanmaktadır. Mekkî'nin doğrudan tecvîd tanımlaması içerisinde yer almasa da eserinde kurrânın çoğu arasında ihtilafın yer almadığı hususları zikredeceğini belirtmesi, tecvîdi kıraat ilminden farklı olarak üzerinde ittifak edilen kurallar bütünü olarak benimsediği çıkarımını meydana getirmektedir. Ne var ki, tecvîd ilmini tamamen üzerinde ittifak edilen kaideler yekünü olarak tanıtmak birtakım sıkıntılar doğurmaktadır. Şöyle ki; tecvîd ilminde her zaman genel hükümlere yer verilmeyip harflerin mahreçlerinin sayısı ve mahallinde farklılıkların olması, sıfatların 14'ten başlayıp 44'e bazen daha fazlaya kadar çıktığının ifade edilmesi, خ ve غ harflerinin diğer tüm kıraatlerde izhâr harfiyken Ebû Ca'fer kıraatinde ihfâ harflerinden sayılması, ferî medlerin tahkîk, tedvir ve hadr usulüne göre çoğu imamda farklı oranlarda uzatılması, Hamza'nın birinci râvisi Halef'in و ve ى harfinden önce gelen sakin nûn ve tenvîni diğer imamlar ğunneli okumasına karşın ğunne sıfatını kaldırarak tam idğâm ile okuması, sâkin م harfinden sonra gelen ب harfinin izhâr ile okunacağına dair aralarında Mekkî b. Ebî Tâlib'in de bulunduğu bazı âlimler tarafından rivâyeti, Verş rivâyetinde ص , ط ve ظ harflerinden sonra gelen meftûh lâmin kalın okunması, sakin ى ve kesreli harften sonra gelen meftûh ve madmûm ر harflerinin her zaman ince okunması, zamirin çeşitli kıraatlere göre farklı uzatma hükümlerine tabi tutulması, medd-i lâzım'ın tüm okuyuş şekillerinde dört elif miktarı uzatılması bütün imamlarca kabul edilmişken İbn Cezerî'nin hadr ile iki elif miktarı uzatarak okuyanların da bulunduğunu belirtmesi türünden vb. sayamadığımız birçok fonetik farklılıklar ihtilaf oranının öyle birkaç istisnâ ile sınırlı kalmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Burada değindiğimiz hususlar, Âsım kıraatinin

<sup>29</sup> Ebû Muhammed Mekkî b. Tâlib el-Kaysiyyi, *er-Ri'âye li Tecvîdi'l-Kırâati ve Tahkiki Lafzi't-Tilâveti* (Tah.: Gânim Kaddûri el-Hamed), Dâru Ammâr, Amman 1996, s. 52.

<sup>30</sup> Mekkî, *er-Ri'âye*, s. 53.

<sup>31</sup> Dâni, Ebû Amr Osman b.Sa'îd, *et-Tahdîd*, (Tah.: Gânim Kaddûri el-Hamed), Dâru Ammar, Ummân 2000, s. 70.

<sup>32</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, s. 78.

<sup>33</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, s. 66.

<sup>34</sup> Kelime, hız mihraklı okuyuş şeklindeki anlamına sonraki dönemde erişmiştir.

Hafs rivâyetinin diğerlerinden farkını belirleyici mahiyetteki farklılıklardır. Bunların sırf Hafs'ın adı geçtiği için kıraat ilmi içerisinde değerlendirilmeye tabi tutulması gerektiği, tecvîd ile bir ilgisinin olmadığı tabi olarak dillendirilebilir. Fakat tecvîdin, sistematik bir olgu olarak belirli bir imamın ravisine isnat edilmesi gerektiğini savunduğumuz bu anlayış, kıraat-tecvîd ayrıştırmasının yapılmadığı anlamına gelmemelidir. Her imamın râvisinin diğerlerinden farklı okumalarını içeren bir ferşî farklılıklar yekûnu olduğu gibi kendine has bir de fonetik sistematiği bulunmaktadır. Sözelimi Âsım kıraatinin Hafs rivâyeti denildiğinde buradaki kıraat kelimesi salt okuma anlamına gelmekte Âsım'ın diğer kıraat imamlarından farklı okumalarını içerdiği gibi tecvîdi çevreleyen yönlerini de kapsamaktadır. Tecvîd ilmini belirli bir kârî ya da râviye dayandıran tanım ve kitap isimlendirmelerinin temel aldığı gerekçe de budur. Bu düşüncemizi şöyle bir örnekle detaylandırmak istiyoruz: Günümüzde yazılan tecvîd kitaplarının çoğu, aktif bir kullanım alanına sahip olması hasebiyle Âsım kıraatinin Hafs rivâyetine göre şekillenmiştir. Farzımuhal Verş rivâyeti ya da Ebû Cafer kıraatine göre Kur'ân okumak isteyen bir kişi Hafs rivâyetine dayalı olarak yazılmış bir tecvîd kitabında kendi kıraat (okuma) sistemi içerisinde şekillenen birçok fonetik unsuru görme imkânını bulamayacaktır. Sırf bu sebepten dolayı muhtelif imamların ravilerinin kıraatine dayalı olarak eserlerin kaleme alınma ihtiyacı doğmuştur. Bu da tecvîd ilminin tamamen genel geçer hükümlerden müteşekkil olduğu tezinin temellendirmesinin güç olduğunu ispatlamaktadır. Dolayısıyla tecvîd ilmine dair hükümlerin hepsinin genel geçer kaidelerden oluştuğuna hükmetmek istisna boyutunu aşan koskoca bir yekûnun varlığını göz ardı etme anlamına gelecektir. Öyleyse tecvîd ilminin tamamen ihtilaflardan arındırılmış, üzerinde ittifak edilen kaideler bütünü olduğu tezini biraz daha yumuşatarak, en azından tecvîd ilmindeki ihtilafların kıraat ilminden daha az olduğu şeklinde bir sonuca varmak bizce daha makul olacaktır.

Endülüs ilim dünyasının tecvîd ilmine kazandırdığı bir diğer çalışma Kurtubî'nin (h. 461) “el-Muvaddah fi't-Tecvîd” adlı eseridir. Müellifin eserinde tecvîd ilmi kapsamına dâhil edilen birçok konuyla ilgili önemli tespitleri bulunmakla birlikte kavram tanımı diğerlerinden biraz daha farklıdır. Tecvîd anlayışı belirli bir telaffuz sistemini karşılamaktan öte Kur'ân okuma usullerinden biri olarak değerlendirilmeye müsaittir. Buna göre, Kurtubî'de tecvîd kavramının Kur'ân'ın tecvîd kaideleri çerçevesinde hızlıca okunmasını ifade eden hadr usulünün bir üst mertebesi sayılan tedvire denk düşüğünü söylemek mümkündür.<sup>35</sup>

VI. yüzyılda tecvîd alanında eser telifinde herhangi bir inkıta yaşanmamakta, tecvîd külliyyatının neşet etmesine dair meydana gelen kültür, müellifler nezdinde daha da kökleşerek hâkimiyetini sürdürmeye devam etmektedir. Tecvîdin Kur'ân tilavetinde azamî baskınlığına karşın birtakım eserlerde müelliflerimizin gelgitler yaşadığını görmek mümkündür. Bu tür bir eğilimi İbnu'l-Bâziş'in (h. 540) yapmış olduğu tanımlarda müşahede etmek mümkündür. İbnu'l-Bâziş'in kullanımlarından hareketle kavramın muhtevasını belirlerken bir karmaşa içerisinde olduğunu sezinlemek mümkündür. Bunlardan birincisinde müellifimiz tecvîdi, “*harflerin mahreçlerini ve sıfatlarını yerine getirmek*”<sup>36</sup> şeklinde tanımlarken diğerinde Kurtubî'ye benzer şekilde Kur'ân okuma usullerinden biri olarak tanımlama eğilimindedir.<sup>37</sup> İbnu'l-Bâziş'in bu yaklaşımında önceki âlimleri taklit endişesinin hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Zira her iki tanım da kendine ait olmayıp önceki ulemâ tarafından yapılmış, müellifimiz bunlar arasından bir tercihte bulunma gereğini hissetmeden tanımları kimden aldığı bilgisine de değinmeksizin olduğu gibi aktarma çabası gütmüştür. Fakat bu tercih kavram gidişatını etkilemeyen istisnâ olarak değerlendirilmesi gereken bir tutumdur. Tecvîdin anlamsal bütünlüğü bu dönem içerisinde kendini iyiden iyiye hissettirmekte,

<sup>35</sup> Kavram kullanımı için bkz. el-Kurtubî, Abdulvehhâb b. Muhammed, *el-Muvaddah fi't-Tecvîd* (Tah.: Ğânîm Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammar, Amman 2000, s. 214.

<sup>36</sup> İbnu'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, *Kitâbu'l-İkna' fi'l-Kirâati's-Seb'* (Tah.: Abdulmecid Katâmîş), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1403, s. 552.

<sup>37</sup> İbnu'l-Bâziş, *Kitâbu'l-İkna'*, s. 560.

“tecvîd” denildiğinde ulemâ nezdinde soru işareti olarak değerlendirilebilecek herhangi bir unsur belirmemektedir.

Tecvîd ilminin toplum nezdinde Kur’ân kıraatinin ayrılmaz nesnelere biri haline geldiğinin en açık göstergelerinden biri de gelenekleştirdiğini gösteren kullanımlarının yer etmeye başlamasıdır. Bu cinsten bir kullanımı VI. Yüzyıl tecvîd müelliflerinden İbn Tahhân’da (h. 561) gözlemleyebilmek mümkündür. İbn Tahhan tecvîd kavramına adet, gelenek anlamına gelen sünnet kelimesini iliştiirmiştir. Bu kullanım kavramın artık bir gelenek haline geldiğinin en açık göstergesidir. Kendisi işmâmın öncelikli olarak tanımını yapmış, işmâm çeşitlerine değinmiş, akabinde işmâmda asıl olanın karşı tarafa sesi aksettirmeme olduğunu belirtmiştir. Herhangi bir kasıt olmaksızın ses duyuruluyorsa bunun ancak tecvîd sünnetini kendine rehber edinenin anlayacağı gizli bir illetten dolayı olduğunu belirtmiştir.<sup>38</sup> İbn Tahhan’ın kayda değer bu kullanımı dönemi resmetmede bizlere tercüman olmaktadır. Çevresel şartların da etkisiyle artık tecvîd kavramı gerek tavan gerekse tabanda Kur’ân tilavetiyle iştiğal eden kitlelerin görmezden gelemeyeceği bir obje haline gelmiştir. Kavramın teşekkülünü çevreleyen şartlar iyiden iyiye kendini hissettirmiştir ki, nadir kullanımlardan gelenek olarak değerlendirilebilecek bir boyuta terfi edilmiştir. Tecvîd, geçmişte olduğu gibi bu yaklaşımın dışına taşacak her türlü yönelişi bloke etme misyonu ile görevini emin adımlarla devam ettirmektedir. Bu noktada şunu da ifade etmeden geçmeyelim ki; tecvîdin gelenekleştirdiği sonucunu çıkarsamak için bu tür rivayetlerden destek alsak da, asıl belirleyici unsur, kavramın teliflerde genişçe kullanılmasıdır. Yoksa sadece bir rivayeti göz önünde bulundurarak kavramın gelenekleştirdiği sonucuna ulaşmak sağlıklı gözükmemektedir.

Hicrî VI. yüzyıla damgasını vuran en önemli eserlerden biri de Hemezânî’nin (h. 569) “*et-Temhîd fi’t-Tecvîd*” adlı eseridir. Hemezânî, tecvîd anlayışında kadim meslektaşlarının etkisinde kalsa da getirdiği tecvîd tanımı o döneme kadarki tanımlar içerisinde bu ilmin amacını en öz, karakter yapısını en belirleyici ifadelerle kalitesini hissettirmektedir. Hemezânî’nin bu tanım denemesi tecvîdin gayesini belirlemede nokta atışı olarak değerlendirilebileceğinden dolayı tecvîd tanım geleneğine yeni bir heyecan getirdiğini söylemek mümkündür. “*Kıraatin tecvitli olması ve süslenmesi; harfleri tashih etmek, yerli yerince telaffuz etmek, mahreçlerinden çıkarmak, mertebelerini düzenlemek, asıllarına döndürmek, benzerleriyle birleştirmektir. Bu hususları tatbik ederken ne kabih olacak şekilde ifrata kaçılmalı ne de telaffuz özelliklerini yok edecek şekilde noksanlık olmalı bilakis nezaket ve kolaylıkla, şiddet ve zorluktan kaçınacak bir yol izlenmelidir.*”<sup>39</sup> Hemezânî’ye ait bu ifadeler içerisinde en dikkat çeken tecvîd kavramına harflerin tashih görevini yüklemesidir. Öteden beri tüm âlimlerin telif niyetlerini özetleyen ve disipline eden bu ifadeler, yalnızca tecvîdin anlamını tayin etmeye yönelik olmayıp aynı zamanda bu ilmin fonksiyonunu öncesinde benzeri görülmemiş bir şekilde belirginleştirmektedir. Bu eylem, müellif tarafından da önemsenmiş olacak ki tecvîdi tanımlarken cümleye ilk olarak tashih kelimesini kullanarak başlamaktadır. Hemezânî’nin bu tespitlerinden de anlaşılacağı üzere “tecvîd” kavramı sadece sözlük anlamındaki “iyileştirme ve güzelleştirmeyi” kapsamamakta, durağan konumdaki kıraat melekesini daha iyi bir seviyeye ulaştırarak daha yeterli bir kıraat kapasitesi edinmeye hizmet etmenin yanında; harflerin telaffuzunda boy gösteren, yanlışları tashih etme gayesini de yüklenen çok boyutlu bir kavram olarak belirmektedir. Hatta ilk dönemlerden itibaren tecvîdin kullanıldığı bağlamları göz önünde bulundurduğumuzda tashih eyleminin daha da bir ön plana çıktığı görülmektedir. Sehavî nin de (h. 643), Hemezânî gibi dikkat uyandıran eylemi, kavramın kullanım bağlamı üzerinden tartışmaya girmesi ve kuralları uygularken gereksiz abartıların adına tecvîd denemeyeceği düşüncesini ileri sürmesidir. Kendisi, bu tür girişimlerin eğitim amacıyla dahi olmasının mazur görülmemeyeceğini vurgulamakta, tecvîd ilmini “*harflerin hakkını vermek, mahreçlerinden çıkarmak*”

<sup>38</sup> İbn Tahhân, *Mürşidu’l-Kârî ilâ Tahkiki Meâlimi’l-Mekârî* (Tah.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Mektebetu’s-Sahâbe, Şârika, Birleşik Arap Emirlikleri 2007, s. 75.

<sup>39</sup> El-Hemezânî, Ebu’l-A’lâ el-Hasen b. Ahmed, *et-Temhîd fi’t-Tecvîd* (Tah.: Ğânim Kaddûri el-Hamed), Dâru Ammâr, Ammân 2000, s. 62.

şeklinde özetlemektedir.<sup>40</sup> Sehâvî'nin ifadelerinden o dönemde tecvîd ilmine fonksiyonunun üzerinde gereksiz bir yük bindirildiği anlaşılmaktadır. Tecvîd, günümüzdeki kimi okumalarda da şahit olabileceği üzere bir aşırılık, olağan dışı bir eğilime geçit verme şeklinde bir işlev yüklenmemiştir. Bu tür okumaların yükünü tecvîdin sırtına yüklemek, bu ilmin üzerinden kaba-saba okuyuşları detaylandırmaya ve delillendirmeye çalışmak, var oluş amacıyla da örtüşmemektedir. Bu nedenle müellifin tepkisel bir irade ortaya koyması, nasıl bir kriter kullanarak var olan telaffuz özelliklerinin bu ilmin kendine özgü zeminine ilişitirilebileceğini tespiti çalışması manidardır. Bu çıkış aynı zamanda tecvîd fonksiyonunun ne olduğuna yönelik zihinlerde beliren sis bulutunu kaldırmayı amaçladığından oldukça yerinde bir hamledir.

Tecvîd ilminin kavramsal tarihi her zaman yukarıda değindiğimiz birçok müspet yöndeki saiklerle gelişim gösterse de yaygınlaşma aşamasında bazı aksaklıkların varlığına da şahitlik etmek mümkündür. VII. yüzyıl tecvîd teliflerinin kendisiyle başladığı el-Mûsilî'nin (h. 621) "*Nebzetu'l-Murîd fi İlmi't-Tecvîd*" adında bizzat tecvîd kelimesini taşıyan bir eseri bulunmasına rağmen<sup>41</sup> içerik olarak bu ilmin en ehemmiyetli konularından biri olan harflerin mahreçlerinden bahsettiği telifinde<sup>42</sup> artık tüm tecvîd âlimleri tarafından benimsenmiş ve literatürün olmazsa olmazlarından biri haline gelmiş tecvîd kavramına hiç yer vermemesini bir noksanlık olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Hangi alanda olursa olsun kavramlar bilginin yapıtaşları olduğundan bilginin sınıflandırılması ve organize edilmelerini sağlarlar. Bu yönüyle terminolojiye ait üst ve belirleyici kavramların yerli yerince kullanılmaması el-Musilî'nin eserinde bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

### 1.2.3. Kavramın Kullanımında Tekrarlar ve Durağan Yapı

Yedinci yüzyılın ikinci döneminden başlamak üzere kavram kullanımına yeni bir soluk getirilemediği bir döneme adım atılmıştır. Dönemin en temel karakteristiği, müelliflerin önceki zaman dilimindeki mevcut kavram kullanım döngüsünden kurtulamamaları, o ana kadar aktarılagelen tanım ve değişik bağlamdaki kullanımları birebir aktarmalarıdır. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere hicrî VII. Yüzyıl, tecvîd'in bir disiplin olarak tekrara sürüklendiği bir dönemi temsil etmektedir. Buna göre kavram kullanımına yönelik tekrar ile ilim boyutunda görülen tekrarların atbaşı gittiği görülmektedir. Ayrıca bir sonraki yüzyıla İbn Cezerî'nin tasarrufları damga vuracak, kavram kendisi ile şekil değiştirecek ve tertîlin yerini tutarcasına bir muhtevaya bürünecektir. Sonrasında gelen tüm müellifler bu yaklaşımın etkisinde kalacaklar, tekrar ve durağan yapı önü alınamaz bir şekilde mevcudiyetini sürdürecektir. Şimdi tekrarın ilk örneklerinden başlamak kaydıyla tekrarın nasıl sıradalanlaştığına dair kullanımları yansıtmaya çalışacağız.

Bu dönemde hayat süren ve eseri içerisinde kavrama yer veren bir diğer müellif Ebû Şâme, tecvîdi iki yerde kullanmaktadır. Bunlardan birincisinde Sehâvî'nin tecvîd ilminde aşırıya kaçılmamasına yönelik ifadelerini aktarmakta<sup>43</sup>, bir diğerinde ise tüm müellifler gibi kavramı, klasik anlam yörüngesinde tutmayı tercih etmektedir<sup>44</sup>.

Elimizdeki matbu kaynaklar içerisinde, eseri içerisinde, ilk defa tecvîd tarifi adı altında bir başlık oluşturan müellif İbn Umî Kâsım'dır (h. 749). Müellif her ne kadar tanımın kategorize edilmesi, müstakil bir başlık altında vücut bulmasına yönelik köklü ve yönlendirici bir teşebbüste bulunsa da içerik olarak öncekilerin tanımlarını aktarmaktan kendini alamayarak tekrara düşmekten

<sup>40</sup> Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ*, s. 640.

<sup>41</sup> İbnü'l-Fûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrezâk b. Ahmed el-Hanbelî, *Telhîsu Mu'cemi'l-Âdâbi fi Mucemi'l-Elkâb* (Tah.: Mustafa Cevâd), Vizâretü's-Sikâfeti ve'l-İrşâd, Dimeşk 1965, IV, 360; *Mu'cemu'l-Âdâb fi Mu'cemi'l-Elkâb*, (Tah.: Muhammed el-Kâzım), Müessesetü Tibâ'ati ve'n-Neşr, Vizâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, İnan 1416, III, 166.

<sup>42</sup> El-Mevsilî, Ebu'l-Meâlî b. Ebi'l-Ferec Fahu'd-Dîn, *Ed-Durru'l-Mersûf fi Vasfi Mehârici'l-Hurûf* (Tah.: Gânim Kaddûrî el-Hamed), Mecelletü'l-Hikme, Bağdat 2002, sy. 25, s. 225-246.

<sup>43</sup> Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-Vecîz*, I, 212.

<sup>44</sup> Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-Vecîz*, I, 211.



kurtulamamıştır. “*Tecvîd her harfin mahreç ve sıfat yönünden hakkını vermektir*”<sup>45</sup> şeklinde verdiği tanım kendi dönemine kadar teliflerde deveran edenlerin aynısıdır. Bu tür örnekleri çoğaltabilmek mümkün olsa da bu kadarı ile iktifa etmek istiyoruz.<sup>46</sup>

Döneme damga vuran hadiselerden biri de İbn Cezerî'nin (h. 833) tecvîd ve kıraat ilimleriyle ilgili bir dizi eseri ilim dünyasına kazandırması olmuştur. Tüm zamanların en meşhur tecvîd eseri olarak bilinen “Mukaddimetu'l-Cezeriyye”yi kaleme alan İbn Cezerî'nin muhtelif eserleri içerisinde birçok kez tecvîd kavramına yer verip bu kavramı öncelediğini görmekteyiz. Mukaddime, Cezerî'nin kendi dönemi içerisinde konumlanmış mevcut itibarının desteğiyle şöhret bulmuş ve asırlarca dillerden düşmeyen bir başyapıt haline gelmiştir. Bu denli ses getiren bir başarı yakalamış olmasına rağmen İbn Cezerî'nin naklettiği bilgileri referans olarak gerek “Mukaddime” gerekse “et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd” adlı eserlerinde tanım çerçevesinin çizilmesinde haleflerinin etkisinde kaldığını söylemek mümkündür. Her iki eserde aktardığı tecvîd tanımları Hüzâî ile başlayıp Dâni ile şöhret bulan tanımların neredeyse aynısıdır.<sup>47</sup> Teliflerinde aktardığı tanımların bizzat kendisinden yola çıkarak “yeni” diye nitelendirebileceğimiz herhangi bir yönelim göze çarpmasa da müellifin tecvîd olgusunu vahiyle beraber Kur'ân metinlerinin telaffuzuna etiketlenmiş bir okuma biçimi olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “*Tecvîdi öğrenmek, kesin bir farzdır. Kim, Kur'ân'ı tecvitsiz okursa günahkâr olur. Çünkü Allah, Kur'ân'ı tecvitle indirmiş, Ondan bize kadar da böylece gelmiştir.*”<sup>48</sup> İbn Cezerî bu yönüyle tecvîdi ilahi bir hüviyete bürümektedir. Bu anlamı benimsemesinde Hz. Ali'den nakledile gelen, “*Tertîl; harflerin tecvitle telaffuz edilmesi ve vakıfların bilinmesi*” söyleminin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aslında tecvîd kavramıyla tertîl kelimesinin ilişkilendirilmesi ilk defa rastlanılan bir husus olmayıp kendini Endülüs dönemi tecvîd eserlerinde çokça göstermiştir. Öyle ki eseri içerisinde tertîl kelimesine yer vermeyen bir tecvîd âlimi hemen hemen yok gibidir. İbn Cezerî'nin buradaki söylemini dikkat çekici kılan asıl unsur tertîl kelimesini doğrudan tecvîde hasretmesi ve böylelikle tertîlin anlam daralmasına uğramasıdır. İlk olarak kendinden yaklaşık dört asır önce yaşayan Hüzeli tarafından nakledilen الترتيل هو تجويد الحروف ومعرفة الوقوف وتجويد الحروف rivâyeti, İbn Cezerî'ye kadar telif edilen eserlerde kendine pek fazla yer bulamamış İbn Cezerî ile birlikte معرفة الوقوف وتجويد الحروف ifadeleriyle gelenekteki yerini almıştır. Rivâyetin kendinden çok önceki dönemlerde yer almasına rağmen İbn Cezerî ile neşvü nema bularak akabinde tertîl kelimesinin anlam daralmasına uğramasını, İbn Cezerî'nin otoritesi ile açıklamak mümkündür. Bundan sonraki süreçte tertîl doğrudan tecvîde indirgenecek, tertîl denilince akla ilk gelen kavram tecvîd olacaktır. Artık bu anlayışın bir sonucu olarak tecvîd kavramı sadece mevcut okumalarda beliren hataları tashih görevini üstlenen bir kavram olmanın ötesine geçerek “*Kur'ân'ı tertîl üzere oku*”<sup>49</sup>, “*Biz Kur'ân'ı tertîl üzere okuduk*”<sup>50</sup> ayetlerinde beliren tilavet biçimini de nitelendiren daha şümüllü bir kavram haline gelecektir.

İbn Cezerî sonrası ilim dünyasına kazandırılan diğer eserlerde kavramın gidişatını etkileyecek herhangi bir kullanım beklemeyi aslında yersiz bir istek olarak değerlendirmek gerekir. İbn Cezerî, her ne kadar kendisine gelinceye kadar tekâmülünü tamamlamış tecvîd kavramını ufak farklılıklarla kullansa da kavram kendisiyle yeniden değer bulmuş, Arap harflerinin telaffuz tashihini amaçlayan ilmin adı olma noktasındaki hegemonyasını daha da bir perçinlemiştir. Durum böyle iken bu kavrama yeni bir anlam atamaya yönelik teşebbüslerin koskoca bir geleneği arkasına alan ve kavramın kendisiyle yeniden kuvvet bulduğu İbn Cezerî'yi bir adım öne geçerek aşma anlamına gelecektir. İbn Cezerî tecvîd ilminde o denli etkili olmuştur ki, kendinden sonra telif edilen kitapların birçoğu ya eserlerinin şerhinden ya da tecvîd ilminde ileri sürdüğü görüşleri referans olarak eserini

<sup>45</sup> İbn Umri Kâsım, Ebû Muhammed el-Hasan b. Kâsım b. Abdullah, *el-Mufîd fî Şerhi Umdeti'l-Mecîd fî'n-Nazmi ve't-Tecvîd* (Tah.: Cemal Esseyid Rufâi), Mektebetu Evlâdi'sh-Şeyh li't-Turâs, Kahire 2001, s. 56.

<sup>46</sup> Diğer örnekler için bkz. Tetik, *Tecvid İlmi*, s. 73-79.

<sup>47</sup> Bkz. İbn Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*, 59-60; *en-Neşr*, I, 163; *Mukaddimetu'l-Cezerî*, s. 3.

<sup>48</sup> İbn Cezerî, *Mukaddimetu'l-Cezerî*, s. 3.

<sup>49</sup> Müzzemmil: 73/4.

<sup>50</sup> Furkan: 25/32.

değerli kılmayı yeğleyen müelliflerin çabalarından oluşmaktadır. Kendisi tevvîd ilmi tarihinde “İbn Cezerî öncesi ve sonrası” olmak üzere sınırların ayrılarak iki dönemin oluşmasına sebep olmuştur. Bahsi geçen bu önemli faktörler doğrultusunda sonraki zaman diliminde klasik anlam bütünü sarsacak muhalif herhangi bir ses duyulmamış, ortak bir zeminde intibak edilerek süreç bu doğrultuda varlığını devam ettirmiştir. Örneğin, vefatı İbn Cezerî’den birkaç sene sonraya denk gelen et-Tevnî (h. 878 yılından önce yaşadığı bilinmektedir) Kur’ân’ı okuyan kişinin Kur’ân’ın lafızlarına, adabına, tevvîdine ve tertiline riayet etmesi gerektiğini belirtmiş tertilin vakflara uyma ve harfleri eda etme anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>51</sup> Et-Tevnî’nin tertili açıklayan ifadeleri ile İbn Cezerî’nin Hz. Ali’den aktardıkları arasında nüans bulunsa da her iki müellifin tertili, tevvîd ve eda keyfiyetine indirgemeleri benimsedikleri temanın aynı olduğunu göstermektedir. Böylelikle et-Tevnî’nin tevvîd ve tertil kavramlarını tekrar etmenin ötesine geçemediğini, kavramların içeriğine dair yönlendirici bir etkide bulunamadığını söylemek mümkün bir hale gelecektir.

Kavramın kullanımındaki tekrarlar ve durağan yapının modern döneme varıncaya kadar neşredilen eserlerin tümünde hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu süreçte tevvîd ilmi alanında telif edilen onlarca eser bulunmasına rağmen kavramın klasik anlam bütününe yeni bir yaklaşım, değişimi temsil edebilecek yenilikçi herhangi bir yorumun getirilemediğini görmekteyiz. Dönemin âlimleri kendi fikir dünyalarını şekillendiren otorite olarak tebarüz etmiş şahısların ajandasını uygulamakta, çizilmiş mevcut rotanın ekseninde yönelimlerini devam ettirmekte, kavram muhtevasına herhangi bir yenilik getirme ihtiyacı hissetmemektedirler. Birkaç asır bu minval üzere seyreden telif geleneği yeni dönemde içerik olarak aynı kalmakla birlikte tevvîd kavramı, Batı’da Mîlâdî XIX. Yüzyılda başlayıp günümüzde de varlığını devam ettiren sesbilim, daha özelde fonetik ile ilişkilendirilmeye başlamıştır.

#### 1.2.4. Kavrama Modern Dönem Yaklaşımları

Son dönem tevvîd eserlerinin genel yapısı içerisinde tevvîd eserlerine, kavrama yeni bir anlam yüklemenin ötesinde, tevvîd konularının muhtevasına dâhil olan hususların Batı dilbilim eserlerinin güdümünde kalan Arap dilbilim eserlerinin çizmiş olduğu perspektiften yeni bir bakış açısının getirdiği incelemeler damga vurmaktadır. Batının ideolojik çerçevesini benimseyen ve Arap dilinde bir uyanış/kalkınma hamlesi gerçekleştirmek isteyen son dönem Arap dilbilimcilerin hedeflerinden biri de, sesbilimin doğuşundan günümüze gelinceye kadar ele alıp incelenmesinin bir gelenek halini aldığı, kronikleşen konularına ilmi veriler ışığında yeni bir bakış açısı getirmektir. Ses, sesin oluşumu<sup>52</sup>, ses değişimleri<sup>53</sup>, sesin özellikleri<sup>54</sup>, seslerin hayatı ve gelişimi<sup>55</sup>, konuşma uzuvları, Arap dilinde sesliler ve sessizler, seslerin çıkış yerleri ve sıfatları<sup>56</sup>, vurgu, tonlama, idğâmın caiz olduğuna dair Kur’ân örnekleri<sup>57</sup> vb. konular modern Arap dilbilimcilerin eserlerinde vuzuhata kavuşturmayı amaçladıkları meselelerden bazılarıydı. Kimisi tamamen geçmişle yüzleşme, geçmişi sorgulamaya yönelik çağdaş araştırmalar telif etmekte, kimisi ise klasik konulara eğilim göstermekte iken bazı dilbilimciler her iki tutumu aşırı bularak orta bir yol izlemiş yeni ile eskiyi mezcetme çabasına girmişlerdir. Eserlerinde takip etmiş oldukları metot ne olursa olsun modern Arap dili ses çalışmalarına etki eden en önemli faktör, Batı dilbilim eserleri ve çevirilerinin Arap dilbilimcilerinde meydana getirmiş olduğu hâkimiyetti. Modern Arap dilbilimcileri konuları ele alırken Halil b. Ahmed, Sibeveyh ve İbn Cinnî gibi ilk dönem dilcilerinin belirlemiş olduğu dil kaidelerine vurgu yapmayı ihmal etmemelerine karşın büyük bir dönemi kapsayan birikimi görmezden gelerek ses olgularını delillendirmede tevvîd eserlerini referans gösterme ihtiyacı hissetmemişlerdi. Böyle bir

<sup>51</sup> et-Tevnî, Hasan b Şucâ’ b. Muhammed b. Hasan, *El-Mufid fi İlmi’t-Tevvîd* (Tah.: Muhammed Safâ Tâhâ Hammûdi), Dâru Ammâr, Amman 2009, s. 48.

<sup>52</sup> Muhammed el-Mubârek, *Fikhu’l-Luğa ve Hasâisu’l-Arabiyye*, Dâru’l-Fikr, yy. 1964, s. 43.

<sup>53</sup> Muhammed el-Mubârek, *Fikhu’l-Luğa*, s. 54.

<sup>54</sup> Kemal Bîşr, *Dirâsâtu’n fi İlmi’l-Luğa*, Dâru Ğarîb, Kâhire ty., 193.

<sup>55</sup> Vâfi, Ali Abdu’l-Vâhid, *İlmu’l-Luğa*, Mektebetu Nahdet Mısır, Erbil 2004, s. 285-313.

<sup>56</sup> Muhammed el-Mubârek, *Fikhu’l-Luğa ve Hasâisu’l-Arabiyye*, s. 45-54.

<sup>57</sup> İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtu’l-Luğaviyye*, Mektebetu Nahdet Mısır, ts., s. 179.

tablonun ortaya çıkmasının ardında Batı ekseninde çalışmalar ortaya koyma eğiliminin yattığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak Batı etkisindeki günümüz Arap Üniversitelerinde Eğitim ve Edebiyat Fakültelerinin Arap Dili bölümünde sesbilimin muhtevasına dâhil olan konular tamamen dilsel birer tema olarak incelemektedirken tecvîd, İslâmî İlimler kategorisi içerisinde tamamen Kur’ân İlimleri’nden bir cüz oluşturacak şekilde araştırma alanına dâhil edilmektedir. Tecvîd ilmini sırf işlev gösterdiği sahayı baz alarak dilsel yönünden soyutlamaya çabalayan bu yaklaşımları makul karşılamak mümkün değildir. Zira tecvîd ile iştilal eden âlimler öteden beri idğâm, izhar, ihfâ, ravm, işmâm, imâle, kasr, kalb, kalkale, tefhîm, terkîk, sekte vb. ses olgularını fonetik bir konsensüs oluşturacak şekilde Kur’ân tilavetinin tashihine katkı sağlamayı amaçlayarak, “sesbilimin” içerisine dahil edilebilecek birçok konuyu gerek teorik gerekse pratik düzeyde incelemeyi ihmal etmemişlerdir.<sup>58</sup> Diğer bir ifadeyle tecvitte göz önünde bulundurulmuş seslendirmeler doğrudan fonetik/sesbilimin inceleme alanı içerisinde yer almaktadır.<sup>59</sup> Bu sebeptendir ki, tecvîd ilmi alanında son dönem akademik çalışmalarıyla adından bir hayli söz ettiren Kaddûrî, tecvîd ilmini kimi yerde doğrudan *علم أصوات اللغوية* yani sesbilim/ fonetiğin<sup>60</sup> karşılığı olarak<sup>61</sup> kimi yerde ise anlam farklılığını ibraz ederek ilişkilendirmiş sonuçta her iki ilmin birbiriyle büyük oranda örtüştüğü sonucuna varmıştır.<sup>62</sup> Modern müelliflerden Muhammed Safrânî de tecvîd ilminin saf bir ses ilmi<sup>63</sup> olduğunu kaydetmektedir. Aslında bu tercihi herhangi bir müellife hasretmek mümkün olmayıp son dönem eserleri içerisinde konusu tecvîd olan birçok eserin başlığında “ses” teriminin varlığına değişik vesilelerle rastlamak mümkündür. Örneğin, İbrahim Muhammed Nacâ’ya ait “et-Tecvîd ve’l-Esvât”, Yûsuf el-Halîfe Ebû Bekr’in “Esvâtü’l-Kur’ân” adlı eserlerinin isimlendirmesinde, tecvîd ilminin aslında Arap harflerinin sesleriyle doğrudan ilgilendiğine dair bir vurgu mevcuttur. Zaten “tecvîd” bir disiplin halini almadan çok daha önceleri konuları “Arap sesbilim”i içerisinde mütalaa edilmekte ve bu birikime sırtını yaslayarak şekillenme sürecine girmektedir. Yani tecvîdi Arap sesbilim çalışmalarından müstağni görmek, aralarındaki sıkı bağı göz ardı etmek neredeyse imkânsızdır. Tecvîdin Arap dili ile disiplin bağlamında ilişkisini ve ilk Arap sesbilim çalışmalarında tecvîd içerikli unsurları<sup>64</sup>, ayrı bir inceleme alanına dâhil etmeyi amaçlayarak bu bölümde tecvîdin Arap sesbilimiyle bağlantısını kesmenin mümkün olmadığı şeklinde genel bir yaklaşım sergilemekle iktifa edeceğiz. Bununla birlikte her iki bilim arasında genel olarak farkın; fonksiyon gösterdikleri mecraların farklı oluşunu göstermek mümkündür. Buna göre tecvîd ilmi; Kur’ân kıraatıyla dolayısıyla ses ve sesin delaletiyle bağlantılı bir ilim olup gayesi Kur’ân kıraatının ve seslendirmesinin mükemmel yapılmasını ve ortaya çıkacak anlam derinliklerini dinleyene hissettirmeyi<sup>65</sup> amaçlayarak nihayetinde Kur’ân bağlamında işlev gösterdiğinden “Kur’ân fonetiği/علم أصوات القرآن” şeklinde tanımlanmaya daha müsaittir. Arap dili fonetiğinde/علم أصوات العربية ise; ses titreşimleri ve ton, ses dalgaları, ses çeşitleri, ses dalgalarının niteliği ve tını gibi

<sup>58</sup> Menaf Mehdi Muhammed el-Musevî, *İlmu’l-Esvâtî’l-Luğaviyye*, Âlemu’l-Kutüb, Beyrut 1998, s. 10.

<sup>59</sup> Mustafa Kaya, *Arap Dili Fonetiği Ses-Anlam İlgisi*, Eser Mat., Erzurum 2011, s. 30-31.

<sup>60</sup> Sesin fiziki yönünü inceleyen dilciler fonetik terimini Arapça’ya diğerlerine göre daha yaygın bir surette *علم الأصوات اللغوية* şeklinde çevirmişlerdir. Bu çeviri Muhammed Ebu’l-Ferac tarafından yapılmış olup orijinaline mutabık olması amacıyla فوناتيكا ve فوناتيک ve فوناتيک şeklinde Arap dili formatına dâhil edenler de bulunmaktadır. Terimin adlandırılmasında bu kadarla yetinilmeyip علم الأصوات العام, علم الأصوات, علم الأصوات ve علم الصوتيات şeklinde çevirilere de şahit olmak mümkündür. Kavram adlandırmasında yaşanan bu karmaşanın asıl ve en önemli nedeni çağdaş Arap dilbilimcileri arasında orta noktayı bulacak şekilde bir birliğin sağlanamamasıdır. Kavramın Arap diline çevirileri Batılı ekollerde olduğu gibi içerik ve metot açısından dil ekollerine göre farklılık göstermektedir. (Kavramın adlandırılmasıyla ilgili bkz.: Abdulaziz Ahmed Allam, Abdullah Rabi’ Mahmûd, *İlmu’s-Savtiyyât*, Mektebetu’r-Rüşd, Mekke 2004, s. 18-50.)

<sup>61</sup> Gânim Kaddûrî, *ed-Dirâsât*, s. 75.

<sup>62</sup> Gânim Kaddûrî, *Ehemmiyyetu İlmi’l-Esvâtî’l-Luğaviyye fî Dirâseti İlmi’t-Tecvid*, Merkezi Tefsîr li’d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, Riyad 2015, 19-29; *Ebhâsun Cedîdetun fî İlmi’l-Esvât ve’t-Tecvid*, Dâru Ammar, Amman, 1432/2011, s. 274.

<sup>63</sup> Muhammed Sâlim es-Safrânî, *Tecvîdu’i-Şi’ri’l-Arabiyyi’l-Hadîs (Bahsun fî Muhakaleti beyne Tecvîdi’l-Kur’âni’l-Kerîm ve’n-Nakdi’l-Edebiyyi)*, ed-Dâru’l-Arabiyyetu li’l-‘Ulûmi Nâşirüne, Medine 2011, s. 23.

<sup>64</sup> Tecvîd âlimleri ilk dönemlerde nahivcilerin sesle ilgili çalışmalarını referans aldıkları gibi bazı sonraki dönem nahivcileri de sesin tahlilinde, vasıflandırılmasında ve ta’lilinde tecvîd âlimlerinin görüşlerine başvurmuşlardır. (Cemil Muhammed Cibril ‘Advân, *Rivâyetü Haşin ve Şu’bete an ‘Asım (Dirâsetun Savtiyyetun Muvâzenetun)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi’atu’l-İslâmiyye, Kulliyetu’l-Âdâb, Kısmu’l-Luğatî’l-Arabiyye, Gazze 2008, s. 48.)

<sup>65</sup> Benî Dûmî, Hâlid Kâsım, *Delâlatu’z-Zâhireti’s-Savtiyye fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Âlemu’l-Kutubi’l-Hadîs, Ummân 2007, s. 87.

akustik sesbilimi, insan sesi, insan sesinin çözümlenmesi, konuşmanın gerçekleşmesini sağlayan organların yapısı ve işleyişinin ele alındığı fizyolojik sesbilim izahları, söyleyiş sesbilimi kapsamında çıkış yerine ve çıkış biçimine göre seslerin tasnifi, seslerin yekdiğeriyle uğradıkları değişim ve başkalaşım vb. daha şümüllü konular ele alındığından<sup>66</sup> tecvitten daha kapsamlı bir şekilde işlev göstermektedir.

Sonuç olarak, “ses”in muhtevasına dâhil olan hususlar Kur’ân harflerinin telaffuz keyfiyeti bağlamında ele alınıp değerlendirmeye tabi tutulduğunda tecvîd ilmi (Kur’ân fonetiği); Kur’ân’dan bağımsız salt Arap dilinin bir unsuru olarak bahse konu olduklarında ise Arap sesbilim/ fonetiği devreye girmektedir. Her iki alanın doğuşu, kullanılan ıstılahların bazıları, değindiği konular ve son dönemde kabul edilen metodun kesişmesi şeklinde aralarında benzer noktalar olmakla birlikte, tecvîd ilmi, biraz daha hususi bir sahada fonksiyon icra etmektedir. Arap fonetiği kavramı her ne kadar bünyesinde tecvîdi barındırsa da, tecvîd ilminin Arap fonetiğinin tümünü kapsadığını savunmak mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte, Kur’ân’ın, Arap diline ait lafızlardan mürekkep bir metin olduğu, tecvîd ilminin de bu metin üzerinde mesai harcayarak Arap diline ait seslerin tashihine eğilen bir ilim olduğunu anımsayarak tecvîd kavramı ile sesbilim/fonetik’in birbirini tamamlar tarzda kullanımında herhangi bir beis olmadığını belirtmek gerekir. Ne var ki, az önce de ifade ettiğimiz üzere, tecvîd için, umum-husus ilişkisi açısından “Kur’ân fonetiği” terkîbini tercih etmenin daha makul olacağı düşüncesindeyiz.

Günümüzde hususî olarak belirtilmese de tecvîd kavramına yeni bir yaklaşımın daha sergilendiği gözükmektedir. Kadim dönemde göze çarpmayan ve modern dönemde kendini gösteren anlayışa göre muayyen kıraat imamlarının perspektifinden tecvîd eserleri yazılmaya başlanmıştır. Buna göre bir imamın diğerlerinden farklı fonetik okuyuşları tecvîd eserlerine dâhil edilmiştir. Abdu’l-Azîz b. Abdu’l-Fettâh’ın “*Kavâ’idu’t-Tecvîd ‘alâ Rivâyeti Hafs*”<sup>67</sup> ve Ebu’l-Fadl Hüseyin Bûdâvî tarafından kaleme alınan “*Ahkâmu’t-Tecvîd ‘alâ Rivâyeti Ebî Sa’îd el-Mulakkab bi Verş*”<sup>68</sup> gibi eserler artık tecvîd ilmine tüm kurrâ tarafından ittifak edilen ortak değerler anlamı verilmekten uzak bir yapılanmanın tekevvün etmeye başladığını göstermektedir. Bunun bir adım daha ötesine gidilerek râvîlere göre kaleme alınan Kur’ân-ı Kerîm’ler dahi ortaya çıkmış bulunmaktadır. Örneğin Se’dâvî tarafından Verş rivayetine göre yazılan Kur’ân’da, Bakara Sûresi’nin 51. Ayetinde geçen *ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ* ifadelerinde zâl harfinden sonra gelen tâ harfinde Verş’e göre *idğâm-ı mütecâniseyn* gerçekleştiğinden zâl üzerindeki cezm kaldırılmış ve tâ harfi üzerine de idğâma delalet etsin diye bir şedde eklenmiş ve *ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ* şeklinde yazılmıştır.<sup>69</sup> Bu Kur’ân-ı Kerîm’de Verş’in kıraat özelliklerini yansıtan birçok farklılık göze çarpmaktadır. Sûrenin 3. ayetinde bulunan *يَوْمئِذٍ* kelimesinin Verş rivayetine göre *ibdâl* yapılmaya müsait olsun diye *يَوْمئِذٍ* şeklinde yazıldığı görülmektedir. (Ebû Bekr b. Abdillâh Se’dâvî, *Mushafu’s-Şerîf bi Rivâyeti Verş ani’l-İmâm Nâfi*, Mektebetu el-Muntedâ el-İslâmî, Birleşik Arap Emirlikleri, 1433/2012, 53.) Aynı ayetin sonunda yer alan *وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* ifadelerinde Verş’in kuralı şu şekildedir: Sâkin harften sonra harekeli hemze gelince, hemzenin harekesini önceki harfe vererek *nakil* ile okunur. Dolayısıyla kelimenin nakil ile okunmasını sağlamak için *وَبِالْآخِرَةِ* şeklinde yazıldığı görülmektedir. Birkaç satır sonra gelen *سِوَاءَ عَلَيْهِمُ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ* سواء عليهم النذرتهم ام لم kelimesinden hemen sonra Verş’in rivayetlerinde yer bulan *sıla* ile okuyuşa vurgu yapmak için *أُنذِرْتَهُمْ (و)* şeklinde vâv harfi getirilmiştir. (Se’dâvî, *Mushaf*, 54.) Ayrıca aynı kelime içerisinde iki kat’ hemzesi yan yana geldiğinde tebdil kuralını uygulayan Verş’in okuyuşunu göstermek amacıyla *أُنذِرْتَهُمْ* kelimesinde ikinci hemzeyi uzatmayla *أُنذِرْتَهُمْ* şeklinde yazılmıştır. Aynı ayetteki *سِوَاءَ* kelimesini yazıda karşılığı bulunmasa da medd-i muttasıl kuralına binaen beş elif miktarı uzatmaktadır. Şimdi Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre okuyanlar bunları kıraat

<sup>66</sup> Mustafa Kaya, *Arap Dili Fonetiği*, s. 16; Musa Alp, *Arap Dili Fonetiği (Esvât Arabiyye)*, Giriş Kırtasiye, Adana 2011, s. 39–40.

<sup>67</sup> Çalışma Mektebetü’l-Dâr tarafından Medine’de 1410 yılında basılmıştır.

<sup>68</sup> Çalışma Müessesetü’r-Reyyân tarafından Lübnan’da 1419/1998 yılında basılmıştır.

<sup>69</sup> Se’dâvî, *Mushaf*, s. 75.

farklılıkları olarak mütalaa edebilir ama Verş rivayetine göre okuyan bir kişinin bunları her bulunduğu yerde aynı okunduğundan yani sistematik ol

Günümüzde Türkçe yazılan tecvîd eserlerinde de aynı mantaliteye rastlayabilmek mümkündür. Genelde Âsım kıraatinin Hafs rivayetinin tercih edildiği tecvîd eserlerinde tecvîd bilgileri adı altında sunulan bilgiler Hafs'ın tercih ettiği fonetik okuyuş özellikleridir. Son dönemde ihtilafı fonetik farklılıklardan dem vuran mufassal tecvitleri bir tarafa bırakacak olursak elimizdeki mevcut tecvit eserlerinin çoğu Âsım kıraati Hafs rivayetinin verdiği güdülenmeyle şekillenmiştir. Aslında bu türden girişimleri ihtiyacın doğurduğu bir sonuç olarak kabul etmek gerekecektir. Örneğin yukarıda işaret ettiğimiz birtakım farklılıkları göz önünde bulundurduğumuzda İmam Verş'e göre Kur'ân okumayı amaçlayan bir şahsın Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre yazılan bir tecvîd eserinden azamî düzeyde istifade edebilmesi mümkün değildir. Zira Verş'teki fonetik farklılıklar Hafs rivâyetinden farklılık gösterebilmektedir. Bu sebepten dolayı bir kıraatin fonetik sisteminin diğerlerinden ayrıldığı yönlerinin başlı başına ortaya konulması gerekli bir hal almaktadır. Açıkça belirtmeseler de bu gerekçeden hareket eden ya da eylemlerinin zorunlu olarak bu sonucu doğurduğunu düşündüğümüz müelliflerin, tecvîde, bir kıraat imamının râvisine ait fonetik sistem anlamını yükledikleri ya da yüklemeleri gerektiği sonucuna varabiliriz.

## SONUÇ

Tecvîd kelimesinin gelişimini aydınlatmaya yönelik olarak yaptığımız kavramsal analizden ortaya çıktığı kadarıyla; cahiliyeden başlamak üzere, Kur'ân'ın inzâli ve Hz. Peygamber dönemlerinde kelimenin değişik formatlardaki müştaklarına rastlanmasına karşın kararlı bir sözlük anlamından bahsedebilmek mümkün değildir. Kelime “bir işi güzel, iyi yapma” anlamındaki sözlük anlamına dahi hicrî II. Yüzyılda erişmeye başlamışken, tecvîd kelimesini tertîl ile ilişkilendirerek buradan ıstılâhî kullanımları Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabeye hatta Hz. Peygambere dayandıran rivayetlerin senet zinciri bulunmadığı için bizce bir değeri olmamalıdır. Gerek Peygamberimiz gerekse sahabenin tecvîd kelimesini kullandığını savunan ve bununla ilgili rivayetleri aktaran görüş sahiplerinin temel çıkış noktası, diğer ilimlere nazaran yaklaşık iki asırlık bir gecikme dönemi yaşayan tecvîd ilmini ön plana çıkarmaya yönelik telafi çabalarından başka bir şey değildir.

Tecvîd kelimesinin Kur'ân okuyuşunu sahih kurallar muvacehesinde karşılayan ıstılâhî anlamına erişme noktasında hadis ilmindeki tecvîd kelimesinden etkilendiği sonucuna varmış bulunmaktayız. Araştırmamızda, ilk dönemde hadis ilminde senet ve râvi zincirindeki hatalardan beri olarak en ekmel rivayetleri ifade etmek amacıyla kullanılan kelimenin, tilâvet sistemindeki özel semantik çevrenin etkisiyle değişik bir izafî mana kazandığı görülmüş, Kur'ân okuyuşunda yanlışlardan sakınma, varsa hataları tashih etme ve mevcut okuyuşu daha ileri bir düzeye taşıyarak güzelleştirme şeklinde yeni bir kullanım ağına kavuştuğu tespit edilmiştir.

Araştırmamızda tecvîdin belirli bir disiplini karşılayan asıl kullanımlarının IV. ve V. yüzyıllarda gün yüzüne çıktığı saptanmıştır. Bu da tecvîdin asıl kavramlaşma döneminin Endülüs'e denk geldiğini göstermektedir.

Tecvîd kelimesinde İbn Cezerî'nin ön ayak olduğu bir anlam daralması gerçekleşmiş, tertîl kelimesi talihsiz bir şekilde tecvîde indirgenmiştir. İbn Cezerî bu tercihinde o denli etkili olmuştur ki, günümüzde hala ayetlerdeki tertîl kelimesinden tecvîdin anlaşılması gerektiğine yönelik ön yargı yıkılamamıştır. Kanaatimizce her iki kavramın birleşen ve ayrışan yönlerinin belirlenmesi zarureti hala kendini büsbütün ilzam ettirmektedir.

Kavramın modern dönemde gelişiminin tespit etmek için yaptığımız araştırmada tecvîde yönelik iki yönlü bir bakış açısının geliştirildiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Bunlardan birincisinde kavram, Batı güdümündeki Arap sesbilim çalışmalarının da etkisiyle fonetikle ilişkilendirilmeye başlamıştır. Fonetik-tecvîd arasında ciddi farklar bulunmamakla birlikte, tecvîdin daha hususi bir

platformda işlev gösterdiğinden “Kur’ân Fonetigi” tanımlamasına muhatap olmasının daha uygun olabileceği sonucuna varılmıştır. Modern dönemde tecvîde getirilen bir diğer yaklaşım, imamlar üzerinden kaideler bütününe detaylandırılmaya çalışılmasıdır. Bir imamın kıraatindeki fonetik sistemi diğer imama göre Kur’ân okumaya çalışana dikte etmenin getirdiği zahmet, müellifleri bu tür bir kalkışmaya sürüklemiştir. Bizce bu tercihi, tecvîd ilminin tamamen üzerinde ittifak edilen kurallardan oluştuğuna yönelik düşünceye itirazın hal tercümesi olarak da okumak mümkündür.

## KAYNAKÇA

- A’sa’l-Kebîr (Meymûn b. Kays), Divânu A’sa’l-Kebîr (Tah. M.Muhammed Hüseyin), yy. ty., 91.
- Abdulazîz ‘İzzuddîn es-Sîrvân, El-Mu’cemu’l-Câmi’ li Ğarîbi Müfredâtı’l-Kur’âni’l-Kerîm, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyin, Beyrut 1986.
- Abdulaziz Ahmed Allam, Abdullah Rabi’ Mahmûd, İlmü’s-Savtiyyât, Mektebetu’r-Rüşd, Mekke 2004.
- Ahmed Muhtâr Ömer, el-Behsu’l-Luğaviyyu ‘inde’l-Arab, Mudâliu Secli’l-Arab, Kâhire 1976.
- Alp, Musa, Arap Dili Fonetigi (Esvât Arabiyye), Giriş Kırtasiye, Adana 2011.
- Aydınlı, Abdullah, Hadis İstılahları Sözlüğü, MÜİFV. Yay., İstanbul 2011.
- Benî Dümî, Hâlid Kâsım, Delâlâtu’z-Zâhireti’s-Savtiyye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Âlemü’l-Kutubi’l-Hadîs, Ummân 2007.
- Beyhakî, Şu’abu’l-İmân, (Tah.: Abdu’l-Alî Abdu’l-Hamîd Hâmid v.dğr.), Mektebetu’r-Rüşd, Riyad 1423/2003.
- Cemîl Muhammed Cibrîl ‘Advân, Rivâyetâ Hafsın ve Şu’bete an ‘Âsım (Dirâsetun Savtiyyetun Muvâzenetun), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi’atu’l-İslâmiyye, Kulliyetu’l-Âdâb, Kısmu’l-Luğati’l-‘Arabiyye, Gazze 2008.
- Dağ, Mehmet, Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- , İbn Mücahid’in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2006, cilt: X, sayı: 27.
- Dânî, Ebû Amr Osman b.Sa’îd, et-Tahtîd, (Tah.: Ğânim Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammar, Ummân 2000.
- , el-Muhkem fi Nukati’l-Mesâhif (Tah.: İzzet Hasan), Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1407.
- Düserî, Abdu’r-Rahmân b. Muhammed, el-Cevâbu’l-Mufîd fi’l-Farkî Beyne’t-Teğannî ve’t-Tecvîd (Tlk.: Sa’ûd b. Abdullah el-Funîsân), Dâru İşbilya, Riyad 1419.
- Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah, Câmi’u Beyâni’l-‘İlmi ve Fadlihî (Tah.: Ebû Abdurrahmân Fevzâ Ahmed Zemrelî), Müessesetü’r-Reyyân (Dâru İbni Hazm), yy. 1424/2003.
- Ebû Bekr b. Abdillâh Se’dâvî, Mushafu’s-Şerîf bi Rivâyeti Verş ani’l-İmâm Nâfi’, Mektebetu el-Muntedâ el-İslâmî, Birleşik Arap Emirlikleri, 1433/2012.
- Ebû Bekr b. Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b Muhammed b. Beşâr, Kitâbu İdâhi’l-vakfi ve’l-İbtidâ (Tah.: Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan), Matbuâtu Me’cemi’l-Luğati’l-Arabiyye, Dimeşk 1971.
- Ebû Muhammed Mekkî b. Tâlib el-Kaysiyyi, er-Ri’âye li Tecvîdi’l-Kırâati ve Tahkîki Lafzi’t-Tilâveti (Tah.: Ğânim Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammâr, Amman 1996.
- Ebû Şâme, Ebu’l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî, el-Mürşidu’l-Vecîz ilâ Ulûmin Tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz, (Tah.: Tayyâr Altıkulaç), Dâru Sâdir, Beyrut 1395/1975.
- Ebû Ubeyde, el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Heravî, Ğarîbu’l-Hadîs, Matbaatu Dâirati’l-Me’ârifî’l-‘Usmânî, Haydarabat 1384/1964.
- el-Mizzî, Ebu’l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yusuf, Tehzîbu’l-Kemâl fi Esmâi’r-Ricâl (Tah.: Beşşâr Avvâd Marûf), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1400/1980.
- Enbârî, Muhammed b. El-Kâsım b. Muhammed b. Beşâr b. el-Hasan, Muallakatu’s-Seb’a (Thr: Muhammed el-Alî, Ahmed Mutevellî, Ahmed Câsim), Müessesetü Câize Abdilaziz Sa’ûdu’l-Bâbtîn li’l-İbdâi’s-Şi’rî, Kuveyt 1424/2003.
- Enderâbî, Ebu Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer, el-İdâh fi’l-Kırâat (Tah.: Menâ ‘Adnân Ğanî), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Külliyyetu’t-Terbiyyetu li’l-Benât, Tikrît Üniversitesi, Irak 1423/2002, 344. (Eser matbu olmayıp Mektebe-i Şâmile nüshasından dipnot verilmiştir.)
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Abbas el-Mekkî, Ahbâru Mekke fi Kadîmi’d-Dehr ve Hadîs (Tah.: Abdülmelik Abdullah Duheş), Dâru Hadr, Beyrut 1414.
- Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Ehbâsun fi ‘İlmi’t-Tecvîd, Dâru Ammâr, Ammân 2002, 60; ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye ‘inde ‘Ulemâi’t-Tecvîd, Dâru Ammâr, Ammân 2009.
- , ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye inde Ulemâi’t-Tecvîd, Dâru Ammâr, Ammân 2009 (ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye)..
- , Ehemmiyyetu İlmi’l-Esvâti’l-Luğaviyye fi Dirâseti İlmi’t-Tecvîd, Merkezu Tefsîr li’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, Riyad 2015, 19-29; Ehbâsun Cedîdetun fi İlmi’l-Esvât ve’t-Tecvîd, Dâru Ammar, Amman, 1432/2011, 274.
- Halil b. Ahmed, Kitabu’l-Ayn, (Tah. Mehdi el-Mahzûmî), İbrahim es-Samurâi, Mektebu’l-Hilâl, yy. ty.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkut b. Abdillâh, Mu’cemu’l-Buldân, Dâru Sâdir, Beyrut 1995.
- Hasan es-Sendûbî, Usâme Salâuddîn Meymene, Şerhu Dîvâni İmrui’l-Kays, Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut 1410/1990.
- Hasan Muhammed Eyyûb, El-Hadîs fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân ve’l-Hadîs, Dâru’s-Selâm, İskenderiyye 1425/2004, 73; Muhammed Ahmed Mu’abbed, Nefehâton min ‘Ulûmi’l-Kur’ân, Dâru’s-Selâm, Kâhire 1426/2005.

- Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Medîneti's-Selâm, (Tah.: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001.
- Hemezânî, Ebu'l-A'lâ el-Hasen b. Ahmed, et-Temhîd fi't-Tecvîd (Tah.: Ġânîm Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammâr, Ammân 2000.
- Hindî, Alâuddîn Ali el-Muttakî, Kenzu'l-'Ummal fi Suneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl (Tah.: Bekrî el-Hayyânî, Saffet es-Sakkâ,) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Hüzeli, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre İbn Muhammed b. Ukeyl, El-Kâmil fi'l-Kırââtî'l-'Aşr ve'l-Erbe'îne'z-Zâide 'Aleyhâ, (Tah.: Cemâl b. Es-Seyyid b. Rufâe eş-Şâyib), Müessesetü Semâ, yy. 1428/2007.
- İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, Manzûmetu'l-Mukaddime fi Mâ Yecibu 'alâ Kârîi'l-Kur'ân en Ya'lemehû, (Tah.: Eymen Rüşdî Suveyd), Dâru Nûri'l-Mektebât, Cidde 2006.
- , et-Temhîd fi İlmi't-Tecvîd (Tah.: Ġânîm Kaddûrî el-Hamed), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- , en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-'Aşr, (Tah.: Necip el-Mâcidî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1434/2013 (en-Neşr).
- , Ġâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ, (Nşr.: Gotthelf Bergsträsser), Mektebetu İbn-i Teymiyye, Kâhire 1351.
- İbn Ebî Şeybe, el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr, (Tah.: Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1409.
- İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Tah.: Sâmi b. Muhammed es-Sellâme), Dâru Tayyibe, Riyad 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, Edebu'l-Kâtib (Tah.: Muhammed ed-Dâlî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ty.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdir, Beyrut 1993.
- İbn Mucâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs, Kitâbu's-Seb' fi'l-Kırâât, (Tah.: Şevkî Dayf), Dâru'l-Maarif, Kâhire 1400.
- İbn Sivâr, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. 'Ubeydullah b. 'Ömer, el-Müstenîr fi'l-Kırââtî'l-'Aşr (Tah.: 'Ammâr Emîn ed-Dedev), Dâru'l-Buhûsi li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâsi, Dubâi 2005.
- İbn Tâhhân, Mürşidu'l-Kârî ilâ Tahkîki Meâlîmi'l-Mekârî (Tah.: Hâtîm Sâlih ed-Dâmin), Mektebetu's-Sahâbe, Şârîka, Birleşik Arap Emirlikleri 2007.
- İbn Umî Kâsım, Ebû Muhammed el-Hasan b. Kâsım b. Abdullah, el-Mufîd fi Şerhi Umdeti'l-Mecîd fi'n-Nazmi ve't-Tecvîd (Tah.: Cemal Esseyyid Rufâi), Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, Kahire 2001.
- İbnu'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, Kitâbu'l-İkna' fi'l-Kırââtî's-Seb' (Tah.: Abdulmecid Katâmiş), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1403.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr (Tah.: Abdu'r-Rezzâk el-Mehdî), Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut 1422.
- İbnu'l-Fûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrezzâk b. Ahmed el-Hanbelî, Telhîsu Mu'cemi'l-Âdâbi fi Mucemi'l-Elkâb (Tah.: Mustafa Cevâd), Vizâretu's-Sikâfeti ve'l-İrşâd, Dimeşk 1965.
- İbnu'l-Mulkîn, Sirâcu'd-Dîn Ebû Hafis Ömer b. 'Ali b. Ahmed, et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi's-Sahîh (Tah.: Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmiyyi ve Tahkîki't-Turâsi), Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 1429/2008.
- İbrâhîm Enîs, el-Esvâtü'l-Luğaviyye, Mektebetu Nahdet Mısır, ts.
- Kaya, Mustafa, Arap Dili Fonetîgi Ses-Anlam İlgisi, Eser Mat., Erzurum 2011.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî, Bahru'l-Fevâid, Meâni'l-Ahbâr (Tah.: Muhammed Hasan İsmâil, Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.
- Kemal Bîşr, Dirâsâtun fi 'İlmi'l-Luğa, Dâru Ġarîb, Kâhire ty.
- Kurtûbî, Abdulvehhâb b. Muhammed, el-Muvaddah fi't-Tecvîd (Tah.: Ġânîm Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammar, Amman 2000.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Fereh, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân (Tah.: Ahmed el-Berdûnî, İbrahim 'Atfîş), Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kâhire 1384/1964.
- Menaf Mehdi Muhammed el-Musevî, İlmu'l-Esvâtî'l-Luğaviyye, Âlemu'l-Kutûb, Beyrut 1998.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr b. El-Haccâc, Ta'zîmu Kadri's-Salât (Nşr.: Abdurrahman Abdülcebbâr el-Füreyvâî), Mektebetu'd-Dâr, Medine 1986.
- Mevsilî, Ebu'l-Meâlî b. Ebî'l-Ferec Fahru'd-Dîn, Ed-Durru'l-Mersûf fi Vasfi Mehârici'l-Hurûf (Tah.: Ġânîm Kaddûrî el-Hamed), Mecelletü'l-Hikme, Bağdat 2002, sy. 25, 225-246.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl, (Tah.: Beşşâr Avvâd Marûf), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400/1980.
- Muhammed Ali el-Hasan, el-Menâr fi 'Ulûmi'l-Kur'ân (Takdim: Muhammed 'Accâc el-Hatîb), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2000.
- Muhammed b. Sahnûn, Kitâbu'l-Ecvibe, (Tah.: Hâmid 'İlvînî), Dâru Sahnûn, Tunus 2000.
- Muhammed el-Mubârek, Fikhu'l-Luğa ve Hasâisu'l-Arabiyye, Dâru'l-Fikr, yy. 1964.
- Muhammed Sâlim es-Safrânî, Tecvîdu'i-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Hadîs (Bahsun fi Muhakaleti beyne Tecvîdi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'n-Nakdi'l-Edebiyyi), ed-Dâru'l-Arabiyyetu li'l-'Ulûmi Nâşirûne, Medine 2011.
- Nesefî, Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî, Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, (Tah.: Yusuf Ali Bedîvî), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2008.
- Nuveyrî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed, Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırââtî'l-'Aşr (Tah.: Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Ba'slûm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.

- Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal, el-Mufredâd fî Ğarîbi'l-Kur'ân, (Tah.: Safvân Adnan ed-Davudî), Dâru'l-Kâlem, Dimeşk 1412.
- San'ânî, Ebû İbrahim İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm, Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân (Tah. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2000.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasen Alemuddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed, Cemâlu'l-Kurrâ' ve Kemâlü'l-İkrâ', (Tah.: Mervân el-Atiyye- Muhsin Ferâbe), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk 1997.
- Semerkandî, Ravhu'l-Murîd fî Şerhi 'ikdi'l-ferîd fî Nazmi't-Tecvîd (Tah.: İbrahim 'Avvâd), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Bağdat 1420/1999.
- Seyyid Ahmed Hâşimî, el-Kavâidu'l-Esâsiyye li'l-Luğati'l-Arabiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Sicistânî, Ebûbekr b. Ebî Dâvud Abdullah b. Süleymân b. el-Eş'as, Kitâbu'l-Mesâhif, (Tah.: Muhammed b. Abduh), el-Fâruku'l-Hadîse, Kahire 1423/2002.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşeri'n-Nezîr (Nşr.: Muhammed Ali Beydûn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- , el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), el-Hey'eutu'l-Mırsiyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitâb, Kâhire 1394/1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî, Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân, (Tah.: Ahmed Muhammed Şâkir), Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Tarafa b. el-Abd, Divânu Tarafa b. el-Abd (Tah.: Duriyye el-Hatîb, Lutfî es-Sakkâl), el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 2000.
- Tetik, İbrahim, Tecvîd İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2016.
- Tevnî, Hasan b Şucâ' b. Muhammed b. Hasan, el-Mufid fî İlmi't-Tecvîd (Tah.: Muhammed Safa Tâhâ Hammûdî), Dâru Ammâr, Amman 2009.
- Toshiko İzutsu, Kur'ân'da İnsan-Allah İslam Düşüncesinde İslah (Trc.: Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty.
- Ubeyd b. el-Ebrâs, Dîvânu 'Ubeyd b. el-Ebrâs (Şrh.: Eşref Ahmed 'Adre), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.
- Ummânî, Kitâbu'l-Evset fî İlmi'l-Kırâât (Tah.: İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2006.
- Vâfî, Alî Abdu'l-Vâhid, 'İlmu'l-Luğâ, Mektebetu Nahdet Mısır, Erbil 2004.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ (Tah.: Şuayb Arnavûd'un gözetiminde muhakkikler topluluğu), Müessesetü'r-Risâle, yy. 1985/1405.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedru'd-Dîn Muhammed b. Abdillâh b. Behâdir, el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, (Tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire 1376/1957.
- Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ (Şrh.: Alî Hasan Fâ'ûr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.





## TOPLUMSAL GELİŞMENİN VE İLERLEMENİN ÖNÜNDEKİ ENGEL: ATALAR KÜLTÜ VEYA PATERNALİZM

### SOCIAL DEVELOPMENT AND PROGRESS BEFORE BARRIER: GRANDFATHERS CULTURE OR PATTERNALISM

Musa TURŞAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Tefsir Anabilim Dalı  
Ağrı-Türkiye  
[mtursak@agri.edu.tr](mailto:mtursak@agri.edu.tr)

**Atf gösterme:** Turşak, M. (2017). Toplumsal Gelişmenin ve İlerlemenin Önündeki Engel: Atalar Kültü veya Paternalizm, *Universal Journal of Theology* 2 (3), 198-206.

Geliş Tarihi:  
19 Eylül 2017  
Değerlendirme Tarihi:  
20 Eylül 2017  
Kabul Tarihi:  
29 Eylül 2017

© 2017 UJTE  
E-ISSN: 2548-0952  
Tüm hakları saklıdır.

**Öz:** İnsanın hayatında en çok hissettiği temel olgulardan birisi de değişim ve gelişimdir. Bu durum bireysel hayatta olduğu gibi toplumsal hayatta daha çok müşahade edilmektedir. Bu bağlamda klasik ifadeyle “değişmeyen tek şey değişimdir” diyebiliriz. Ama insanların değişime karşı çoğu zaman direnç gösterdiğini görmekteyiz. Bu durum, yeni olmayıp insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Çünkü değişimin doğasında her zaman için bir stres, kaygı ve belirsizlik vardır. Değişince hayatından bazı şeylerin yok olacağını düşünen insanlar olabildiğince değişime direnirler. Değişince zarar edeceğini düşünen, zarardan kaçınma eğilimi yüksek olanlar; gelecekte olabilecek sorunlar, belirsizlik korkusu ve yabancı olduğu şeyden korkma gibi kötümser endişeler değişimi engelleyen temel faktörlerdir. Biz bu çalışmada değişimin bir ihtiyaç olduğunu vurgularken çeşitli endişelerle değişime kendisini kapatan ve direnen insanların zihinsel arka planını ve temel özelliklerini İslami bakış açısıyla irdelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** *Kur'an, Değişim, Kült, Ata, Taklit, Gelenek, Gelenekçilik, Özeleştiri.*

**Abstract:** One of the most basic feelings in a person's life is change and development. This situation is observed more in the social life as it is in the individual life. In this context, we can say in classical terms "the only thing that does not change is change". But we see that people often resist resistance to change. This is not new, but as old as human history. Because the nature of change is always stress, anxiety and uncertainty. When changed people who think that something from their life will disappear will change as much as possible. Those who think that they will be harmed when they change, those who have a high tendency to avoid harm; pessimistic worries such as future problems, fear of uncertainty and fear of what is stranger are the main factors preventing change.

**Keywords:** *Qur'an, Change, Cult, Ancestor, Imitation, Tradition, Traditionalism, Self-criticism.*

## 1. GİRİŞ

İnsanlarda güçlü bir aidiyet duygusu ve eğilimi vardır. Bundan dolayı ait oldukları şeylerden kolay kolay vazgeçemedikleri gibi, alışkanlıklarından ve bildikleri yoldan da kolay kolay vazgeçmek

istememezler. Klasik ifadeyle sık sık duyduğumuz “bu da nereden çıktı, eski köye yeni adet mi getiriyorsunuz?” yaklaşımı değişimi gereksiz gören ve değişime direnen anlayışın dışı yansımasıdır. Zira değişimin getireceği korku ve belirsizlik insanın çoğu zaman ona direnç göstermesine neden olur. Halbuki değişmek çabayı, düşünce ve davranışta etkin bir şekilde hareket etmeyi gerektirir. Birey ise değişime karşı alıştığı ve benimsediği rahat ortamını bırakmak istemez. Sıkıntı verse de birey artık sorunlarıyla yaşamaya alışmıştır. Değişimin getireceği kaygı ve stresi yaşamaktansa problemiyle yaşamaya devam etmek daha kolay gelir. Kontrolü-özellikle bencilce sürdürdüğü kendi hayatı üzerindeki kontrolü- kaybetme korkusu değişimi kabullenmeye en büyük engeldir. Kimi çevreler değişmeyi güçsüzlük saysalar da bunun, gerçekte hiçbir alakası yoktur. Çünkü değişme gelişmeyi, gelişme de olgunlaşmayı sağlamaktadır. Bireysel veya toplumsal değişikliklere gösterilen direnç, gelişmenin ve olgunlaşmanın önündeki en büyük engeldir. Nitekim toprağa atılan bir tohum, rüzgârdan, güneşten ve soğuktan çekinip yeryüzüne çıkmaktan korkarsa yer altında çürüyüp gidecektir.

### 1. Toplumsal Gelişmenin ve İlerlemenin Önündeki Engel: Atalar Kültü veya Paternalizm

İnsan henüz anılmaya değer bir şey değilken (İnsan: 76/1-2) Allah’ın lütfu ile varlık alemine çıkarılmıştır. İnsanları kendisine ibadet etsinler diye yoktan varlık alemine çıkaran Allah (c.c.), yaratılış gayelerine uygun yaşayabilmeleri için her türlü imkânı onlara daha baştan vermiştir. Bu imkanların başında; fitrat üzere yaratılmaları, akıllı ve irade sahibi olmaları, göz, kulak vb. organlara sahip olmalarını sayabiliriz. Yaratılış gayesine aykırı davrandığımda insanın ileride herhangi geçerli bir mazereti olmasın diye, Allah (c.c.), insana bunca ikramda bulunmuştur. Ancak her doğan insan bir toplum içerisinde ve o topluma özelliğini veren kültür ortamı içerisinde bulur kendisini. Birey kültür ortamıyla başlattığı etkileşim sürecini bir ömür boyu devam ettirir. Fertler bir yandan mevcut kültürle hayatlarını şekillendirirken, diğer yandan bu kültürü yeni yetişen nesle aktarma uğraşına girerler. Başta yetişen nesil olmak üzere bütün toplum bireyleri kültür ortamına adapte olmak için çaba harcar. Zira sosyal bir varlık olan insan doğal olarak, önceki nesillerin devretmiş olduğu fikirleri, inançları, davranış kalıplarını benimser, sahiplenir. Sahiplenilen bu sosyal normlar nesiller boyu sürekliliğini korur. Geçmiş nesilden alınan sosyal normların en belirgin özelliği süreklilik arz etmesi ve sürekliliği sağlayan ataların üstünlüğü fikridir (Armağan, 1992, s.19). Bu nedenle insanın çok kere ataların arkasına sığınarak yaptığı hatalara, işlediği günahlara bir kılıf bulmanın gayreti içinde olduğu görülmektedir: “Onlara Allah’ın indirdiği Kur’an’a tabi olun denildiği zaman derler ki; hayır biz atalarımızı hangi inanç üzerinde bulduysak, ona tabi oluruz. Şeytan onların atalarını cehenneme çağırıyor idiye de mi?” (Lokman, 31/21). Demek ki akıllı, hür iradesi ve diğer hassalarına rağmen kişinin atalarını körü körüne taklit etmesi kabul edilebilecek bir durum değildir. Bu ayette geçen “Şeytan onların atalarını cehenneme çağırıyor idiye de mi?” ifadesinde Allah (c.c.), insanların körü körüne hiç düşünmeden atalarının yanlışlarını bile bile, sürdürmelerini çok a bir şekilde eleştirmektedir.

Bu ve benzeri ayetlerde (bkz. Bakara, 2/170; Maide, 5/104; Mü’minun, 23/24; Kasas, 28/36) eleştirilen husus, körü körüne, hiçbir aklı dayanakları olmadan atalarını taklit etmeleridir. Sözlükte taklit “başkasının ef’al ve hareketına ittiba etmektir.”(Bilmen, ts. s. 17) Usul terimi olarak taklid, delilini bilmeksizin, sözü hucdet olmayan kişiden, başkasının görüşünü almaktır. (Şaban, 2007, s.448) Geçmişin birikiminden faydalanmak elbette bir gereklilik olup taklitten sayılmaz. Düpedüz taklide yönelen insanlar iradesini ve aklını kullanmaktan aciz, köle ruhlu kişilerdir. Öyle bir taklit ki taklit ettikleri şey doğru mu, yanlış mı bunun üzerinde hiç ama hiç düşünme ihtiyacını duymazlar. (Şimşek, 2015, s. 549). Örneğin inkârcılar varoluşun gayesini, eşyanın ve realitenin hakikatini araştırmadığı gibi kendilerine miras kalan gelenek ve değerleri sorgulayıp akıl süzgecinden geçirmezler. Hâlbuki doğası gereği insan düşünen sorgulayan bir varlık olarak varlık sahasına çıktığı andan itibaren kendini, ilgi ve algı alanına giren her varlığı idrak ettiği her şeyi sorgulamaya başlar (Şimşek, 2017, s. 7). Buna karşı cahiliye toplumu dediğimiz İslam’ın ilk muhatabı Mekkeli

müşriklerle beraber diğer cahiliye toplumlarında gelenekçi anlayış geçmişin tartışılmasına, atalardan miras alınan sosyal normların analiz edilmesine ve seçmeciliğe tabi tutulmasına karşı çıkar; *“Onlara Allah’ın indirdiğine uyun denilince, hayır atalarımızı bulduğumuz şeye uyarız derler; ya ataları bir şey akl edemeyen ve doğru yolda olmayan kişiler idiyeler?”*(Bakara, 2/170).

Taklitçilik şirkin ayrılmaz niteliklerinden birisidir. Kur’ân-ı Kerim, ataları taklit ve onlara uyma bahanesiyle dünya ve âhiretle ilgili hakikatleri inkâr etme anlayışını birçok âyette kınamaktadır: *“Hayır, yalnızca, biz atalarımızı bir ümmet üzere bulduk. Biz de gerçekten onların izleri üstünde doğruya erdirilmişleriz”* dediler. *İşte böyle, senden önce hangi memlekete kötü sonuçları haber veren bir peygamber gönderdiysek, mutlaka onların önde gelenleri, Biz atalarımızı bir ümmet üzere bulduk, biz de onların izine uymuşlarız, demiştir. O peygamberlerden her biri; Ben size atalarınızı üzerinde bulduğunuzdan daha doğrusunu getirmiş olsam da mı? dediler. Onlar da; Bizler o sizin gönderdiğiniz şeyleri tanımıyoruz dediler”* (Zuhruf,43/22-24). Yeniliğe ve yeni olan her şeye bütün algılarını kapatan, aklını kullanmadığı için doğru ile yanlış birbiriyle kıyaslayamayan ve geçmişi mutlak doğru olarak kabul eden böyle bir anlayış gelişmenin ve ilerlemenin önündeki en büyük engeldir.

Görüldüğü gibi bu ayetler, müşrik ataların ve onlardan devralınan geleneklerin, hakim güçlerin elinde birer paravana ve maske olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak burada ilginç olan nokta, savunmanın yine ataların arkasına gizlenerek yürütülmek istenmesidir. Yani müşrikler, işledikleri cinayetleri, haksızlıkları ve insan haysiyetini ayaklar altına alan uygulamalarını ataların arkasına sığınarak, yaptıklarını meşrulaştırmaya çalışmalarıdır. Zamanımızda da benzer yaklaşımlarla karşılaşmak mümkündür.

Bu tür karşı koyma ve yeniliğe direnç göstermeleri doğal olarak, onların gözünde, mevcut toplumsal nizamdan, herhangi bir kopuşu gerektirecek yahut ne denli hafif tarzda olursa olsun, aşiret büyüklerinden devraldıkları adetlerin itibarına gölge düşürecek her şeyin kötü olduğunu ifade eder. İslam’ın başlattığı ahlaki ıslahatın doğasında ise, kavimlerin hiçbir adet ve geleneğinin kutsiyetinin olmadığıdır. (İzutsu, ts., s. 72). Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim bu toplumsal yapıyı (Cahiliye anlayışını) Hakk’ın tezahürüne en büyük engel olarak kabul etmiş; akli incelemeyi, delillere sarılmayı bilinçli ve insanca yaşamayı önermiştir. İslamiyet’in gelişi ile İslam öncesi ahlakî hayatın rehber ilkesi olmuş olan aşiret temelleri yahut “atalarımızın adetleri” dedikleri kuralların yerine, tümüyle Allah’ın mutlak iradesine dayalı yeni bir ahlak anlayışı getirilmiştir (İzutsu, ts, s.71).

İslâm’ın daha en başta mücadele sahasına koyduğu ve değiştirmeyi başardığı toplumun geleneksel yapısı içerisinde ısrarla sürdürülen ve her yönüyle şirk inancına dayanan bu dini anlayışı incelediğimizde, dini inanç ve motif olarak kabul edilen bu tür davranışların samimi ve inanca dayalı bir insan ifadesi olmadığı, körü körüne atalara bağlılık, örf ve töreleri her pahasına korumak olduğu görülür. Bilhassa İslâmî tebliğin Mekke devrinde nazil olan ayetler, İslam öncesi Arap toplumun din anlayışına ışık tutmaktadır. *“Ayetlerimiz onlara apaçık olarak okunduğu zaman; Bu adam sizi babalarınızın taptıklarından alıkoymaktan başka bir şey istemiyor derlerdi. “Bu Kur’ân düpedüz bir uydurmadan başka bir şey değildir derlerdi. Hak, inkâr edenlere geldiğinde, onun için: bu apaçık bir büyüdür, demişlerdi”* (Sebe, 34/43).

### 1.1. Atalar Kültü

Cahiliye döneminde de görüleceği gibi insanın içinde yaşadığı kültürden edindiği normlardan bir anda sıyrılmaması, onlardan vazgeçmesi oldukça zor bir iştir. Bu tür kültürel değerler önceki nesillerden miras olarak alınmış ve bireylerin benliğine, karakterlerine derinlemesine yerleşmiş, onların kişiliklerinin adeta ayrılmaz bir parçası olmuştur. Aynı şekilde toplum hayatında batıl inançlar, kötü alışkanlıklar ve hurafeler hakim olunca, bu insanları atalarında taklit yoluyla devraldıkları bu inanç ve alışkanlıklardan uzaklaştırmak ve ayırmak imkânsız gibidir. İşte toplumun yapısını oluşturan batıl inanç ve kötü alışkanlıklar insanları hakikatleri idrak etmekten ve hakka itaatten alıkoyan en önemli sosyal motiflerden birisi olur. Bu sosyal motiflerden biri de atalar

kültüdür. Kur'an'da en çok üzerinde durulan, hidâyetin, gelişmenin önüne bir engel olarak dikilen ve bir inkar motivi olan atalar kültü, inkârın tarihi sebebi de sayılabilir. En genel anlamıyla kült; Tanrı ya da tanrı kabul edilen şeylere saygı göstermek ve tapmak, onlara bağlılığı ifade eden söz ve hareketlerde bulunmaktır. Antropolojideki kullanımında ise kült, tanrı ya da tanrılarla ilişki içindeki belirli bir grubun inançları (SBA, “kült”, II/427) ve yerel özellikler taşıyan dini eylemlerini ifade eder (Akalin vd., 2011, s. 1558). Kültler, kilise ve mezheplerin aksine hakikatin başka gruplar tarafından da temsil edilebileceğinin bir yansımasıdır (Çelik, 2013, 288). İslam'ın bu olguya bakışı ise tamamıyla vahiy eksenli olup, mutlak otorite Allah ve O'nun adına peygamberlerine ait olup tevhid inancıyla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda tevhid inancı içinde kendisine yer bulamayan dini mahiyetli geçmişten süregelen ne kadar uygulama varsa ilga edilmiş yani yürürlükten kaldırılmıştır.

“*Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter*” deyip atalarının yanlış inançlarını ve hayat tarzlarını hiç sorgulamadan körü körüne sürdürerek hak dine karşı direnen inkârcıların tutumlarını anlatıp eleştirme bağlamında taassuba işaret eden ifadeler birçok âyette yer almakta, insanlar düşünerek ve bilerek inanmaya çağırılmaktadır (Bkz. Mâide, 5/104; Enbiyâ, 21/52-54; Lokmân, 31/21-22.). Bir âyette, Allah'ın bildirdiği gerçeklere uymaları istendiğinde atalarının tuttuğu yolda yürüyeceklerini söyleyen müşrikler, atalarının akla uygun davranıp davranmadığı, tuttukları yolun doğru olup olmadığı üzerinde düşünmeye ve sorgulamaya davet edilmekte, bilinçsizce atalarının yolunu izleyenler çobanın sesine göre hareket eden sürüye benzetilerek, “*Onlar sağır, dilsiz ve kördür, çünkü akıllarını kullanmazlar*” (Bakara, 2/170-171) şeklinde eleştirilmektedir.

Varoluş için özgüvene sahip olmayan, bağımlılık duyguları yüksek, “paternalist” yani babacı, babayı ve atayı kutsallaştıran anlayışlar kendi çözüm ve modernizmini oluşturamadığı için iç huzuru sağlayamazlar (Tarhan, 2015, s. 19). Evde babanın son sözü söyleyen otorite, ailenin başkanı ve karar verici makam olarak bilinen ataerkil toplumlarda, kişinin denetim ya da baskı altında olmadığı halde, kendi özgür iradesi ile alabileceği kararlardan daha iyisinin, daha yararlısının babacı rolüyle atalar tarafından alınabileceği ileri sürülerek kişi veya kişilerin özgürlüğüne müdahale edilmesi olarak bilinen “paternalizm” aslında ahlaki ilkeye bir saldırıdır (Bakircioğlu, 2016, s. 137). Bu anlayıştan hareketle “Kurtar bizi baba” gibi paternalist yaklaşımlar özeleştirme yaptırılmaz ve gelişmeyi engeller; bu tür toplumların yazılı olmayan kuralları, inançları ve kutsalları vardır. Bu nedenle travmayı çözmekte zorlanırlar. Bağımlı kişilik eğilimi olan bireyler, kendi potansiyellerinin farkında olmadıkları için mevcudu en iyi kabul eder ve bundan daha iyi olabilecek şeylere ihtimal vermezler. Bu nedenle geçmişten tevarüs edileni kutsarcasına savunurlar. Diğer taraftan yabancıları oldukları yenilik, değişim ve gelişim kavramlarına ihtiyatla yaklaşılırlar.

## 1.2. Gelenek ve Gelenekçilik

Gelenek ile gelenekçilik ayrı ayrı olgulardır; gelenekçilik, geleneği araçsallaştırma isteğidir. Bir başka deyişle kişinin geleneği kendi amaçları doğrultusunda kullanma eğilimidir. Gelenekçi toplumlar batıl ve işlevini yitirmiş değer yargılarına son derece bağlı ve yeniliğe kapalıdırlar. Bilinen hemen hemen tüm toplumlar değişik ölçülerde de olsa bu özelliğe sahiptir. Sorgulama alışkanlıkları olmayan insanların gelenek ve göreneklerinden vazgeçip yeni düşünceleri kabul etmeleri zor bir iştir. Belki de en zor iş kişinin alışkanlıklarından vazgeçmesidir. Özellikle toplumun yaşlı kesiminde eskiye bağlılık hissi gençlerden daha güçlüdür. Atalarından devraldıkları gelenek ve değerleri körü körüne izleyenler, bu gelenekleri uyulması gerekli bir otorite olarak kabul ederler. Geleneklerin otoritesini benimsemiş olmak Allah'ın otoritesini benimsemeye engel olur (Kasapoğlu, 1997, 206-211).

Allah insanlara peygamber göndermiştir. Onlara iman etmeyip vahiyden uzaklaşan toplumlar ilahi azaba duçar olmuşlardır. Allah yeni bir toplum inşası tufan vb. göndermiştir (Gül, 2013, 193). Nitekim uzun zaman vahiy tecrübesinden mahrum kalan Arap toplumu pagan kültürü olarak bilinen şirk inancını benimsemiş, fitrat çizgisinden oldukça uzaklaşmıştı. Muharref birer din olan Yahudi ve Hristiyanlık da insanların dini ihtiyaçlarını karşılamaktan ve insanlığı içine düşüğü girdaptan çıkartmaktan bir hayli uzaklaşmıştı. Yaşadığı çeşitli sıkıntılardan bunalan toplumun her kesiminden

insanlar, yeni bir din ve bir peygamber beklentisi içindeydi. Fakat herkes yeni gelecek olan peygamberin ait olduğu toplumdan olmasını beklediği için çoğu kişi kıskançlığından dolayı yeni gelen peygambere inanmadı. Kur'an'ın ifadesiyle özellikle ehli kitap diye tarif edilen Yahudi ve Hristiyanlar Hz. Peygamber'i kendi öz evlatlarını tanıdıkları gibi peygamber olduğunu biliyorlardı. Yine de kıskançlıklarından ötürü inanmadılar. *“Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (o kitaptaki peygamberi), öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Buna rağmen onlardan bir gurup bile bile gerçeği gizler”*(Bakara, 2/146). Toplumun önemli bir kısmı ise değişimden korktukları için yeni dine direndiler. Dolayısıyla İslam'ın gelişi, kimi çevrelerce büyük heyecana sebep olurken kimilerince de şaşkınlık ve endişeye sebep olmuştur. Tüccar mantığına sahip, gücü elinde tutan toplumun elit kesimi; yeni dinin gelişi ile ayaklarının altındaki zeminin kayacağından endişelendikleri için yeni dine şiddetle karşı çıkıyorlardı. Bu kesimler farklı din ve aşirete mensup olsalar da İslam düşmanlığında kolaylıkla anlaşabiliyorlardı. Diğer taraftan cahiliye döneminin gayri insani uygulamalarından bıkan ve toplumun çoğunluğunu oluşturan kesimler ise günlerce çölde susuz kalmış bir insanın suyu gördüğünde duyduğu sevinç gibi yeni dini büyük heyecanla ve sevinçle karşıladı. (Suruç, 2016, s. 185) Takvadan başka hiçbir üstünlüğü kabul etmeyen İslam; şimdiye kadar çeşitli vesilelerle dışlanmış, ötekileştirilmiş, gururu incitilmiş ve zulme uğramış tüm mazlumların umudu olmuştur. Kısacası İslam'ın gelişi ile insan yeniden insanlığı ile gurur duyar hale gelmiştir.

Atalardan tevarüs edilen her bilgi ve tecrübeye mutlak doğrudur denilemediği gibi mutlak anlamda yanlıştır, da denilemez. Cahiliye dönemi insanların dahi, kişisel olsun, toplumsal olsun, herhangi bir eylemin, standarda vurup, doğruluğuna yahut yanlışlığına, iyi ya da kötü oluşuna hükmedebilmelerini temin eden kılı kırk yarar davranış kuralları vardı. Ancak iyi ve kötü, doğru ve yanlış birbirinden ayırabilecek tutarlı ve nazari bir temelden yoksundu (İzutsu, ts., s. 71). İslam ahlak nizamında ise tam tersine her olgun insanın yaptığı gibi aklını kullanarak, peygamberlerden tevarüs edilen tevhide dayalı iman kapsamında bilgi seçilerek ve sorgulanarak alınmaktadır. Nitekim Kur'an'da bu konuda şöyle buyrulmaktadır; *“Yoksa siz Yakub'un, ölüm döşeginde iken çocuklarına, “Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?” dediği, onların da, “Senin ilâhına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler O'na boyun eğmiş Müslümanlarız” dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz?”*(Bakara, 2/133). Dikkat edilirse Hz. Yakup'la çocukları arasında geçen konuşmada da ataların ilahına vurgu yapılmaktadır. Ancak burada farklı olan husus “tek bir ilah” vurgusudur. Yani her türlü ilah kavramı değil, tek bir ilaha dayalı tevhid inancına vurgu yapılması; bu gibi durumlarda seçici olmanın ne kadar önemli olduğuna işaret edilmektedir.

İslam'ın en çok tenkid ettiği uygulamaların başında insanların körü körüne atalarını taklit etmeleridir. Olgun insan taklit etmez. Edindiği bilgiyi sorgular, faydalı ise uygular. Değilse de ıslah ederek, kendine uygun hale getirip ondan faydalanır. Cehaletin karanlığına gömülen insanlar ve özellikle Arap toplumu hemen her alanda hayatı çekilmez hale getiren çeşitli problemlerle boğuşmaktaydı. Çapulculuğu kendine geçim ve övünç kaynağı haline getiren kimi kabileler, haksız yere servetlerine servet katarak diğerlerine yaşam hakkı tanımazken, kimileri de insanı insanlığından utandıracak sefahete ve ahlaksızlıklara öncülük yapıyorlardı. (Suruç, 2016, s.149) Buna karşın, Hz. Peygamber daha kendisine peygamberlik gelmeden önce “Hilfu'l-füdul” denilen “erdemliler cemiyeti”ne katılmış, toplumsal sorunların çözümünde kilit rol oynamıştır. Bütün bunların arasında, cahiliyenin kesif karanlığını yaran İslam güneşi doğdu. İslam, bütünsel bir bakışla hayatın tüm alanlarına müdahale etti. Hz. Peygamber Risâlet görevine başladığında cahiliye döneminde süregelen uygulamalardan tevhid inancına ters düşenleri temelden kaldırarak ilğa<sup>1</sup> etmiş, diğer taraftan bir kısmını da ıslah ederek ibka<sup>2</sup> etmiştir.

Cahiliye dönemi kutsalın dejenere edildiği bir dönemdir. Fıtratı bozulan, tevhid inancı yön değiştiren cahiliye insanı başka varlıklara meylederek onlara tapmıştır.(Gül,2014,s.109) İslam, cahiliye dönemi uygulamalarının tevhid inancıyla çelişen kutsalı tahrif eden unsurlarını yasaklayarak

<sup>1</sup>İlğa: Bir şeyin varlığını ortadan kaldırma. (Akalin., a.g.e., s. 1174)

<sup>2</sup>İbka: Kısmen zararlı olan bir şeyi ıslah ederek ondan faydalanmak. (Ayverdi, a.g.e., “İbka” md., s. 568)

işe başladı. Çünkü İslam, insan hayatını çekilmez hale getiren bu uygulamaları temelden değiştirirken kimi zaman da bazı uygulamaları ıslah ederek devam etmesine müsaade etmiştir. Bu amaçla öncelikli olarak tevhid inancını yerleştiren İslam, taabbudi boyutu olan uygulamaları da gözden geçirmiştir. Bu bağlamda olmak üzere örneğin insanlık tarihi kadar eski olan kurban ibadetine, taabbüdi yönünün dışında sosyal işlevleri de olan bir ibadet hüviyeti kazandırmıştır. Bu çerçevede, putlar için kurban kesilmesi kesin bir biçimde yasaklanmış; Allah için olması koşulu ile feraa<sup>3</sup> ve atira<sup>4</sup> kurbanına sadece İslam'ın ilk yıllarında izin verilmesiyle beraber putlarla olan münasebetlerinden dolayı daha sonra temelden kaldırılmışlardır. Ancak putlarla bir ilgisi olmayan akika<sup>5</sup> kurbanı ise ana hatlarıyla korunmuştur.(Yerlikaya, 2014, s. 289) Görüldüğü gibi İslam'ın bakış açısı; geçmişi tümüyle yok saymak olmayıp tevhid inancı esas alınarak geçmişte yapılan güzel uygulamalara da hayat hakkı tanınmıştır.

Geçmiş ve geçmişe dair olanı kutsama ve onları mutlak doğru olarak kabul etme anlayışı tarihin belli bir dönemiyle, belli nesille sınırlı olmayıp, aynı zamanda sosyal etkileşim kuralı gereği nesilden nesle geçerek süreklilik arz etmektedir. Kısmen de olsa İslam alemi de bundan nasibini almıştır. Her ne kadar İslam inancı bu anlayışı sert bir şekilde eleştirmiş olsa da, sosyal bir varlık olan insan, hangi inanca sahip olursa olsun kendisini bu geleneksel anlayıştan kurtarması zor olmaktadır. Öyle ki, sadece avam tabakası için değil herkes için içtihat kapısının kapandığını iddia edenler bu anlayış sahibi kişilerdir. Bu anlayış, yalnız başına birine dayanmadan ayakta duramayan, önceki insanları ve çalışmalarını kendilerine payanda yapan, öz güveni eksik, sorgulamayan, muhakemesiz ve mutlak itaate dayalı statik bir toplum meydana getirmiştir. Mevcut problemlerin sebeplerini dış faktörlere bağlayan, kendisiyle yüzleşmekten korkan, hatalarını ve eksikliklerini görmeyen ve hiçbir sorumluluk kabul etmeyen kapalı havza toplumlar bu anlayışa pek eğimli olup dinamik hayata rağmen mevcutla yetinmeyi tercih etmektedirler.

Allah Teala mukallitleri birçok yerde kınamaktadır (Maide, 5/104; Lokman, 31/21). Kitap ve Sünnet'in hâkim kılınmasını emreden Allah Teala bir ihtilâf çıkınca hakem olarak kitap ve sünnete başvurulmasını istemiştir (Nisa, 4/59).Yine hükmün yalnız kendisine âit olduğunu bildirmesi (Enam, 6/57; Yusuf, 12/40),dinde Allah ve Resulü'nden başkasına dayanmayı yasaklaması (Tevbe, 9/16), kendinden başkasının şari<sup>6</sup> olarak kabul edilmesini yasaklaması (Tevbe, 9/35),kitap ve sünnete dâvet edilen bir kimse, her ne sebeple olursa olsun, onu terk ederse, kendisine büyük bir musibet isabet edeceğinin bildirilmesi (Nur, 24/63),taklidin haramlığına delâlet eder.

“Bilmiyorsanız zikir ehlinde sorun” (Nahl, 16/43) ayetindeki “zikir” Kur'an ve hadis, onun “ehli” de bunları bilen âlimlerdir. (İbn Kesir, 2010, IV/573) Dini kendi asli kaynaklarından öğrenmek gayet tabiidir. Bu nedenle Kitap ve Sünnet'e uymak taklit değildir. Zira Allah Teâlâ, kendine, resulüne ve ulü'l-emre itaati emretmiştir (Nisa, 4/59). Ulü'l-emre itaat, dinin uygulayıcıları olmaları bakımındandır. Yoksa onların kendi şahıslarına itaat emredilmemiştir. Dini konularda uzman olmayan kişi bu konuda ehliyet ve ruhsat sahibi, dini ilimlerde derin bilgiye sahip olan âlimlere sorması ve buna göre hareket etmesi doğal olmakla beraber gereklidir. Çünkü her alanın uzmanları olduğu gibi dinin de uzmanları vardır. Bunlar da dinde ihtisas sahibi din âlimleridir. Bu nedenle özellikle avam tabakasında bulunan mükellefler dini konularda ihtisas sahibi âlimlerin görüşlerine göre hareket etmeleri kesinlikle Kur'an'da eleştirilen taklide ve taklitçiliğe girmez. O halde, ictihad etmeye gücü yetmeyen kişinin ictihadla mükellef olmadığı, o kişi için hükmü bilme yolunun içtihadla ehil olana sormak olduğu hususunda Sahabe ve Tabiun icma etmiş demektir. (Şaban, 2007, 449) Selef, öncelikli olarak bu yolu takip etmiş, hiçbir zaman bunlar varken başka birisinin kişisel rey ve görüşüne göre hareket etmemiştir. Burada söz konusu ettiğimiz bu anlamda

<sup>3</sup>Feraa: Cahiliyye döneminde bereket getireceği beklentisi ile putlar için kurban edilen hayvanın ilk yavrusu.

<sup>4</sup>Atira: Cahiliye döneminde Recep ayının ilk on gününde putlar için kurban edilen hayvan.

<sup>5</sup>Akika: Yeni doğan çocuğun başındaki saçta Arapça'da akika denir. İstilahta ise, yeni doğan çocuk için kesilen şükür kurbanına verilen isimdir. Akika kurbanı kesildiği gün çocuğun saçı da tıraş edildiğinden bu isim verilmiştir. Maliki, Hanbeli ve Şafilerece akika kurbanı kesmek sünnettir. Hanefilere göre ise mubahtır.(Bkz. Karagöz, İsmail vd., Dini terimler Sözlüğü, DİB Yay., Ankara 2010, s.16.)

<sup>6</sup>Şari': Hukuki hükümlerin koyucusu ve kaynağı anlamında fıkıh usulü terimi. ( Akgündüz, Ahmet, “Şari'/Hakim” DİA, İstanbul 1997, XV/182-183)

taklit olmayıp, kişinin kendi bilgisi ölçüsünde malumatı sorgulama sorumluluğunu yerine getirmeden, mevcut uygulamaları olduğu gibi kabul edip uygulamasıdır.

Gelişmeyi engelleyen en önemli sebeplerinden birisi de arkasından gittiğimiz şahsiyetlerin fikirlerini, bazen de kendi fikirlerimizi kutsamamızdır. Peygamberlerden başka hiç kimsenin masumiyeti yoktur. Kaldı ki, peygamberler de vahye dayanmayan içtihatlarında bazen yanıldıkları olmuştur. Bu nedenle sahabe-i kiram içtihadı kapalı olan naslar ile aklın sahasına giren ve görüş beyan edebilecekleri hususları birbirinden ayırıyorlardı. Buna en iyi örnek olarak Hübab b. Münzir b. Cemuh'un Bedir savaşında karargâh kurulurken, karargahın yerini beğenmeyip Hz. Peygamberle aralarında geçen şu diyalog gösterilebilmektedir:

-Ey Allah'ın Resulü! Buraya nasıl karar verdiniz? Eğer burası Allah'ın seni indirdiği bir konaklama yeri ise bizim için onu ne ileri ne de ondan geri gitme hakkımız yoktur. Yok eğer bu bir rey, harb ve hile ise bilelim. Buna karşılık Hz. Peygamber; bilakis bu bir rey, harb ve hiledir. Bunun üzerine Hübab:

-Ya Resulallah! Burası konaklama yeri değildir. Milleti kaldır ve Kureyş'e en yakın olan bir suya gidelim. Ve orada inelim. Sonra o suyun ötesindeki kuyuların sularını bozalım. Sonra orada bir havuz yapalım ve su ile dolduralım ki Kureyş ile savaştığımızda biz içelim onlar ise içmesinler. Bunun üzerine Resulallah (s.a.v) dedi ki:

-Hakikatten bu görüşünle bize iyi yol gösterdin. Hz. Peygamber beraberindeki insanlarla kalktı, yürüdü ve Kureyş'e en yakın bir suya geldiği zaman orada indi. Sonra emretti; su kuyuları batırıldı, bozduruldu. Başına indiği su kuyusunun üzerinde ise bir havuz yaptı ve orasını su ile doldurdu sonra oraya kapları attılar. (İbn-i Hacer, 1991, II/10) Burada bir asker olan Hübab'ın ordu komutanı ve Allah'ın elçisi Hz. Peygamber'e karşı fikrini çekinmeden söylemesi dikkate değer ve takdire şayandır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bu itiraz karşısında bir asker dahi olsa isabetli ve doğru sözüne değer verip uygulaması, fikir hürriyetine değer vermesi açısından daha da dikkate değer ve takdire şayandır.

Düşüncelerimizi kapsayan bu kutsiyetle -bazen kasıtlı bazen kasıtsız- fikirlerimize bir masumiyet izafe ediyoruz. Halbuki Allah masumiyeti sadece peygamberlerine vermiştir. Ancak onlar masumdurlar. Bunu İslam ile islami fikir arasındaki farkı görebilen eski alimlerimiz yapmamıştır. Kendisine ne önünden ne de arkasından herhangi batıl bir şeyin bulaşmadığı Allah'ın vahyi olan İslam ile bu İslam'ın bir yorumu olan Müslümanların fikirleri arasındaki farkı ayırmak gerekir. Allah'ın vahyi olan İslam'ı tümüyle kabul etmemizle beraber, İslam'ın birer yorumu olan fikirleri tümüyle kabul etmemiz düşünülemez. Yani dini olduğu gibi kabul etmekle beraber dini bilgileri bu şekilde kabul etmemiz gerekemeyebilir. Çünkü dini bilgiler dinin birer yorumu olması hasebiyle mutlak doğru değildir. Bir kısmını alır bir kısmını almayabiliriz. Hatta yapıcı olmak şartıyla eleştirebiliriz.

İslami düşünce ortamına baktığımız zaman ilgilerin farklı farklı olduğunu görürüz. Fakat sonuçta hepsi de İslami çalışmaları övme konusunda birleşir. Eleştirilmesi ve rasyonalize edilmesi konusunda değil. (Çelebi, ts., s. 12) Bizim toplum ve ümmet olarak eskiyi ve eskiye dair olanları sorgulamaksızın ve olduğu gibi övmemiz bize yeni bir şey kazandırmayacaktır. Bunun yerine eskiden yapılan hataları düzeltmemiz (ıslah), boş bırakılan alanları doldurmamız (ikmal) gerekir. İslam'ın temel ilkeleri çerçevesinde sürdürülmeye çalışılan bireysel ve toplumsal çalışmalarda, insan faktöründen dolayı hataların olmaması mümkün değildir. İşte burada neden ve sonuç, ikisi arasındaki ilişkiden hareketle insan iradesi ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişkilerin araştırılması kaçınılmaz hale gelir. Eğer bu kavramlar belirginleşmez, bilinçsizlik içinde gömülü kalır ve uygun davranış sergilenmezse hata yinelenir, zihniyet de metodik olmaktan uzak, varlığını sürdürür.

Toplumumuzda özeleştirici kültürü yok olup kaybolunca, mevcut olandan daha iyisini yapamama fikri ön plana çıkıp şöyle söylenmeye başlandı; elimizdekenden daha iyisini yapmak mümkün değildir. Elimizdekiler en iyileridir. Öncekiler sonrakilere bir şey bırakmamışlar. Bu şu demektir ki; ben aklımı kullanmaktan acizim. Yeni bir fikir ileri süremem. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinin bir kısmı muhkem diğer bir kısmı ise müteşabihdir. Hz. Peygamber Kur'an'ın

tüm ayetlerini tefsir etmemiştir. Bir kısmını tefsir etmiştir. Kendisinden sonra sahabe Kur'an'ı tefsir ederken luğavi bir yönelim sergilemiştir.(Gül, 2016,178). Daha sonra Müslümanlar onların yolundan ilerleyerek Kur'an'ı tefsir etmeye çalışmışlardır. Bu yüzden çok sayıda tefsir kitabı vardır. Bunda sınırlama yoktur. Her biri kendinden öncekilere benzemeyecek kadar yenidir. Nice ileri sürülmüş fikhi görüş vardır ki zamanımızdaki görüşlerden daha iyidir. Bütün bunların sebebi görüşlerin açık bir şekilde ortaya atılıp tartışılmasıdır.

Mevcudu en iyi olarak kabul edip savunmak toplum hafızasını dumura uğratan çok sakıncalı ve tehlikeli bir durumdur. Aynı zamanda işin kolayına kaçmaktır. Bazen biz de aynı hataya düşebiliriz. Yaptıklarımızı en iyi kabul edip bundan daha iyi bir şey olamayacağını savunuruz. Gerçekten çok iyi çalışmış olabiliriz. Fakat bir başkasının bizim yaptıklarımızdan daha farklı bir şey yapabileceklerine inanmıyoruz. Bu durum Allah'ın mahlukatına verdiği nimetlerine bir sınırlama getirmektir. Nitekim halk arasında "boynuz kulağı geçer" diye bir tabir vardır. Sonrakiler öncekilerin tecrübelerinden faydalanarak ve üzerine de yeni şeyler ekleyerek daha güzel bir ürün meydana getirebilirler. Medeniyetler ancak böyle gelişir. Tıpkı uzun atlama yapmak isteyen kişinin birkaç adım geri gidip hız alması gibi kültürel mirasımızdan alacağımız kuvvetle daha ileri gitmek mümkündür. Nitekim Davut (a.s) ile oğlu Süleyman (a.s) bir dava hususunda hüküm verirlerken, Davut (a.s) babası Süleyman (a.s)'dan daha isabetli hüküm verir. Bu durumun da normal olduğu, bilakis bu, Allah'ın bir nimeti olup dilediğine verdiğini beyan eden Allah Teala; *Davud'u ve Süleyman'ı da hatırla. Hani onlar, ekin hakkında hüküm veriyorlardı. O vakit geceleyin, bir kavmin davarı ekin tarlasına yayılmıştı (zarar vermişti). Biz de onların verdiği hükme şahitler idik.*(Enbiya, 21/78) Zira Allah Teala her ikisine de anlayış ve fikir verdiğini beyan etmektedir.<sup>7</sup>

Aklın ve düşüncenin eğitimi; düşünsel özgürlük elde etmek ve bunu engelleyecek olan şeylerle mücadele etmek, ecdadını, büyüklerini, gösteriş düşkünlerini, çoğunluğu vb. taklit etmemek, İslam'ın üzerinde durduğu hususlardır (Mutahhari, 1999, s. 38). Sorgusuz atalar yolu yaklaşımı, bilinçaltında gelişip kemikleşen, saf fitratı (yaratılışı) bozup, yeniden şekillendirerek insanı aslından saptıran tehlikeli bir hastalıktır. Onun için Kur'an atalar yoluna, eleştirisiz yaklaşarak, doğru mu yanlış mı diye sorgulamadan uyanları kınar. Yanılma seçeneklerini belirterek insanları uyarır (Çoban, 2007, 17). Hareketten, tartışmadan, fikirlerin çatışmasından ürken, korkan, uzak durmak isteyen kişiler ve toplumlar, güdülmeye yatkın kişiler ve toplumlardır. Baba, sultan, şeyh, kral, patron, şef, ne buyurmuşsa, kendi iradelerini bir tarafa bırakarak ona boyun eğmek, daha uygun, daha kolay ve akıllıca bir davranış gibi görünür böylelerine. Mutlak otorite Allah ve Resulü, mutlak doğru ayet ve sahih hadisler olmasına rağmen, yukarıda ismi geçen makam sahiplerine mutlak bağlılık göstermek, kişinin kendi iradesini bir tarafa bırakması demektir. Halbuki bu yaklaşım, kişiyi sorumluluktan kurtarmadığı gibi, hatalarını görmeyi ve dolayısıyla öz eleştiri yapmayı engellemektedir.

Sonuç olarak; gelişme, ilerleme isteği ve eğilimi insanın doğasında mevcut olup fitridir. Buna karşılık, ilim ve irfandan mahrum cahili toplumlarda gelişmelere direnmek, gelişme ve ilerleme isteğine paralel olarak devam etmiştir. Bu nedenle vahyin çizgisinden kayan insanları içine düşükleri bataklıktan çıkarmak için zaman zaman peygamberler gönderilmiştir. İlahi vahiy, insanın gelişim isteğine rehberlik eden, problemlerine doğru çözümler üreten ve aklını işlevsel hale getiren temel argümandır. Birçok ayette sorgulamayı ve eleştirel bir yaklaşımla doğruyu araştırıp bulmayı tavsiye eden Allah (c.c), insanın bu gelişme ve ilerleme isteğine katkı yapmaktadır. Tarih boyunca ataların peşinden giderek veya eskiden süregelen gelenek ve uygulamaları mutlak doğru kabul edip peygamberlere ve onların getirmiş oldukları kutlu mesajlarına karşı çıkan ve onlara sırtını çeviren taklitçiler, fitratlarına aykırı davranmak suretiyle, yaşadıkları sosyal çevrenin etkisinden bir türlü

<sup>7</sup> Not: Rivayet edildiğine göre, bir adamın koyunları, gece vakti bir çiftçinin ekin tarlasına girmişler ve ekinleri ile bağlarını helâk etmişler. Nihayet, çiftçi zarar talebi ile Hz. Davud'un huzurunda koyun sahibi aleyhine dâva açmış. Zararın kıymeti, koyunların kıymetine denk geldiğinden, Davud (a.s) koyunların ekin sahibine verilmesini emretti. On bir yaşında olan oğlu Süleyman (a.s) ise, ekin tarlasını, eski haline gelinceye kadar koyun sahibine vermeyi ve bu müddet içerisinde koyunların sütü ile yünlerinden istifade etmek üzere, koyunları da ekin sahibine vermeyi uygun buldu. Bu hükmü babası da uygun buldu. Celaleyn, Daru'l-İbn Kesir, Beyrut 2014, s. 328; Hak Dini Kur'an Dili, Akçağ Yay., Ankara 2013, c. VI, s. 74)



kurtulamamışlar. İlahi mesajların önünü aydınlattığı akıllarını kullanıp gerçekleri aramak yerine körü körüne takip ettikleri atalarının, aşiret büyüklerinin, siyasi liderlerin ve bir kısım filozofların saplandığı şirk bataklığında kaybolup gitmişlerdir. Veya eskiyi, eskiden devralınan kültürel mirası, atayı, siyasi veya dini liderinin şahsını veya fikirlerini kutsayanlar gelişmelere ayak uyduramadıkları için yerinde saymışlardır. İyi ile kötüyü, doğru ile yanlış sorgulamayan veya sorgulamaktan aciz köle ruhlu insanlar özeleştiriyi yapmayı gerekli görmezler. Bu durum belli bir dönem ve nesille sınırlı olmayıp, tarihin her döneminde değişik versiyonlarla kendini göstermiştir. Bu ise bir nevi savunma psikolojisi olup, insanlar bu vesile ile yaptıkları hataları atalarının arkasına sığınarak, deyim yerinde ise onları kendilerine siper edinerek örtbas etmeyi daha kolay bir tercih olarak kabul etmişlerdir. Böylece gerçekleri görmek yerine sorumluluktan kaçmak suretiyle kendilerini avutmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım problemleri halletmediği gibi aksine artmasına ve kronik hale gelmesine sebep olabilmektedir.

## SONUÇ

Toplumsal gelişmenin önündeki en önemli engellerden birisi de atalar kültü olarak ifade edilebilir. Bu tür kültürel değerler önceki nesillerden miras olarak alınmış ve bireylerin benliğine, karakterlerine derinlemesine yerleşmiş, onların kişiliklerinin adeta ayrılmaz bir parçası olmuştur. Kur'an, atalarının yanlış inançlarını ve hayat tarzlarını hiç sorgulamadan körü körüne sürdürerek hak dine karşı direnen inkârcıların tutumlarını anlatıp eleştirmiş, insanları taassuba düşmeden bilerek inanmaya çağırmıştır. Öte yandan gelişmenin önünde duran önemli engellerden biri olarak da taklidi göstermiştir.

## KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü vd. Türkçe Sözlük, TDK Yay., Ankara 2011.  
 Armağan, Mustafa, Gelenek, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992.  
 Ayverdi, İlhan, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Bilnet Matbaacılık, İstanbul 2011.  
 Bakırcıoğlu, Rasim, Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü, Anı Yay., Ankara 2016.  
 Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuki İslamiye ve İstilahatı Fıkıhiyye Kamusu, İstanbul, ts.  
 Celaleddin el Mahalli, Celaleddin es's-Suyuti, Tefsiru'l-Celaleyn, Daru İbn Kesir, Beyrut 2014.  
 Çelebi, Halis, İslami Hareket ve Özeleştiriyi Üzerine, Rey Yay., (çev. MetinParıldı), Kayseri ts.  
 Çelik, Celalettin, Din Sosyolojisi, Palet Yay., Konya 2013.  
 Çoban, Mehmet, Otokritik, Çağlayan Yay., İzmir 2007.  
 Guenon, Rene, Egemenliğin ve Çağın Alametleri, (çev. M. Kanık), İz Yay., İstanbul, 1990.  
 Gül, Ahmet, Kur'an'da Kutsallık, Türkiye Alim Kitapları Yayınları, Saarbrücken-Almanya, 2014.  
 Gül, Ahmet, "Su Kültü ve Tufan", Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu, 27-29 Eylül 2013 International Noah and Judi Mountain Sympozyumu, 27-29 September 2013, 2014, s. 183-194.  
 Gül, Ahmet, "Sahabe Tefsirinde Luğavi Yönelim", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016/3, cilt: VII, sayı: 15, s. 175-186.  
 İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, (Trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.  
 İbn-i Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali bin Muhammed el-Askalanî, el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe, Müellif; Ahmed b. Ali, (Tah., Ali Muhammed el-Bücvî), DarülcilYayn., Beyrut, h.1412 (1991).  
 İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, Tefsiru'l Kur'an'l-Azim, Beyrut 2010, IV/573.  
 Kasapoğlu, Abdurrahman, Kur'an'da İman Psikolojisi, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul, 1997.  
 Karagöz, İsmail vd., Dini terimler Sözlüğü, DİB Yay., Ankara 2010.  
 Mutahhari, Murtaza, İnsan-ı Kamil, (çev. İsmail Bendiderya), Kevser Yay., İstanbul 1999.  
 Suruç, Salih, Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı, Nesil yay., 552. baskı, İstanbul 2016, s. 149.  
 Şimşek, İsmail, Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 19, Sayı:62; Bahar 2015, s. 549  
 Şimşek, İsmail, Düşünce Tarihinde Tanrının Özgürlüğü Sorunu, Elis Yay., Ankara 2017.  
 Siret-i İbn-iHişam, (Trc., Hasan Ege), Kahraman Yay., İstanbul 1994.  
 Şaban, Zekiyyüddin, Usulü'l Fıkıh, TDV Yay., Ankara 2007.  
 Tarhan, Nevzat, Değerler psikolojisi ve insan, Timaş Yay., İstanbul 2015.  
 Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Akçağ Yay., Ankara 2013.  
 Yerlikaya, Ünal vd., İslam İbadet Esasları, Grafiker Yay., Ankara 2014.



## NIETZSCHE’NİN SOSYOLOJİSİ<sup>1</sup>

## NIETZSCHE'S SOCIOLOGY<sup>1</sup>

Patrik ASPERS\*

Çeviri: Nesibe ŞAHİN  
Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Sivas-Türkiye  
[nessah669@yahoo.com](mailto:nessah669@yahoo.com)

**Atf gösterme:** Şahin, N. (2017). Nietzsche'nin Sosyolojisi, *Universal Journal of Theology* 2 (3), 207-226.

<sup>1</sup>Makaleye anonim iki eleştirmenin yaptığı yorumlar için müteşekkirim. Aynı zamanda Jack Barbalet, Magnus Haglunds, Barbara Hobson, Carl-Gunnar Jansson, Sebastian Kohl, Wendelin Reich, Jens Rydgren, Richard Awedberg ve Lars Udehn'e yorumları ve makalenin bu versiyonuyla ilgili önerileri için teşekkür ediyorum. Araştırma, Staten och Rätten kuruluşu tarafından ekonomik olarak desteklendi. Cologne'deki The Max Planck Toplum Çalışmaları Enstitüsü de destekte bulundu.

\* Max Planck Institute for the Study of Societies, Paulstr. 3, 50676 Köln, Germany; E-mail: [aspers@mpifg.de](mailto:aspers@mpifg.de) and Department of Sociology, Stockholm University, 106 91 Stockholm, Sweden  
E-mail: [patrik.aspers@sociology.su.se](mailto:patrik.aspers@sociology.su.se)

Geliş Tarihi:  
13 Eylül 2017  
Değerlendirme Tarihi:  
13 Eylül 2017  
Kabul Tarihi:  
25 Eylül 2017

Bu makalenin amacı, Friedrich Nietzsche'nin eserlerinin sosyologları özel olarak ilgilendiren kısımlarını sunmaktır. Bu amaçla, Nietzsche'nin çalışmaları ve hem günümüz hem de onun zamanının sosyolojisi arasındaki ilişkiyi ele alacağım. En önemli kanı, onun gerçekliği sosyal bir inşa olarak görmesidir. Toplumsal inşa fikri; inançlar ve değerler, güç ve failerin çıkarları ile ilgilidir. Nietzsche'nin güç ve kolektife karşı birey söylemleri de incelenecektir.

© 2017 UJTE  
E-ISSN: 2548-0952  
Tüm hakları saklıdır.

**Anahtar Kelimeler:** *Nietzsche; güç; toplumsal inşa; sosyoloji; teori; değerler.*

### 1. GİRİŞ

Bu makalede Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) sosyolojik fikirlerini sunacağım ve özellikle onun “sosyolojik” düşüncesini çağdaş meselelerle ilişkilendireceğim. Makale, Nietzsche'nin sosyolojik anlayışına odaklanıyor ve bugün bunun nasıl yararlı olabileceğini ortaya koyuyor. Onun açıkça ortaya konmuş olan fikirlerinin gelişimi hakkında çoğu tarihi noktanın üzerinde durmayacağım.

Nietzsche'nin fikirlerinin sosyologlar için iki yönden faydalı olduğunu ileri sürüyorum. Birincisi o; kültür, teori ve varoluş (being) gibi sosyolojik tartışmalara katkıda bulunur. Nietzsche'nin katkısı değerlidir çünkü onun ateşli antisosyolojisi aslında insanoğlunun toplumsal (olan) tarafından ne kadar şartlandırıldığına dikkati çeker. Örneğin, hem Nietzsche'nin modern sosyal düşünce eleştirisini hem de insanoğlunun toplumsal alt destekleyicilerini ifşa eden kendi etik gelişimini ele alacağım. Bu sosyolojik analizin ana teması, Nietzsche'nin sosyal bilimlerde iyice

kabul görmüş bir bakış açısı olan, bugün bizim “sosyal inşacılık” dediğimiz şeyin tartışmasıdır.<sup>1</sup> “Sosyal inşacılık” ile neyi kast ediyoruz? Sosyal inşacılık fikri son birkaç on yılda büyük tartışmalara yol açtı. Kavramın izi ve etkileşimle anlamların nasıl ortaya çıktığı, tortuya dönüştüğü ve sonuçta zamanla kanıksandığı tartışması Berger ve Luckmann’da<sup>2</sup> da bulunabilir. Sonuç, kurumların (korunan anlamların) sosyal dünyasıdır. Dünyanın insan yapısı olduğu açık olmasına rağmen, aksine dinler ve pozitif bilim, farklı anlayışlarda olsa bile keşfedilmiş bir dünya görüşünü paylaşır. Ancak, Nietzsche, dinle bilimin kendi kendilerine zamanla insanlar tarafından şekillendirildiğini ve bu yüzden bir kimsenin, dünyaya yaklaşımın bu yollarını diğerleri arasında iki ihtimal olarak değerlendirmesi gerektiğini ileri sürer.

Aydınlanma projesinin Comte tarafından dinden son bir pozitif aşamaya ilerleme olarak dünyanın bilim tarafından hükmedileceği şeklinde formüle edilmesine karşın, Nietzsche modern toplumda yozlaşma görmüştür. Bu konuda Nietzsche’nin sosyal süreçler çerçevesinde inşa edildiğini iddia ettiği dış meşruiyet fikirlerini, değerleri ve hakikati nasıl ortaya çıkardığını açıklayacağım.

Nietzsche’yle ilgili çok sayıda eser bulunuyor fakat (bu eserlerin) onun sosyolojiyle ilişkisini ele alan kısımları sınırlıdır. Örneğin, Antonio<sup>3</sup> onun özellikle Amerika’da sosyolojik söylemde “aşikâr olarak yok” olduğunu söyler.<sup>4</sup> Aslında Antonio’nun makalesi bir giriş metni olmaya yaklaşır ve genel bir bakış ve Nietzsche’yi çoğu çağdaş söylemle ilişkilendirerek ondan etkilenen sosyologların tartışmasını içerir<sup>5</sup>. Fakat Antonio Nietzsche’nin sosyolojik fikirlerine daha az vurgu yapar ve bu, Nietzsche ve muhtelif sosyologlar arasındaki ilişkiyle alakalı çoğu makale için geçerlidir.<sup>6</sup>

Onun genel düşüncesinin bir parçası olarak ilgili felsefi fikirlerine bakacağız ve onları başlı başına bir konu olarak ayırmayacağız. Nietzsche sosyolojisini anlamının birden fazla yolu vardır. Ben onun sosyoloji hakkında açıkça konuştuğu sonraki yazdıklarına odaklanacağım. Daha somut olarak, bu makalenin “metodu” hakkında bir şey söylemek gerekirse, ne olursa olsun amaç, “gerçek” Nietzsche’yi tanımlamak değildir. Ama onun metinlerini kısmen çağdaş sosyolojinin şekillendirdiği anlama zincirinde yorumlamaktır.<sup>7</sup> Muhakkak ki bu anlama süreci, bizim onu anlamamız için hem bir problem hem de bir imkân oluşturan Nietzsche önyargılarımızla şartlandırılır.<sup>8</sup> Onun düşüncesinin sosyolojik bileşenlerini sunarken aşağıdaki gibi ilerleyeceğim. İlk olarak, sosyologların Nietzsche’ye nasıl baktıklarını kısaca değerlendireceğim. Sonra Nietzsche’nin kendi zamanının sosyologlarıyla, özellikle Comte ve Spencer’le olan ilişkisini sunacağım. Sonraki bölüm Nietzsche’nin düşüncesinde anahtar bir fikir olan güç arzusu (*Wille zur Macht*) ile ilgili. Bu ve sonraki bölümlerde Nietzsche’nin bazı temel sosyolojik fikirlerini ele alacağım ve onların (birbirleriyle) nasıl bağlantılı olduğunu göstereceğim. Makale bir sonuç bölümüyle bitecek.

<sup>1</sup>Volker Schmidt, “Oversocialized Epistemology: A Critical Appraisal of Constructivism,” *Sociology* 35: 1: 135–157. 2001.

<sup>2</sup>Peter Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1991).

<sup>3</sup>Robert Antonio, “Nietzsche’s Antisociology: Subjectified Culture and the End of History,” *American Journal of Sociology*. 101: 1: 1–43. 1995.

<sup>4</sup>Nietzsche hakkında *Encyclopedia of the Social Sciences*’in 1933 baskısında bir bölüm bulunmaktadır, Edwin, Seligman, (ed.). *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1933. Sica, Alan. *Weber, Irrationality and Social Order*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988. (Nietzsche hakkındaki bu bölüm, Charles Andler tarafından yazılmıştır) fakat *International Encyclopedia of the Social Sciences*’in 1968 baskısında yoktur (Sills, 1968). Nietzsche aynı zamanda *Soziologisches Jahrbuch*’ta da bulunmaktadır (1989:409-425). Bu olmayışın bir açıklaması olarak, Nietzsche’nin Amerika’da 1960’lardan önce tam anlamıyla bir filozof olarak bile bilinmemesidir (Kaufman, 1974:vii-viii). Maalesef ki, çok az sayıda sosyolog Nietzsche’yi çalıştı. Bu demektir ki onun hayatı da daha az biliniyordu. Nietzsche’nin hayatıyla ilgilenenler, ilgili kitaplar bulmakta zorluk çekmeyeceklerdir (Hollingdale, 1965 gibi; Kaufman 1974). Nietzsche’yle ilgili yayımlanan tüm kitaplara onun 1988’de yazılan ve 1908’de yayımlanan otobiyografisi *Ecce Homo* da eklenmelidir. 1988’den bu yana Nietzsche literatürüne eleştirel bir bakış için Megill’e (1996) bakınız.

<sup>5</sup>Ayrıca bkz. W. G. Runciman, “Can There Be a Nietzschean Sociology?” *Archives Europe’ennes de Sociologie* 40: 1: 3–21. 2000.

<sup>6</sup>Örneğin Bryan Turner, “Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics: The Problem of State Legitimacy,” *Sociological Review* 30: 3: 367–391. 1982.

<sup>7</sup>Kiyaslayın Martin Heidegger, *Ho’lderlins Hymne “Andenken”* (*Gesamtausgabe Band 52*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

<sup>8</sup>Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.

## NİETZSCHE VE SOSYOLOJİ

Kuşkusuz, Nietzsche, filoloji profesörü olmasına rağmen her şeyden önce bir filozoftu. O, yaşamı boyunca asla bir sosyolog olarak görülmedi ve modern sosyologlar arasında Nietzsche malumatı çok yetersizdir. Sosyolojik camianın gösterdiği aldırmaçlığın sebebi, muhtemelen, sosyologlar arasında -Nietzsche'nin güçlü bir destekleyicisi olduğu- bireyciliği reddetme eğilimidir. Nietzsche'nin savunduğu seçkin ahlak anlayışı, onun reddedilmesinde daha ileri bir mesnet olarak görünür. Üstelik Nietzsche hayatın tabii olarak çelişik olduğunu düşünüyordu ve aslında görünür bir şekilde zaman zaman kendisiyle çelişiyordu.

Bu genel ihmale aldırış etmeden, bazı sosyologlar Nietzsche'nin düşüncesini dikkate aldı.<sup>9</sup> İlk düşünürler arasında Weber, Simmel, Scheler ve Pareto'dan söz edilebilir.<sup>10</sup> Foucault, Derrida, Bourdieu ve Joas gibi modern düşünürlerden de söz edilebilir.<sup>11</sup> Dahası, Nietzsche, sık sık postmodernin peygamberi olarak da görülür<sup>12</sup> ve irrasyonelitenin rolünü vurgulayan Avrupalı düşünce akımı söz konusu olduğunda, o, önemli bir figürdür.<sup>13</sup> Bazısı<sup>14</sup> Nietzsche'nin düşüncesi üzerinden bir sosyoloji oluşturmaya çalıştılar: ve Collins ve Makowsky'ye göre "onun keşiflerinde... Nietzsche toplum kâşiflerinin en cesuru sayılır".<sup>15</sup>

## SOSYOLOJİ ÜZERİNE NİETZSCHE

Nietzsche, kuşkusuz günümüz sosyolojisiyle önemli ölçüde farklılık gösteren çağdaş sosyolojinin hiddetli bir eleştirmeniydi. Nietzsche iki sosyologdan açıkça bahseder, Auguste Comte

<sup>9</sup> Bkz. Antonio, "Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History". JSTOR veritabanındaki tüm metin Nietzsche araması onun sosyolojideki konumunun göstergesidir. Ben aramayı *The American Journal of Sociology* (1895-2000) ile sınırladım; daha geniş çaplı aramalar da mümkündür ancak bu Nietzsche'nin Amerika'daki sosyolojik tartışmada mevcudiyetinin bir göstergesidir. Parantez içinde Weber ve Simmel için yapılan aramanın aynı tip sonuçlarını dâhil ettim. Tüm metin arama olarak, Nietzsche'den bahseden bütün makaleler dâhil oldu. 1895'ten 1950'ye kadar sadece kırk sekiz makalede Nietzsche'den bahsedilmiş. (Yüz beş tanesinde Simmel, seksen beş tanesinde Weber) 1951 ve 1990 arasında sadece on iki makalede ondan bahsedilmiş (yüz otuz sekiz tanesinde Simmel, üç yüz on iki tanesinde Weber) 1991-2000 arasında on yıldan fazla sürede, yedi makalede Nietzsche'den bahsedilmiş (Simmel otuz altı, Weber yüz üç). Bu en azından sosyologların çalışmalarında Nietzsche'yi dâhil ettiklerini gösteriyor. Bu metinlerde ve diğer dergilerde Nietzsche'nin rolünü daha detaylı analiz etmek makalenin üstlendiği bir görevdir.

<sup>10</sup> Bkz. daha erken dönemden birisi için O. Thon, "The Present Sociology in Germany III," *American Journal of Sociology* 2: 6: 792-800. 1897.

<sup>11</sup> Antonio, "Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History", Wolf Lepenies, *Between Literature and Science: The Rise of Sociology* (R. J. Hollingdale terc.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Nietzsche'nin sosyolojiyle ilişkisi hakkında en güzel çalışma Baier'indir ([1981] 1982). Simmel de Nietzsche'yle ilgilenmiştir. Özellikle Nietzsche'nin modernite hakkında yaşamın araçsallığı ve nitel değerlerden nicel değerlere dönüşüm gibi fikirleriyle. Ek olarak Simmel, Nietzsche düşüncesinin anahtar başlığı olan ikincil konuma itme (subordination) tartışmasında "uzaklık acısı" (pathos of distance) fikrini kullandı (Levine, 1997:177). Simmel kısmen Nietzsche'yle ilgili *Schopenhauer und Nietzsche* ([1907] 1986) adında bir kitap bile yazdı. Fakat Simmel'in sosyolojiye ilgisi sınırlandırılabilir; onu bir filozof ya da ekonomist olarak değerlendirmek de mümkündür. Weber üzerindeki etki iyi bilinir, onun meşhur makalesi "Science as Vocation" açıkça Nietzsche'ye borçludur (Albrow, 1990; Gerth and Mills, 1946:142-143, 148; MacIntyre, 1984:26). Daha genel olarak, Weber'in sosyal bilimler epistemolojisinin ve felsefesinin Nietzsche düşüncesinden etkilendiği iddia edilebilir (Holton and Turner, 1989; Stauth and Turner, 1988:4). Ek olarak, Weber'in Simmel'in kitabı *Schopenhauer und Nietzsche* nüshası ek açıklamalarla doludur (Sica, 1988:480, §42). Ancak, Weber Nietzsche'ye hayran olmayan biri gibi görünür (Zetterberg, 1997:25). Weber'den etkilenen diğerleri, "[Nietzsche'nin] sosyolojik araçlarının çok ham olduğunu, analizlerinde sadece psikolojik mekanizmaların yararlı bir biçimde ortaya çıktığını" iddia ettiler (Gerth and Mills in Weber, 1946:61).

Gerçi Pareto başyapıtı *Mind and Society*'de Nietzsche'den sadece bir kere bahseder. Onun ciddi ölçüde Nietzsche'ye borçlu olduğu açıktır (Aspers, 2001; Carrol, 1973; cf. Martindale, 1960:99-106). Fransa'da Nietzsche 1960'larda yeniden keşfedildi ve o zamandan beri çoğu yayıncı onunla ilgileniyor. Foucault ve Derrida Nietzsche'den etkilenen iki önemli yazardır (Schrift, [1988]1994). Nietzsche Fransız postmodernistleri ve postyapısalcıları için temel ilham kaynağıdır. Onun "Tanrının ölümü" fikri ve dolayısıyla genellikle geleneksel değer ve düşünce sistemlerinin dayandığı temel altının oyulması önemlidir. Frankfurt Okulu'nun çoğu mensubu da Nietzsche düşüncesinden etkilenmiştir (Stauth and Turner, 1988:7). Bourdieu da Nietzsche'yi kullanır: Örneğin, elitist kültür fikrini açıklamak için ([1979] 1984:252).

<sup>12</sup> Ken Gemes, "Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche," *Philosophy and Phenomenological Research*. 62: 2: 337-360. 2001.

<sup>13</sup> Kıyaslayın Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, The Sociologists and the Revolution of 1848. Vol. II* New York: Anchor Book 1968.

<sup>14</sup> Georg Stauth, Bryan Turner. *Nietzsche's Dance. Ressentiment, Reciprocity and Resistance in Social Life*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

<sup>15</sup> Randall Collins ve Michael Makowsky. *The Discovery of Society*, (New York: Random House, 1978), 78.

ve Herbert Spencer, ve hangisinden en çok hoşlanmadığı bir şans işidir. Comte ve Spencer iki farklı entelektüel geleneğin mirasçısıydı. Nietzsche'nin düşüncesi ise bir başka Avrupalı gelenekten, idealizmden çıktı. Nietzsche'nin antisosyoloji denebilecek düşüncesinin ayrılma noktası, bireydir. Spencer ve Comte'un analizleri, buna mukabil, bireyi çok az miktarda hesaba katıyordu.

Daha kesin olarak Nietzsche'nin kendi zamanın sosyolojisi ile ilgili söyleyecek nesi vardır?<sup>16</sup> Onun sosyolojiyi sevmediği açıktır. Nietzsche, sosyologların bireyin hangi şartlarda palazlandığını ve özerkliğini artırdığını anlamakta başarısız olduklarını düşünür. Nietzsche geleceğin sosyologlarının (Alfred Foullée gibi) insanoğlunun üzerinde pozitif etkiler bırakmak yerine, onun zayıflatılıp güçsüzleştirileceğini savunur.<sup>17</sup>

Üstelik sosyologlar tarafından savunulan bu sosyal organizma “sürü erdemleri”nin (*Heerdentugenden*) geliştiği bir yapıdır.<sup>18</sup> Bu düşünce silsilesini takip ederek Nietzsche'nin vasat insana ve Comte ve Mill'in ele aldığı “Hıristiyan korkaklara” düşmanca cevabı anlaşılabilir.

Fakat Nietzsche'yi öfkeliendiren sadece vasat insan (*mitlere Art Mensch*) problemi değildir; daha önemlisi aslında Comte, Spencer ve diğerleri gelişimi tartıştıklarında ilkin kolektif olanı öncelerler. Nietzsche'ye göre Comte tamamıyla yanlıştır. “İnsanlık değil, üstinsan (*Übermensch*) amaçtır! Comte tarafından yanlış anlaşılmıştır.”<sup>19</sup> Spencer de aynı hatayla suçlanır.<sup>20</sup> Şunu da eklemeli ki, Nietzsche hiçbir şekilde Darwin teorisine bağlı kalmamıştır<sup>21</sup> Nietzsche, [1888] 1980a:13:315-316, §685);<sup>22</sup> Nietzsche'ye göre amaç, insan türleri (ve bu itibarla onun hayatta kalması) değildir fakat birey ve onun gelişimidir.

Nietzsche bu eleştiriye ara vermez fakat dekadans toplumun nasıl olduğunu tartışmaya, sosyolojinin bu yozlaşmanın bir ifadesi olduğunu savunarak devam eder. O, “Bizim bütün sosyolojimizin basit olarak sürününkinden - her sıfırın eşit haklara sahip olduğu, sıfır olmanın erdem olduğu- yani sıfırların toplamından başka içgüdüleri bilmediğini” söyler. Sürünün tahakkümü Nietzsche'nin yazdıklarında baştan sona tekrar eden bir konudur. Aşağıdaki alıntı Comte ve Spencer'a yönelttiği eleştirinin karakteristiğidir: “Auguste Comte on sekizinci yüzyılın bir devamıdır (*la tête* [baş] üzerinde *coeur*'un [kalp] tahakkümü, bilgi teorisinde duyumculuk, özgecil rüya).” Nietzsche, bu tarz düşünmenin sonucu olarak, sosyolojinin, sonunda “tahakküm formlarının bir

<sup>16</sup> İyi bir başlangıç noktası, onun okuduğu sosyolojik kitaplara bakmaktır. Kütüphanesinin bir kısmı olan 1,083 kitaptan Comte ve Spencer'in her ikisinin de kitapları bulunur. Gerçi bu kitapları okumasıyla ilgili sınırlı bilgi vardır (Brobjer, 1997). Kütüphane, ölümden sonra Nietzsche'nin kız kardeşi tarafından çok sayıda kaynaktan toplanmıştır ve tam olması imkânsızdır. Sosyolojiye uygun olarak aşağıdaki eserler bulunmuştur: A. Comte: *Einleitung in der positive Philosophie* ve H. Spencer'in *Die Tatsachen der Ethik ve Einleitung in das Studium der Sociologie'si*. Aynı zamanda Nietzsche'nin kütüphanesinde Schopenhauer, Hume, Plato, Aristo, Emerson, Mill, Fichte, Dühring, Foullée ve Machiavelli'den kitaplar da mevcuttur. Kütüphane Almanya, Weimar'daki Nietzsche arşivinde bulunuyor.

<sup>17</sup> Nietzsche'nin kitaplarına referanslar, her şeyden önemlisi, Almanca orijinal metinlerine Colli ve Montinari'nin editörlüğünü yaptığı Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* ve *Nietzsches Werke (Der Wille zur Macht* “kitabını” içeren 1911 Kröner Verlag baskısı)'nin 15 ve 16. cildindedir. Metinsel bütünlük (ve İngilizceye tercümesi) açısından *Der Wille zur Macht*'in büyük problemlerine rağmen, ben, makale İngilizce konuşan sosyal bilimciler tarafından okunacağı için referansları metinde ona dâhil ettim. Paragrafları *Nachgelassene Fragmente* (Colli ve Montinari'nin editörlüğünü yaptığı 7-15. ciltler, *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*)'dan aşağıdaki şekilde aldım. [1887-1888] 1980:12:63, §782 atfı, önce paragrafın yazıldığı tarihi, sonra da bu baskının yayımlandığı tarihi gösteriyor; 12:63 Colli ve Montinari'de cilt ve sayfa numarasını gösteriyor. Paragrafta *Der Wille zur Macht* (Kröner Verlag) ve *Will to Power*'ı (1967, editör: Kaufman ve 1924 baskısı Anthony Ludovici tarafından çevrildi) referans gösteriyorum. Nietzsche tarafından İngilizce yayımlanan diğer metinleri Colli ve Montinari baskısında bulmak kolaydır, sonuç olarak ben, bu metinlere detaylı referansları dâhil etmedim.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (Giorgio Colli andazzino Montinari, eds.)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>19</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (Giorgio Colli andazzino Montinari, eds.)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>20</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (Giorgio Colli andazzino Montinari, eds.)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>21</sup> Kıyaslayın, örneğin, Walter Kaufman, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

<sup>22</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (Giorgio Colli andazzino Montinari, eds.)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

doktrini”ne dönüştüğünü savunur.<sup>23</sup> Sosyolojide çoğunluğun ahlakı ortaya konur; teoriler ve keşfedilmiş kanunlar basbayağı tahakküm formlarıdır.

Spencer’ın felsefesi -Nietzsche’nin tabiriyle “işportacı felsefesi”- (*Kramer Philosophie*) sonuç olarak sadece vasat olanlar için uygundur ([1888] 1980a:12:525, §382, [1888] 1980a:13:475, §944).<sup>24</sup> Nietzsche, Spencer’ın sosyolojinin tarafsız bir bilim olduğu fikrinin; onu pasif, reaktif ve “uyarlanabilir” yaptığını düşünür. Nietzsche’nin söylediği çıkarım, sosyolojinin hayatın özüyle yani güç arzusuyla ilgili olmadığıdır. Sosyoloji eylemi inkâr eder, tepkiselliği önemser<sup>25</sup> ve onun mekanik ve organik teorileri anlam ve amaçtan yoksundur. Bu sebeple düşüncenin mekanik geleneğinin yaşamda insana rehberlik etmesine ihtimal yoktur (örneğin, Nietzsche, [1885] 1980a: 11:564-565, §618).<sup>26</sup>

Yukarıdaki alıntılarda açıktır ki, Nietzsche, sosyolojinin bireyin gelişimine ve özgürlüğüne bir tehdidi temsil ettiğini ve disiplinin tahakküm teorisine dönüştüğünü düşünür.<sup>27</sup> Ancak, o, sosyolojinin, sosyal fenomenin gizeminin çözülmesine katkı yaptığı fikrindedir.<sup>28</sup>

Nietzsche’nin sosyoloji kritiğini daha geniş bir çerçevede anlayabilir miyiz? Nietzsche’nin sosyoloji eleştirisi, örneğin Weber ve Simmel’in yazdıklarında ifade edilen modern toplumun eleştirisine karşılık gelir. Nietzsche’yi (diğerlerinden) ayıran, onun bireye olan güçlü vurgusu ve ideolojiyi neredeyse önemsemeden “kolektif refah”ı vurgulayan teorik ve normatif yaklaşımların her çeşidine karşı oluşudur.<sup>29</sup> Bu arka planla şimdi onun sosyoloji eleştirisini daha iyi anlamamıza imkân verecek fikirlerine döneceğim.

## Güç Üzerine Nietzsche

Nietzsche’nin sosyolojisini de içeren düşüncesini anlamak için, onun esas fikri “güç arzusu”nu dikkatle incelemek gerekir.<sup>30</sup> Nietzsche’nin güce yüklediği önem açıktır: “İnsan, arzudan ziyade hala hiçlik arzusunu tercih eder.” Bu hususta Nietzsche’yi yorumlamanın tek yolu, hayatın kendisinin hayata anlam kattığını söylemektir.<sup>31</sup> Ya da Nietzsche’nin tabiriyle “yaşam güç arzusudur”.<sup>32</sup> Onu, gücün failler tarafından hedeflenen nihai değer oluşu takip eder. Nedensellik, ahlaklılık, mantık ve hatta hakikat gibi diğer bütün değerler, daha az önemlidir (kıyaslayın Nietzsche, [1873] 1980a:623-626).<sup>33</sup> Değer biçilen mantık ve hakikat onların faydasını ortaya çıkarır fakat onların hakikatlerini değil.<sup>34</sup> Bunun bir sonucu, değerlerin gücün daha temel değeriyle ilişkili olarak anlaşılabilirliği.<sup>35</sup> Fakat güç nihai esas ise, diğer kavramlar ve özellikle değerler güçle nasıl ilişkilendirilecektir?

<sup>23</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>24</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sa’mliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>25</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethe, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>26</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sa’mliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>27</sup> Eckart Pankoke, “Soziologie, Gesellschaftswissenschaft,” *In O. Brunner (ed.), Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland: Band V, sy. 997–1032*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.

<sup>28</sup> *Soziologisches Jahrbuch*. Sy: 409–425. 1989.

<sup>29</sup> Nietzsche, “Gotzen-Dammerung, oder Wie man mit dem Hammer Philosophirt,” *In Giorgio Colli and Mazzino Montinari (eds.), Friedrich Nietzsche, Sa’mliche Werke, Kritische Studienausgabe: Band 6*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980b.

<sup>30</sup> Nietzsche, meşhur Arthur Schopenhauer’dan etkilenmiştir (örn: Kaufman, 1974). Schopenhauer’un tezi, hayatın arzudan başka bir şey olmadığı ve onun en iyi şekilde değersiz olarak tanımlanacağıdır (Simmel, [1907] 1986:5-6). Aksine Nietzsche, bütün davranışların güç arzusu olarak anlaşılması gerektiğini savunur.

<sup>31</sup> Georg Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1986.

<sup>32</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sa’mliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>33</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sa’mliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Nietzsches Lehre Vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Gesamtausgabe Band 47)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

<sup>35</sup> Bu nedenle faydacıların yaptığı gibi her şeyi bir yararlılık meselesine indirgeyenlerle Nietzsche’nin her şeyi güce indirgemesi arasında bir benzerlik vardır. Faydacılara göre, her şey ölçülebilir, böylelikle yararlılık bakımından kıyaslanabilir. Bu, aynı zamanda, yararlılığın toplanabileceği anlamına gelir. Ancak bu fikirler tümüyle Nietzsche’ye yabancıdır. Nietzsche değer biçmenin sadece en

Toplumda genellikle kutsal bir değer olarak görülen hakikati bir örnek olarak ele alalım. Nietzsche'ye göre hakikat, güç arzusunun yalnızca bir başka örneği olabilir. Bunu anlamak için Nietzsche'nin evrensel değerlerin yokluğunu savunduğunun farkına varmak gerekir.<sup>36</sup> "Tanrı öldü"<sup>37</sup> ifadesi bu görüşü özetler. Bu, meşruiyetin kutsal ya da gerçek kabul edilen değer ve ifadelerden yoksunluğuna işaret eder. Bu değerlerin kıymeti düşürülmüştür (*entwertet*) (kıyaslayın Heidegger, [1943] 1977:219ff).<sup>38</sup> Otorite ortadan kaldırılsa bile onun konumu boşa kalır, Nietzsche yalnızca eski değerlerin yenilerle yer değiştirmesini önermiyor;<sup>39</sup> o tamamen yeni olan bir değerler formundan<sup>40</sup> ve daha önemlisi yeni bir değerler tesis etme şeklinden bahsediyor (*Wertsetzung*).<sup>41</sup> Bu yeni yöntem aynı zamanda -göreceğimiz gibi- onun *Übermensch* (üstinsan) fikriyle ilişkilidir. Hayatın kendisine, bize değerler oluşturmak mecbur edildiğinde kıymet biçilir.

Neticede toplumda onay kurumunun olmayışı, iddia ve bakış açılarının "lezzet"ten daha ileriye dayandırılmayacağı anlamına gelir. Ya da Zeitlin'in tabiriyle "Nietzsche ... akli da metafiziği de reddeder, böylelikle ahlaki sistemler, sosyo politik sistemler ve diğer insan yapımları ve değerler arasında seçim yapmak için kriter olarak yalnızca lezzeti bırakır"<sup>42</sup> (1994:vii; kıyaslayın Nietzsche [1882] 1960: §184).<sup>43</sup> Bu noktada Nietzsche'nin sanat tartışmasını -daha genel olarak estetik değerleri- sonradan döneceğim bir konu olan dünyada anlamı yeniden kurmanın bir yolu olarak tespit etmek gerekir. Nietzsche estetik değerlerin ahlaki değerlerden daha derin olduğunu ileri sürer. Fakat ahlaki değerler egemen olmaya varır (kıyaslayın Heidegger, 1996:121).<sup>44</sup> Bir sonraki bölümde, Nietzsche'ye göre belli değerlerin nasıl ortaya çıktığını ve gücün nasıl çıkar ve değerlerle ilgili olduğunu göstermeye çalışacağım. Böylelikle bir defa gerçek veya ideal dünyanın keşfedildiği, tanrı tarafından yaratıldığı ya da pozitif bilimce keşfedilebilir olduğu naif fikir terk edildi. Bu değerlerin nasıl inşa edildiğini analiz etmeye başlayabiliriz. Nietzsche'nin götürdüğü sosyologların takip etmeye daha az istekli olduğu son basamak, insanın nasıl olması ve davranması gerektiği (demek olan) ahlakıdır.

### Değerlerin Ortaya Çıkışı

Öncelikle değerlerin nasıl ortaya çıktığını inceleyeceğim. Buna dayanarak Nietzsche'nin tarihte ortaya çıkmış olan belirli birtakım değerler hakkındaki görüşünü tartışabileceğiz. Bu amaçla toplumsal süreci ya da Nietzsche'nin açıklayıcı değerler olarak gördüğü toplumsal mekanizmaları, en nihayetinde bireyin şimdiki durumuna nasıl geldiğine dair görüşünü inceleyeceğim. Nietzsche söylem teorisyeninden farklı olarak kavramların değişimi üzerinde odaklanır. O, söylem konusunda böyle bir açıklamanın peşinde olmadı fakat örneğin sosyal sınıflarla bağlantılı olarak toplumsal süreç konusunda böyle davranmadı. Nietzsche'nin analiz seviyesi kolektif ve toplumsal bir sürece işaret

yüksek sonuç ya da ölçülen başarı demek olduğunu, böylece bu iki değer biçme sisteminin bütünüyle birbirinden farklı ve aynı zamanda ölçülemez olduğunu savunur (Simmel, [1907] 1986). Nietzsche'nin insanın nihai amacı olarak hazı reddetmesi sayesinde J. S. Mill gibi faydacı düşünürlerin eleştirisi anlaşılabilir. Nietzsche'nin gücün insan davranışının indirgenemez temelini kurmasını savunmasına karşılık, insanlar güç için uğraşır ve insan davranışı arka planda bu fikir olmadıkça anlaşılabilir.

<sup>36</sup> Bu, Nietzsche'nin nihilist olduğunu söylemek değildir. Onun kendi teorisi, "ahlaki değerlere karşı savaş alanı içinde" olarak anlaşılması gerekse de, Bourdieu'yu açıklamak için, onun bir ahlak öğretisini savunduğunu ima eder (Nietzsche, [1882] 1960: §346, kıyaslayın 477: §3, n18).

<sup>37</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>38</sup> Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist Tot,'" In *Holzwege (Gesamtausgabe Band 5)*: sy 209-267. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

<sup>39</sup> Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist Tot,'" In *Holzwege (Gesamtausgabe Band 5)*: sy 209-267. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

<sup>40</sup> Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist Tot,'" In *Holzwege (Gesamtausgabe Band 5)*: sy 209-267. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

<sup>41</sup> Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Gesamtausgabe Band 43)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

<sup>42</sup> Nietzsche'nin bilimin bizim amaçlarımızı temin edemeyeceğini savunan düşünürler arasında olduğu kabul edilmelidir. O sadece bize hangi araçları kullanacağımızı söyler, Weber tarafından tamamıyla sahiplenilen bir görüş (Zeitlin, 1968:156). Bilim sadece kendini esas almaz ve, sonuçta, bir değer temeline ihtiyaç duyar (Nietzsche, [1887] 1994:III, §§24-25). Bu görüşte Nietzsche yalnız değildir (kıyaslayın Hume, [1939-1940] 1969:521; Myrdal, 1972:147-154; Pareto, [1915-1916] 1935; Quine ve Ullian, 1978:134-138; Weber, 1946:129-158, [1917]; Weber, 1949).

<sup>43</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>44</sup> Heidegger, *Nietzsche, Erster Band (Gesamtausgabe Band 6.1.)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

eder. Bu sebeple bu seviyede güç söylemi en azından analitik olarak Nietzsche'nin güç arzusu söylemine işaret eden bireysel seviyeden ayrı tutulmalıdır.

Nietzsche'nin kanıtlaması üç bölüme ayrılabilir. (1) değerlerin nasıl ortaya çıktığına dair bir tanımlama (2) bunun niçin olduğuna dair bir açıklama ve (3) değerlerin normatif bir eleştirisi (kıyaslayın Nietzsche, [1887] 1994:önsöz§3).<sup>45</sup> Nietzsche toplumsal duruma odaklanır ve değerlerin ortaya çıkışının sosyolojik bir analiz olarak tanımlanışını ortaya koyar. Nietzsche'nin söyleminde değerlerin ortaya çıkışı, birçok durumda var olan değerlerin tersyüz edilmesi olarak sunulur (kıyaslayın Zeitlin, 1994).<sup>46</sup>

Nietzsche'nin iyi ve kötü (*Böse*) değerlerin ortaya çıkışı konusunda nasıl düşündüğünü tartışarak başlayayım. Nietzsche, bu değerlerin Mısır asaleti yönetiminde ortaya çıktığını söyler. Asiller kendini "iyi" olarak tanımlamıştır<sup>47</sup> ve bunu daha aşağı sınıfların "kötü" olduğu izlemiştir. Fakat rahipler –ya da daha kesin olarak rahipler sınıfı- "şövalyeye yakışır aristokratik" değerlere karşıydı. Dahası Nietzsche'ye göre rahipler tehlikeliydi ve onlar çoğu kimseden nefret ediyorlardı: "Soylu"dan, "güçlü"den, "efendi"den ve "yönetici"den nefret ederlerdi. Bu nefret onların zayıflığındandı. Nietzsche Yahudiler'in rahiplere en çok benzeyen insanlar olduğunu söylemeye devam eder. Ayrıntılı olarak örnek göstermek için:

Yahudiler, bu dinsel topluluk, düşmanlarını ve tiranları yenebilmek için değerlerin kökten yenilenmesi gerektiğinin sonunda farkına vardı. Bu aynı zamanda en kurnazca intikam biçimiydi. ... Aristokrat denkleminin (iyi=aristokrat=güzel=mutlu=Tanrı'nın hoşlandığı) tersine, Yahudiler dehşet verici bir mantıkla tam tersine bir denklemi önermeye cesaret ettiler ve en derin nefreti (zayıflık nefreti) dişleriyle bu zıt denklemde sağladılar. Yani "sadece acı çekenler iyidir; sadece fakirler, güçsüzler, sefiller iyidir; sadece acı çeken, yoksun olan, hasta, çirkin olanlar dindardır, kurtulmuştur. Kurtuluş yalnızca onlar içindir, oysa siz zengin, asil ve güçlüler, siz günahkâr, zalim, şehvet düşkünü, obur, tanrısızsiniz. Siz ebediyete kadar sefil, lanetli ve mel'un olacaksınız!"<sup>48</sup>

Nietzsche'ye göre bu "savaş ilanı" başarılı oldu. Tarihin yeniden yorumlanmasıyla başlayan zafer, başarmak için 2,000 yıla mal oldu. Ve bu, ifşa etmenin ve anlamanın böyle zor olmasının bir sebebi olabilir. Bütün bunlar Mısırlı zorbalardan Yahudi nefretinden kaynaklandı (Nietzsche, [1887] 1994:I,<sup>49</sup> §8; Zeitlin, 1994:58<sup>50</sup>). Nietzsche aynı zamanda toplumsal gruplar arasındaki o savaşa (*Kampf*) da vurgu yapar.

-Yukarıdaki konunun bir örnek olduğu- *hıncın* genel mekanizması aşağıdaki gibi çalışır: Bastırılmış hisseden grup<sup>51</sup> nefretini, "harici düşman dünya"nın bir parçası olarak görülen bir başka gruba yöneltir.<sup>52</sup> Nietzsche değerler söylemini sürdürmek için *hıncın* yeni değerler üretmede ne zaman bir güç olduğunun birkaç örneğini verir. Hıristiyanlık, sosyalizm ve demokrasi –"köle ahlakı" diye adlandırdığı şeyin farklı örnekleri- bu şekilde oluşturulan bütün değer sistemleridir. Anarşizm bir başka örnektir.<sup>53</sup>

Sonuçta, *hıncın* büyümesi olan köle ahlakı, "gerekliliğin bir erdeme dönüşmesi" olarak özetlenebilir.<sup>54</sup> Değerler düzeninin tersyüz edilmesi nihayetinde güç ilişkilerine bağlıdır. Ama aynı zamanda gücün harekete geçirilmesi aracılığıyla forma da bağlıdır. Güç,<sup>55</sup> onun güç arzusu teorisi ile

<sup>45</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>46</sup> Irving Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968.

<sup>47</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>48</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>49</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>50</sup> Zeitlin, *Nietzsche, A Re-Examination*. Cambridge: Polity Press, 1994.

<sup>51</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>52</sup> Hınc tartışması *Ahlak'ın Soykütüğü Üzerine*'de bulunur([1887] 1994), gerçi argümanların bir kısmı zaten *İyi ve Kötünün Ötesinde*'de ([1886] 1998) belirtilmiştir. Nietzsche'nin yazdıklarının bu kısmının tarihi arka planı için Zeitlin (1994:4-5. bölümler) ve Owen'e (1997:44-48) bakınız. *Hınc* kelimesi Fransızca ve İngilizcede tamı tamına aynı anlama sahip değildir (resentment); Almanca, Fransızca kelimeyi benimsemiştir (Max Scheler'in *Ressentiment*'ine [1998] girişiyle kıyaslayın).

<sup>53</sup> Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>54</sup> Walter Kaufman, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

<sup>55</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.



aynı anlamda olması şart değilse de, esas bir mefhumdur. Bu demektir ki, Nietzsche sosyal değişimin derinlemesine bir sosyolojik düşüncesine sahiptir. O, borçlu ile alacaklı arasındaki güç ilişkisinin alacaklı tarafından bir suç duygusuna ve kişisel zorunluluğa sebebiyet verdiğini ileri sürer.<sup>56</sup> Aslında insan diğer insana karşı piyasa ortamında ölçülür. Fiyatlar tespit edilir, değerler ayarlanır ve Nietzsche der ki:

Bütün psikolojik tamamlayıcıları (“*Zubehör*”)yla alış ve satış, her türlü toplumsal örgüt ve birlikten daha eski kökene sahiptir; en ilkel kişisel haktan hareketle değişim, ticaret, borç, hak, zorunluluk, tazmin kavramaları ile ilgili olarak tomurcuklanan bilinç, öncelikle en kaba (“*gröbsten*”) ve temel (“*anfänglich*”) toplumsal karmaşa (*Gemeinschafts-Complexe*) lara(benzer karmaşalarla ilişki kurarak ) güçle gücü karşılaştırma alışkanlığına ve ölçme ve hesaplama dönuştü.<sup>57</sup> (İtalik kısımlar tercümede değişiklik yaptığım yerleri gösteriyor.)

Nietzsche değerlerin, ekonomik takasın ilkel toplumsal sürecinden amaçlanmamış bir sonuç olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Bu suretle o, takastan önce bir ahlakın olması gerektiğini savunanlarla ters düşer.

Üstelik Nietzsche toplumu incelemek için hem anlam hem değer bakımından borçlu ve alacaklı arasında dikotomi fikrini kullanır. O, cemaatin (*community*) vatandaşlarının bir teminatla; yasaları kabul etmek ve onların yardım ve koruma gibi avantajlarından faydalanmak için bir taahhülle bir arada tutulduğunu söyler. Teminattan vazgeçince birey ve parçası olduğu cemaat (*community*) arasındaki ilişki öncelikle öne çıkarılır. Daha sonra toplum, -ya da Nietzsche'nin ifade ettiği gibi “hüsrana uğramış alacaklı”- geri ödemeyi talep eder; kanunları ihlal eden kimse anlaşmayı bozmuştur ve bundan böyle o bir borçludur. Bu demektir ki ona sözleşmenin önemi hatırlatılacaktır. Ceza, alacaklının (toplumun) gücüne bağlıdır. Toplum ne kadar güçlüyse ceza o kadar hafiftir.

Şimdi Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin üçüncü bölüm başlığı olan asketik fikirlerin nasıl ortaya çıktığına dair açıklamasına döneceğim. Rahipler asketik fikirlere bağlıdır çünkü onların var olma hakkı bu ideallerle “ayakta durur veya düşer.”<sup>58</sup> Nietzsche “*asketik fikirlerin yozlaşmış, ne yapıp edip kendini desteklemeye çalışan ve varlığı için mücadele eden bir yaşamın koruyucu ve iyileştirici içgüdüsünden kaynaklandığını*” söyler, “asketik yaşamın muhafazası için bir yapay doku” olduğunu da ekler.<sup>59</sup> Ancak bu fikir (rahiplerin) kendi inandıkları ideallerin savunucularına terstir. Rahip, yaşamı muhafaza etmek konusunda yaratıcı bir güçtür. Çünkü o, kişiden başka türlü yaşamasını ister. Fakat bu aslında rahibin sahip olduğu güç dolayısıyla olabilir. Bu, Nietzsche'nin tabiriyle, kişinin hastalıklı olmasının bir işaretidir, çünkü sonuçta o kişinin *hıncının* (ressentiment) bir işaretidir ve boyun eğdirilmiş insanı amaçlayan bir arzudur. Sürünün lideri olan rahiplerin gücü, onlara *hıncın* (ressentiment) yöneldiği yolu değiştirmeleri için izin verir. Bunlar, değerlerin ve anlamların sosyal süreçte inşa edildiğini Nietzsche'nin nasıl savunduğunun örnekleridir. Önceden bahsedildiği gibi Berger ve Luckmann'a benzer şekildedir.<sup>60</sup> Bunun için bir başka kavram, belli değerlerin ya da sosyal düzenlerin *kurumsallaşması*dır. Ki bunlar genellikle önceden oluşturulmuş anlamlara dayalıdır.

Nietzsche'ye göre değerlerin ve anlamların sadece inşası değil aynı zamanda değerlerin yeniden inşası da mümkündür. Nietzsche<sup>61</sup> birinin bireyin konumundan sorumlu olmak zorunda olduğunu belirtir, fakat rahipler, *hıncı*, insanın kendisine yönlendirmek konusunda başarılı olmuşlardır. Ardından sürünün üyeleri rahiplerin yardımıyla yakınlaşır, bir toplum oluşturulur, insanlara öğretilen “ortak karşılıklılık” “mekanik aktiviteler” ve “işin bereketi” gibi değerler aracılığıyla yüreklendirilir. Nietzsche bunun rahiplerin hitap ettiği zayıf insanların köle gibi çalışmaya ve emir almaya alışık olmasından dolayı kolayca başarıldığını düşünür.<sup>62</sup> Bu, bireysel gerginliğin nasıl azaldığını ve

<sup>56</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Dieth, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>57</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Dieth, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>58</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Dieth, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>59</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Dieth, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>60</sup> Berger-Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1991.

<sup>61</sup> Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals* (Carol Dieth, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>62</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Dieth, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

bunların topluma nasıl taşındığını gösterir. Bu süreç zayıfların kolektif davranışı için bir temel oluşturur.<sup>63</sup> Nietzsche'ye göre rahiplerin davranışlarının açıklaması geneldir. O, bütün eylemlerin güç amacına (*Absicht*) indirgenebileceğini iddia eder.<sup>64</sup> Elbette ilginç olan, Nietzsche'nin yöneticileri başkalarını şekillendirerek, kural ve değerler empoze ederek güçlerini artırmaya çalışan egoistler olarak görmesidir.

Tanrının ve rahiplerin düşüncesi nasıl bu kadar güçlü olmuştur? Onların davranışlarını meşrulaştıran değerler nasıl inşa edilmiştir? Bu bizi Nietzsche'nin otorite sosyolojisine götürür. Rahipler tanrı ile insan arasında aracılık ettiklerini iddia ederek otorite ve güç kazanırlar.<sup>65</sup> Ve meşru gücün bir formu olarak otorite, hükmetme ve Hıristiyan değerlerini ve düşüncesini insanlara empoze etmek için bir şart, müzik ve dansın kullanımıyla kolaylaştırılan bir görevdir.<sup>66</sup> İkinci şart, onların “doğanın gidişatı”nın kontrolüne sahip olmalarıdır. (Yani, onlar dünyada gözlemlenen olayları açıklayabilmelidir.) Üçüncüsü, onlar ölümden sonra ne olacağı konusunda güç sahibi olmalıdır. Bu onların dünyayı yorumlayabileceği anlamına gelir. (Çünkü sadece onlar hakikati bilir.) Ya da daha iyisi, istedikleri gibi yaratabilir.<sup>67</sup> Bu, aynı zamanda rahiplerin Tanrıyla birlikte bir yargılayıcı olarak failin amaçlarını vurgulayan bir etiği savunacakları anlamına gelir. Diğer bir deyişle rahipler “yapacaksın”ı insanlığa empoze edebilir. İnsanlar rahiplerin emirlerine itaat ederek, rahiplerin sahip olduğu pozisyonun oluşmasına (inşasına) yardım eder ve daha sonra onu sağlamlaştırır. Dahası insanlar asla kendilerine dayatılan talepleri karşılayamaz, onlar daima suçludur. Sık sık kendini cezalandırmaya dönmüş suç, Nietzsche'nin “hastalık” (kötü vicdanın hastalığı) tabiridir. Ve bu dünyayı bir akıl hastanesine çevirir.<sup>68</sup> Rahipler, rahipvari değerleri ve erdemleri sağlamlaştırabilmişlerdir.

Fakat güçsüzler -örneğin köleler- güçlüleri nasıl yenebilir? Nietzsche, *hınç* insanının zeki olmasından bahsederek çözümü ima eder.<sup>69</sup> İki ya da üç nesil sonra, insanlar, *hıncın* bir sonucu olarak değişecek ve korkakça, daha eşit hale gelecek ve köle ahlakını temsil edecek -c özetle “vasat” ve “liberal” kelimesinin teşrihiyle.<sup>70</sup> Ancak bu yeterli değildir, buna güçlülerin güçsüzlerden sayıca fazla olma gerçeği de eklenmelidir.<sup>71</sup>

Böylelikle Nietzsche sadece bu değerlerin sosyal süreçlerde nasıl inşa edildiğini açıklamadı, aynı zamanda bu değer ve süreçlerin sosyal sonuçlarını da göz önüne aldı. Gücün ayrılması gereken iki yönü vardır. Birincisi insan davranışının itici kuvveti olarak güçtür. İkincisi gücün muhtemel kullanımıyla hareket etmek zorundadır. Bir başka deyişle, bir grup -örneğin rahipler- bir kere güce sahip olmuşsa, bu, toplumun yönünü, hatta toplumun değerlerini bile, değiştirebilir. Bu sebeple insanların yaşam gayesi talebi, rahiplerin gücüne, doğal olarak rahiplerin çıkarlarına dayalı inançlarıyla bağdaşma halindedir. Bu düşünceler ve özellikle değerlerin *hıncın* bir sonucu olarak ortaya çıkışı, bazı sosyal bilimcilerin dikkatini çekmiştir.<sup>72</sup>

<sup>63</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>64</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>65</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>66</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>67</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>68</sup> Nietzsche'nin (kendisinin sevdiği) Eski Ahit'te ifade edilen Hıristiyanlığın altında yatan değerli fikirler olarak gördüğünü ve hoşlanmadığı Hıristiyanlık pratiğini birbirinden ayırdığı önemle belirtilmelidir. Böylelikle onun sevmemesi eski metinlerden ziyade, daha çok Hıristiyanlığın (yeni metinleri kapsayan) sosyolojik ve tarihsel “gerçekliği” ile ilgilidir (kıyaslayın Nietzsche, 1911:XV, §§158-159).

<sup>69</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>70</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sa'mtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli andazzino Montinari, eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>71</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>72</sup> Örneğin, Weber, faydalı olarak gördüğü *hınç* kelimesini tartışır fakat onun Budizm'e uygulanamayacağını söyler (Nietzsche'nin yaptığı gibi, 1946:190, [1921-1922] 1978:934). Bir Hıristiyan olan Max Scheler (1998), Nietzsche'nin *hıncı* Hıristiyan dinine bağlamak konusunda hatalı olduğunu savundu, gerçi o aslında *hınç* fikrine karşı değildir. Hans Joas, Nietzsche'nin fikrinin ve eleştirisinin bilimsel düşünmeden ziyade onun etik düşüncesinden kaynaklandığını savunur. Ancak Joas, Nietzsche'nin yazdıklarında değerlerin nasıl ortaya çıktığına ilişkin *hınç* konusunda cevap bulmamıştır (1997:37-57). Aynı zamanda Simmel ([1907] 1986) Nietzsche'nin Hıristiyanlığı yanlış yorumladığını düşünür gibi görünür. Bourdieu *hınç* fikrini, “hüsrana uğramış hırsların ve yitlik hayallerin” bir sonucu olarak değerlerin tamamen nasıl değiştiğini açıklamak için kullanır ([1992] 1996:192). *Hınç* tartışması hasetlik

Sonuç olarak Nietzsche'nin eserlerinde değerlerin ortaya çıkışı konusunda iki farklı mekanizma tespit edilebilir. Birincisi –en iyi bilinen ve tartışılan düşünce- değerlerin *hınç* aracılığıyla oluşturulduğudur. Fakat aynı zamanda değerlerin ekonomik alanda ortaya çıkıp sonra yürürlüğe koymak için hukuki alana taşınması düşüncesi ilginçtir. Bu iki alanın her ikisi de değerlerin ortaya çıkışı konusunda önemli olagelmıştır (kıyaslayın Zeitlin, 1994).<sup>73</sup>

### Kolektivizm

Nietzsche'nin değerlerin nasıl ortaya çıktığı düşüncesini bilmek, onun hâlihazırda bahsettiğim kolektivizm eleştirisini anlamak için gerekli bir şarttır. Nietzsche'nin ileri sürdüğü<sup>74</sup> toplumun temel mekanizması, bireylerin bir araya gelip bir toplum oluşturması ve bundan ortak bir hissiyatın ve bilincin serpilmesidir. Gelenek fikri Nietzsche'nin toplumun nasıl ortaya çıktığı düşüncesini anlamak için esastır. Nietzsche'ye göre gelenek, medeniyet ve kültürü oluşturur. Geleneklerin kavramlara öncülük eden iletişim ve bir çeşit istikrara sebep olduğu fikri, ortak (communal) hayatın hesaplanabilirliğine dayanır.<sup>75</sup> Ancak bu gelişmenin sonucu, eylemlerin, “benzersiz bir tavır içerisinde, tümüyle kişisel, biricik ve tamamıyla bireysel olmasıdır. Bu konuda kuşku yoktur, fakat biz onları bilince aktarır aktarmaz onlar artık öyle görünmez”, bir kere genelleme belirtilerinin ortak bir sistemine dönüştü mü, biricikliğini kaybederler. Dil insanların kanaatlerini sabitleştirmesi demektir, fakat bu aynı zamanda düşünme halinin kaybolması anlamına gelir. Üstelik bilincin gelişiminin sosyal bileşeni ve dil Nietzsche tarafından bütünüyle doğru kabul edilir: “Konuşmanın gelişimi ve bilincin gelişimi (sadece aklın değil, özbilince dönüşen aklın gelişimi de) birlikte ilerler... Bilinç tam anlamıyla insanın bireysel varlığına bağlı değildir, tersine ondaki *ortak* (communal) ve *sürü* tabiatına bağlıdır.”<sup>76</sup>

Toplum (community) fikri, Nietzsche'nin sosyal grupta insanın iletişim ihtiyacı vesilesiyle harekete geçirilen bilincin nasıl ortaya çıktığı görüşünde önemli bir rol oynar. Nihayetinde bu, efendiler ve onlara tâbî olanlar arasındaki iletişim ihtiyacına indirgenebilir.<sup>77</sup> Nietzsche'ye göre hiçbir şey bizatihi iyi ya da kötü değildir. Değerler, sadece belli toplumları (community) muhafaza etmeye hizmet eden vasıtalar olabilir.<sup>78</sup> Ayrıca Nietzsche mitlerin ve tanrı fikrinin bile toplumun (community) içinden yetiştiğini ileri sürer; Fakat ikincisi, sadece atalarının sahip olduğu “muazzam” gücün korkusunun var olduğu güçlü kabilelerde olabilir.<sup>79</sup> Kolektif dini anlatıları kullanarak bir toplum oluşturulabilir ve cezayla geleneklerin devamı sağlanabilir. Bu aynı zamanda belleğin korunmasının yolu<sup>80</sup> ve iktidarda olanların toplumun diğer üyeleri üzerine belli gelenekleri benimsetmesinin de sebebidir. Sonuç olarak Nietzsche'nin açıkladığı şey, sadece değerlerin ve diğer sosyal fenomenlerin nasıl ortaya çıktığı değil, aynı zamanda bunun olması için hangi şartların sunulması gerektiğidir.

Buraya kadar değerlerin nasıl ortaya çıktığı ve grupların gücü baştan nasıl elde ettiği ve bu süreçlerden nasıl faydalandığı konusunda Nietzsche'nin fikirlerini değerlendirdim. Fakat Nietzsche'nin Hıristiyanlık, sosyalizm, anarşizm hatta liberalizmden neden hoşlanmadığı konusunda çok fazla şey söylemedim. Nietzsche şunu ileri sürer: Bir istisna olarak liberalizmle birlikte bu teorilerin hepsi *hınçtan* kaynaklanır ve direniş, nefret ve doktrinin kolektif desteğinin kuvveti sebebiyle ilerlemektedir. Bütün güçlü bireyler sindirilmiştir ve bunun sebebi zayıfların kendi –dini

tartışmasıyla ilişkilendirilebilir ve bu, örneğin, Mises ([1969] 1981) ve Elster (1999) tarafından yapılmıştır. Bu düşünürler *hınç* sosyalizme uygulanma ihtimalini tartışmamışlardır, Fransa'da sağın yükselişinde uygulanmış olmasına karşın (*Front National* [Fransa'da milliyetçi bir siyasi parti, ç.n.]) (örneğin, Perrineau, 1997:182-184).

<sup>73</sup> Zeitlin, *Nietzsche, A Re-Examination*. Cambridge: Polity Press, 1994.

<sup>74</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>75</sup> David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London: Routledge, 1997.

<sup>76</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>77</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>78</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sa'mtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>79</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethe, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>80</sup> Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London: Routledge, 1997.

ya da demokratik- inanç sistemlerini herkese dayatmış olmalarıdır. Üstelik Nietzsche ahlaki doktrinlerin daha çok ya da daha az şiddet aracılığıyla insanlara dayatıldığını iddia eder. Bu nedenle bu doktrinler emperyalist kolektif bireyin kendi kendini yaratma (self creation) ihtimalini tahrip eden doktrinler olarak tanımlanabilir.

Burası “sürü” fikrinin ortaya çıktığı noktadır ve Nietzsche Hıristiyanlık ve sosyalizmi itaat öğreten sürü dinleri olarak niteler.<sup>81</sup> Hıristiyanlık; serveti, sınıfı, statüyü ve diğer aristokratik kurumları hükümsüz kılmak isteyen sosyalist bir doktrindir. Üstelik Nietzsche, Hıristiyan tiranlığından ve sosyalizminden -en aşağı ve en aptal insanların tiranlığının bir sonucu olarak- sözde iyi adamın tiran olduğunu ekleyerek bahseder.<sup>82</sup> Aynı zamanda iyi adamı müstakbel köle olarak adlandırır. Çünkü o “ahlaklı adam” gibi kendisi için kararlaştırılan değerleri takip eder.<sup>83</sup> Nietzsche bu değerleri benimseyen insanların bireyler olmadığını söyler;<sup>84</sup> onlar birbirinden farklı değildir –onlar farklı olmaya cüret etmezler- Nietzsche onları korkak ve güçsüz olarak adlandırır.

Böylece güç arzusu başkalarına yöneltildiğinde ve diğerlerinden idarecilerin ahlakına itaat etmeleri talep edildiğinde kolektif bir ahlak tesis edilir. Bu tip ahlak diğerleri üzerinde etki bırakır. Fakat Nietzsche'nin söylediği şey, liberalizme indirgenemez.<sup>85</sup> Onun bireyin devlet ya da kilise nedeniyle<sup>86</sup> var olabilen toplumsal tahakkümden özgürleşmesi olarak bahsettiği bireysellik, insanların eşit olduğu varsayımına dayanır. Dolayısıyla bir tarafta bireycilik, diğer tarafta sosyalizm, anarşizm ve demokrasi arasında sadece bir derece farkı vardır (kıyaslayın Nietzsche, [1889] 1968: §38).<sup>87</sup>

Eğer onun “sürü” fikrine odaklanırsak, Nietzsche'nin -bazısı bireysel görünebilen- çoğu doktrin benzer olduğu vurgusu daha açık olarak görünür. Sürü fikri toplumdan doğar. Önce değer biçmenin bu bütünlüğü oluşturulur. Sürü ahlaki kural koyacaktır. “Toplum”(Gemeinde) ya da sürüye (Heerde) göre iyi olan ahlak ağır basacaktır.<sup>88</sup> Görülebileceği gibi bu, sürünün iktidara gelmesinin ve gücünü harekete geçirmesinin yönteminin sonucudur. Tüm bunların tek sonucu vasat insanın norm haline gelmesidir. Demokrasi durumunda, çoğunluk yönetir ya da Nietzsche'nin deyişiyle “herkes herkesle eşittir”, dolayısıyla demokrasi bir zayıflık formu olarak görülür.<sup>89</sup> Nietzsche aynı zamanda sürü icadı olarak gördüğü “Batı” kültürünü de reddeder. Sırf bu yüzden yaratıcı kültürün kolektif süreci, dekadans olarak görülür.<sup>90</sup> Burada Nietzsche modernitenin bütün projelerine ve kültürüne saldırır.

Fakat bu öncelikle Nietzsche'nin karşı olduğu sürünün değerleri değildir; tersine onların sosyal sonuçlarıdır. Onun bu değerlerin nasıl evrensel hale geldiği ve herkesin nasıl bu normlara itaat etmek zorunda bırakıldığı eleştirisini anlamak çok önemlidir. Nietzsche gücün üç örneği olarak görülen güç arzusunun arkasındaki manayı şöyle açıklar: 1) güçlü ve bağımsıza karşı sürü içgüdü; 2) talihlilere karşı acı çekenler ve imkânları kısıt olanlar içgüdü; 3) ayrıcalıklılara karşı vasatlar içgüdü.<sup>91</sup> Bu içgüdüler bireyi güç rejimi yüzünden özyönetiminden vazgeçmek için mecbur edilmeye ve zorlanmaya götürür. Bunun şimdiki düzenle çelişmemesi isteğinden dolayı talep yüzünden ağır sonuçları olabilir. “Bay İnançsız, inançsızlığınla benim ahlakımı bozuyorsun, benim Tanrı tarafından söylenen kötü sebeplerime yani Tanrı'ya, öbür dünyada cezaya, arzunun özgürlüğüne inanmadığın sürece, benim erdemli olmama engel oluyorsun... Ahlak: birisi bütün inançsızların kökünün kazımak zorundadır: Onlar (inançsızlar) kitlelerin ahlaklı olmasına engel

<sup>81</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>82</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>83</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>84</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>85</sup> Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*. London: Sage, 1995.

<sup>86</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>87</sup> Nietzsche, *Twilight of the Idols* (R. J. Hollingdale, trans.). Harmondsworth: Penguin, 1968.

<sup>88</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>89</sup> Nietzsche bu arada, “eşit hakları” ve sürüye egemenlik kazandırdığı için hükümetler ve basın gibi demokratik “kurumları” savunan sosyalizme karşıdır.

<sup>90</sup> Robert Antonio, “Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History”, *American Journal of Sociology*. 101: 1: 1–43. 1995.

<sup>91</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

olurlar.”<sup>92</sup> Üstelik bu içgüdüler sürü ahlakının sürü düşüncesinden kaynaklanması anlamına gelir. Bu ahlak sürünün yararıdır ve “kişi böyle davranmalıdır” ahlaki isteği “böylece aramızdan filan filan böyle davrandı” demenin yalnızca başka bir yoludur.<sup>93</sup> Sonuç olarak, Nietzsche sürü içgüdüsünün değerlerini -örneğin “eşitlik” ve “fedakârlık” gibi- tamamen reddeder (örneğin, 1911: §§283,286).<sup>94</sup> Nietzsche’nin devlet fikri de bu doğrultuda anlaşılabilir. O, devletin, fetheden kimse tarafından uygulanan bir evcilleştirme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söyler. Fetheden bir paket lastiği olarak görülür.<sup>95</sup> Nietzsche beklendiği gibi devletten hoşlanmaz çünkü o itaatle sonuçlanarak bireyi ve kendisini gerçekleştirmesini sınırlandırır (Hunt, 1991:36-38;<sup>96</sup> Kaufman, 1974:162-163<sup>97</sup>). Bireyi boyun eğmeye zorlayan kolektif gücün birey üzerinde üstün olması fikri, Nietzsche’nin eleştirisinin temelini teşkil eden anahtar fikirdir (kıyaslayın 1911: §784).<sup>98</sup> Fakat devlet aynı zamanda güçsüz bireylere omuzlarından sorumluluğu kaldırarak yardımcı olur. Ya da Nietzsche’nin ifadesiyle “bir kalabalık bir bireyin asla beceremeyeceği çoğu şeyi nasıl elde eder?” Bu hallolmuştur, sorumluluğun paylaşımıyla ve itaatin, vazifenin, vatanseverliğin, sadakatin erdemleri inşa edilerek ve benimsetilerek, diye cevaplar Nietzsche. Sadece bireyin sorumluluğunu kaldırmak, bir kişinin diğerini öldürebilmesiyle devam eder; temelde, bu mesela devletin ona bu gücü vermesinden değil de kişi üzerindeki baskıyı azaltmasındandır. Bu, örneğin, “Tanrı”, “vatan” gibi daha yüksek idealler ima edilerek yapılabilir.

Bu, yukarıda tartışılan kolektif eylemler fikriyle ilişkilendirilmelidir. Böylece iletişim ihtiyacından dolayı ortak bir dil ve dolayısıyla düşünce gelişti ve toplumdaki ahlaki bütünlük olarak mitler ve hukukun kullanımıyla toplumu güçlendiren rahipler tarafından yaratılan değerler gelip çattı (kıyaslayın Nietzsche, [1882] 1960: §358). Bütün bunların sonucu, insanların daha çok birbirine benzemesi ve her bir bireyin daha az sorumluluk sahibi olması demek olan sosyal hayatın amacının - ya da anlamının- toplum seviyesine “yükseltimesiydi”.

Bu, hayatın anlamının olmamasının kolektivizmle, toplumla ve bireyüstü değerlerle ilgili olması demektir. Hâlihazırda bahsedildiği gibi Hıristiyanlık başarılıydı ve rahipler doktrinlerinin değerlerine çağırabiliyordu. Bu, hayatın bir anlama olan ihtiyacı nedeniyle kolaylaştırıldı (kıyaslayın Nietzsche, [1882] 1960: §347). Bu durumda hayatın anlamı kolektifte bulundu. Nietzsche, eşitliğin Hıristiyan kolektif fikirlerinden ve bireyin kurban edilmesinden son derece nefret ediyordu. Hıristiyan “erdem” ve “hayırseverlik” Nietzsche’nin “güçsüzün kitle egoizmi” dediği Hıristiyan özgeciliğinin anahtar değerleridir.<sup>99</sup>

### **Bireysellik: Kendini yaratma, değer ve anlam**

Nietzsche’nin düşüncesi henüz tamamıyla anlaşılır değildir. Onun sosyoloji eleştirisi insanlık ya da toplum seviyesinde hayattaki nihai amacını belirtmek için ve onun sürü idareli toplumun bireyin gelişmesini imkânsızlaştırması iddiası onun *Übermensch* ya da “üstinsan” doktrini ile ilgili olsa gerektir. Bu egemen varlık basitçe “saf” bireysellik açısından anlaşılabilir. O, daha kapsamlı kimlik konuları ve değerler ve daha genel olarak bütünüyle kültür ve toplum konularını içine alır. Bu, bence, onun *Übermenschle* ilgili iddiasının birinci kısmıdır. İkinci kısım, bir sosyolog için daha az enteresan ve sadece bazılarının kavradığı anlaşılabilir etik teorisini içeriyor.

Nietzsche çoğu fikrin insanlık için uydurulduğunu ve insanlığa dayatıldığını ileri sürer. Özne, fail (yapan), mantık, hakikat, nedensellik, gereklilik, eylem, amaç, aşk ve ahlak; sosyal inşa örnekleridir

<sup>92</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>93</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>94</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>95</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethe, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>96</sup> Lester Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue*. London: Routledge, 1991.

<sup>97</sup> Kaufman, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

<sup>98</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>99</sup> Nietzsche, “Der Wille zur Macht,” *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

(1911: §§481,552,666, [1882],<sup>100</sup> 1960: §§111-112,334<sup>101</sup>). En önemli inşa, en azından sosyolojik bakış açısından, Nietzsche'nin "Belief in 'Ego'. Özne" bölümünde ilgilendiği öznedir (1911: §§481-492;<sup>102</sup> [1881] 1982: §116<sup>103</sup>). Doğrusu Nietzsche, kişileri esasında sosyal rolleriyle tanımlanmış ve böylece sosyal süreçlerde inşa edilmiş olarak görür. Bu, aşağıdaki meşhur Nietzsche alıntısıyla ifade edilir: "Fail, eyleme eklenmiş sadece bir kurgudur." ["est gibt kein 'Sein' hinter dem Thun"]<sup>104</sup> ki bu kurgu postmodernistler ve yapı sökümcüler tarafından papağan gibi tekrarlanır. Nietzsche aynı zamanda bilincin, bir amaç fikrinin ve bir aktörün sübjektif amaçlarını bir sebep olarak görme olasılığında inancın aktör üzerine tasarlandığını iddia eder. Bunlar insanı bir bütün olarak temsil gereği icat edilmiştir ([1882] 1960: §§11,360;<sup>105</sup> [1888], 1980a:13:457<sup>106</sup>). Üstelik, akıl gerçeklik için bir kriter bulduramaz. Çünkü o "gerçekliğin" hâkim olması için sadece bir vasıta;<sup>107</sup> varsayımlarıyla birlikte bilim de bunu yapamaz (kıyaslayın Nietzsche, [1882] 1960: §344).<sup>108</sup> Nietzsche, en kuvvetli inanılmış varsayımlar "geçici varsayım"dan başka bir şey değildir, der (1911: §497).<sup>109</sup> İnsan gerçekliği daha kolayca anlamak için göstergeleri, sonra nedenselliği ve diğer tüm "geçici varsayımları" icat etmiştir.<sup>110</sup> Nietzsche'ye göre özne, düşüncemizde evrimsel ve pragmatik sebepler yüzünden güçlü bir yer kazanmıştır. Bu, öznenin farklı dürtülerin organizesinde merkezi bir role sahip olması ve (bu dürtülerden) sorumlu olması demektir.

Nietzsche, bedeni (*Leib*), bilgi ve düşüncenin kaynağı olarak görür.<sup>111</sup> Beden, sosyal olarak inşa edilmiş, insanlarda yer eden ve onları -sosyologların sosyalleşme ya da benimseme olarak kavramlaştırdığı- sosyal varlık yapan değerlere, normlara ve geleneklere direnmenin bir ucu olarak görülebilir. Bu bağlamda sanat, kendileri olmak isteyenlere mevcut başlıca vesiledir. Bu fikir *The Birth of Tragedy'de* (1871) geliştirilmiştir. Argüman, kısaca, sanata dönerek akılcılığın önüne geçmenin mümkün olduğudur. Nietzsche'nin esas itibarıyla savunduğu şey, sanatın sahası –ve daha somut olarak sanatçılar- yaratıcılıkları sayesinde insanların normalde onlarsız düşünemediği ve eylemde bulunamadığı sosyal yapıları askıya alabilir.<sup>112</sup> Sanat, sosyal olarak düzenlenmiş bir amaç olmaksızın yapılan eylemler için son çaredir.<sup>113</sup> Bir amaç olduğu takdirde, eylemlere sosyal olarak inşa edilmiş ahlaki standartlara göre değer biçmek ve ölçmek mümkündür.

Sanat, kendini (self) yeniden inşa etmenin muhtemel bir yolu olarak görülür. "Sarhoşluk durumu" ya da "aşırı sevinç" olarak tercüme ettiğim *Rausch* durumu, (sadece içkiden kaynaklanan bir sarhoşluk değil) güç arzusunu ve dağları yerinden oynatabilecek davranışları tetikler.<sup>114</sup> Bu, sanat eserlerinin güç arzusunun örnekleri olduğunu gösterir.<sup>115</sup> *Rausch*'u kullanarak sanat ve beden kombinasyonunun insana sosyal olarak inşa edilmiş, elini kolunu bağlayan rollerin dışına çıkma imkânı verdiği söylenebilir. Sanat ve *Rausch*, insanın kendini bulma yollarını tespit etmesi için –kendisi olmak için

<sup>100</sup> Nietzsche, "Der Wille zur Macht," *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>101</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>102</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>103</sup> Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality* (R. J. Hollingdale, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

<sup>104</sup> Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethel, trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>105</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>106</sup> Nietzsche, *Friedrich Nietzsche, Sa'mtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.

<sup>107</sup> Nietzsche, "Der Wille zur Macht," *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>108</sup> Nietzsche, Friedrich. *Joyful Wisdom* (Thomas Common, trans.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>109</sup> Tipik olarak Nietzscheci bir üslupla, retorik bir biçimde sorar: "[A]kla güven-niçin 'güvenme' değil? Doğru dünya iyi dünyaya karşılık olarak -niçin?" ([1887] 1980:12:430, §578).

<sup>110</sup> Nietzsche, "Der Wille zur Macht," *In Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>111</sup> Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra," *In Walter Kaufman* (trans.), *The Portable Nietzsche*. New York: Viking, 1954.

<sup>112</sup> Georg Sefler, "The Existential vs. the Absurd: The Aesthetics of Nietzsche and Camus," *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 32: 3: 415–421. 1974.

<sup>113</sup> Nietzsche, "Gotzen-Dammerung, oder Wie man mit dem Hammer Philosophirt," *In Giorgio Colli and Mazzino Montinari* (eds.), *Friedrich Nietzsche, Sa'mtliche Werke, Kritische Studienausgabe: Band 6*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980b.

<sup>114</sup> Nietzsche, "Gotzen-Dammerung, oder Wie man mit dem Hammer Philosophirt," *In Giorgio Colli and Mazzino Montinari* (eds.), *Friedrich Nietzsche, Sa'mtliche Werke, Kritische Studienausgabe: Band 6*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980b.

<sup>115</sup> Heidegger, *Nietzsche, Erster Band (Gesamtausgabe Band 6.1.)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

– sosyal yapılandırılmış “özne”yi paranteze alarak Nietzsche tarafından (ortaya konmuş) girişimler olarak görülebilir.

Bunun ışığında, Nietzsche’nin<sup>116</sup> müstesna varlık olarak gördüğü sanatçıyı yeni bir yol ortaya çıkarmak gibi radikal bir şeyler yapabilecek (birisi) olarak anlamalıyız.<sup>117</sup> Sanatçılar aynı zamanda dahi olarak görülür.<sup>118</sup> Aslında iki çeşit dahi vardır: “kendilerinden yararlananlar” ve “hayal edilebilir her şeyi derlemekle meşgul” daha “doğaya bağlı, sözde yetenekliler”.<sup>119</sup> Daha genel olarak, sanat insanın toplum baskısından çıkış yoludur.<sup>120</sup> Sanat, yaratmanın vasıtası ve yeni değerler göstergesi oluşturmanın muhtemel bir aracı olduğu için bir çıkış yoludur (Heidegger, 1985:84-86;<sup>121</sup> Nietzsche, [1878] 1986: §159<sup>122</sup>).

Basitçe (ifade etmek gerekirse) dünya, hazır paket halinde ortaya çıkmadı; aksine sosyal süreçlerde inşa edildi. Nietzsche’nin ontolojik görüşü, en doğru biçimde anti realist olarak tanımlanır (kıyaslayın [1882] 1960: §§57-8).<sup>123</sup> Ki bu, bizden bağımsız bir dünyanın var olduğunu farz eden -realizm ve idealizm gibi- geleneksel ontolojik görüşleri onun reddettiği anlamına gelir. İnsan düşüncesinin en temel ilkeleri, kişiyi sınırlayan sosyal süreçlerde insan eliyle üretilmiştir. Gerçi Nietzsche bu iddiaya nadiren ampirik deliller getirmiştir. Fakat yapıyı ve aynı zamanda kendi fikirlerini açıklamak için bir ontolojinin ana hatlarını belirterek, o, sonradan “sosyal inşa” denilecek olan şey için zemin hazırlamıştır (kıyaslayın Gemes, 1992:48-51).<sup>124</sup>

Benim hali hazırda uzun uzadıya tartıştığım önemli bir konu da değerlerin rolüdür. Hayatı düzenlemek için insan kendisine rehberlik edecek değerlere sahip olmalıdır. Önemli nedir, yapması gereken davranış hangisidir vb. Üstelik yeryüzünde yazılı değerler yoktur; onun yerine insan, kendi dünyasına değerler atfetmek için kendisine bırakılmıştır. Sadece değerleri kaydederken tarihteki anlamından bahsedilebilir.<sup>125</sup> Bir bakıma bu, “gerçekliğin” inşa edilmesi, bozulması, yeniden inşa edilmesi dışında sabit bir kargaşanın var olduğu anlamına gelir. Nietzsche’nin bunu sosyal bir süreç olarak gördüğünü şimdiye kadar vurguladım. Bunun ışığında hayatta kişiye anlam katan kolektif fikirler ve kendi değer çerçevelerini oluşturan güçlü birey arasındaki gerilim anlaşılmalıdır (*Schopfung neuer eigener Gütertafeln*).<sup>126</sup> Bunu yapmak için yeni bir merkez hedeflenmelidir. Bu, eğer insan eski değerleri yok edecek şekilde davranıyorsa gerçekleştirilebilir.<sup>127</sup> Bu, kişinin amacı olarak *Übermensch*’le birlikte yok etmek –dolayısıyla yaratmak- için, bireyin hayatın idaresini ele geçirmesi anlamına gelir. Bu, Nietzsche’nin savunduğu ahlakın merkezidir ([1892] 1954:135-136;<sup>128</sup> 1911: §1001<sup>129</sup>). Yani Nietzsche “biz”im olduğumuza dönüşebileceğimizi önerir (*Wir ...wollen Die werden, die Wir sind*) ([1882] 1960: §335; kıyaslayın *Ecce Homo*’nun başlığı, “birisi olduğu şeye nasıl dönüşür”) Bu, o kişinin bilincine kulak vermemek anlamına gelir, çünkü bu sadece kendisine söylemesi ve yapması öğretilen şeyi yansıtır. (kıyaslayın Nietzsche, 1911: §205).<sup>130</sup> Hırs, daha çok, insanın değerlerden ve baskısı altında olduğu değerlerin belirleyiciliğinden uzak olmasıdır (kıyaslayın Heidegger, 1997:276).<sup>131</sup> Ancak, değerler fikrinin kendisi alıkonulmuştur. Burada önemli

<sup>116</sup> Nietzsche, *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>117</sup> Nietzsche, *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>118</sup> Nietzsche, *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>119</sup> Nietzsche, *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>120</sup> Heidegger, *Nietzsche, Seminare 1937 und 1944 (Gesamtausgabe Band 87)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

<sup>121</sup> Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Gesamtausgabe Band 43)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

<sup>122</sup> Nietzsche, *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>123</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom (Thomas Common, trans.)*. New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>124</sup> Gemes, “Nietzsche’s Critique of Truth,” *Philosophy and Phenomenological Research*. 52: 1: 47–65. 1992.

<sup>125</sup> Benzer argüman John Searle (1995, 1998) tarafından işlevler hakkında yazıldığında kullanılmıştır.: Bir şey sadece toplumda bir işleve bağlandığında değer biçilebilir. Bir “şey”in manası sadece değerlerle ilişkili olarak anlaşılabilir. Nietzsche’nin düşüncelerinin bu konuda fenomenolojik incelemelere yakınlığı da açıktır.

<sup>126</sup> Nietzsche, “*Thus Spoke Zarathustra*,” *In Walter Kaufman (trans.), The Portable Nietzsche*. New York: Viking, 1954.

<sup>127</sup> Nietzsche, “*Der Wille zur Macht*,” *In Nachgelassene Werke: Bände XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>128</sup> Nietzsche, “*Thus Spoke Zarathustra*,” *In Walter Kaufman (trans.), The Portable Nietzsche*. New York: Viking, 1954.

<sup>129</sup> Nietzsche, “*Der Wille zur Macht*,” *In Nachgelassene Werke: Bände XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>130</sup> Nietzsche, “*Der Wille zur Macht*,” *In Nachgelassene Werke: Bände XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1911.

<sup>131</sup> Heidegger, *Nietzsche, Zweiter Band (Gesamtausgabe Band 6.2.)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

bir varoluşsal çıkarım vardır: İnsan sorumluluktan kaçamaz. Tanrı ve bilim adamlarını da içeren insanların oluşturduğu bir dünyanın yargılarını onaylayan hakikat yoktur.

Kaostan oluşturulan düzenin iki temel yolu vardır. İlk olarak otorite düzeni dayatır, ikinci olarak insanın kendisi değerleri oluşturur ve bu yolla dünyayı düzene sokar. İkinci olan –insanın yaşamı için sorumluluk alması, değerler oluşturması, dürtülerini kontrol etmesi, kargaşayı organize etmesi ve karakterine tarzını eklemesi – elbette Nietzsche'nin savunduğu şeydir (Heidegger, 1997:276;<sup>132</sup> Hunt, 1991:178<sup>133</sup>). Bunu yapmayı deneyerek ve başarmaya gayret ederek insan, gücü harekete geçirir.<sup>134</sup> Bu, kolektif olan sürü tarafından kullanılan zayıf formla çelişmesi gereken gücü harekete geçirmenin kuvvetli bir yoludur.

Bu bireysel fikrin, toplumların varlığıyla nasıl uzlaştırılabileceğini anlamak zordur. Çünkü bu, bireyin değer yükleyen, dolayısıyla belli şeylere ve aktivitelere anlam yükleyen bir toplum içinde yetişmiş ve sosyalleşmiş olmasından dolayıdır. Bu kararlar, kalıcı etkileri olan kişinin ataları tarafından verilmiştir çünkü onlar, dil gibi iletişim ve düşünme vasıtalarına dayanmaktadır (kıyaslayın Schutz, [1932] 1976:74-75).<sup>135</sup> Bir başka deyişle, insan, başkalarının yarattığı bir dünyada yaşar ve sosyal olarak inşa edilmiş bu çerçeveye kendini kaptırır.

## SONUÇ

Bu makale Nietzsche'nin sosyolojiye katkısını ortaya koymak ve açıklık kazandırmak için bir girişimdir. Burada ortaya koyduğum sosyolojik yaklaşım, yalnızca sosyolog olmayan birinin sosyolojik fikirlerinin analizi değil, aynı zamanda Nietzsche aracılığıyla bir yazara gösterilebilecek en yüksek saygı olan bir çeşit “yüzleşme” (*Auseinandersetzung*)dir.<sup>136</sup> Bu yüzleşme –yalnızca tarihsel bir anlatımdan farklı olarak- temel sosyolojik konuları da içermelidir.

Friedrich Nietzsche, tartışmasız en enteresan düşünürlerden biridir. Bir düşünür bir başka düşünürün tanımıyla -Martin Heidegger- düşüncesini kendi fikirlerine dayandıran ve kendi içinde bütünlüğü olan temel mevzuyu ele alan kişidir (*das Seiende im Ganzen*).<sup>137</sup> Bu tarz Nietzsche okuması, onun, dili ve tam anlamıyla problemin bir parçası olarak gördüğü bilinen uyuşumsuz iletişim vasıtalarını kullanmak zorunda olduğu onayını içerir. Bu sebeple onun kendine özgü yazım tarzı, -kullanılmaya mecbur olsa da- dilin büyüsunü bozan bir üslup olarak yorumlanabilir.

Bu makalede Nietzsche'nin sosyolojisini sunmaya çalıştım. Nietzsche'nin bir sosyolog olarak görülmemesi kendi yorumlarıyla desteklenir; açıktır ki o, kendi zamanındaki sosyolojiyi sevmemiştir. Zamanın ahlak fikirleri ve kendi doktrinlerine göre değişen toplum doğrultusunda yönlendirilen bir sosyoloji arasındaki bağ, onun –dönemin sosyolojisini- sevmemesi için güçlü dayanaklardı. Nietzsche'nin birçok sosyolojik konu üzerinde durduğunu gösterdim. Fakat o, birçok yönde Weber, Pareto ya da Durkheim gibi bir sosyolog değildi. Bazı yönlerden Durkheim'dan çok daha radikal sosyal bir düşünür olmasına rağmen. Durkheim özellikle ilk yazdıklarında sosyal bilimleri sosyal olguların bilimi, ya da diğer bir deyişle bütünüyle sosyal fiziğin bir dalı olarak gördü. Aksine Nietzsche toplumu daha “eleştirel” bir şekilde değerlendirdi. Onun sosyal ilişkilere cevap vermektense daha çok konu ortaya çıkardığı söylenebilir.

Naif sosyal realizmin hala destekçileri vardır (örneğin, Bunge, 1998).<sup>138</sup> 100 yıldan daha önce yazan Nietzsche yakın zamanlarda çeşitli formlarda Foucault, Derrida, Bourdieu ve başka birçoklarınınca geliştirilen ve naif realizmi özellikle inşacılığı geriye iterek güç kazanan bir yaklaşım ortaya koyar.

<sup>132</sup> Heidegger, *Nietzsche, Zweiter Band (Gesamtausgabe Band 6.2.)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

<sup>133</sup> Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue*. London: Routledge, 1991.

<sup>134</sup> Kaufman, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

<sup>135</sup> Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann Educational Books, 1976.

<sup>136</sup> Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Gesamtausgabe Band 43)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

<sup>137</sup> Heidegger, *Nietzsches Lehre Vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Gesamtausgabe Band 47)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

<sup>138</sup> Mario Bunge, *Social Science Under Debate, A Philosophical Perspective*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.



Nietzsche ve sonradan Husserl ([1954] 1970);<sup>139</sup> Schütz ([1932] 1976);<sup>140</sup> ve Berger ve Luckman ([1966] 1991)<sup>141</sup> gibi fenomenologlar içinde inşacı fikir arasındaki bağlantıyı vurgulamak değerlidir. Fakat Nietzsche'nin düşüncesi bu tartışmada çoğu fikir akımından çok daha ileriye gider (örneğin, Hacking, 1999).<sup>142</sup>

Nietzsche fundamental ontoloji problemini ele alır fakat onun analizi realist ya da idealist bir ontoloji içinde ele alınmaz; Nietzsche<sup>143</sup> nihai ontolojinin mutlak fikrine eleştirel yaklaşır. Bildiğimiz gibi “doğru” “yanlış” “etik” “iyi” “kötü” gibi anlamları belirleyen dile bağlı önemli bir kapsam olan ontoloji, insan yapısıdır. Nietzsche beden ve organları dirense de sosyal alanı özellikle sosyal yönden inşa edilmiş olarak değerlendirir. Bu nedenle benim sosyo-ontoloji dediğim radikal sosyal inşacılıktan bahsedilebilir ki o, araştırmacıyı ortak inşa eden olarak kabul eden insan yapısı bir ontolojidir. O ontolojinin en temel problemine, varlığın araştırılmasına eğilir,<sup>144</sup> gerçi bu burada (bu yazıda) daha fazla ileriye götürülemez. Bu geleneksel felsefi konuyu Nietzsche'nin yaptığı gibi sosyolojik bağlantılı bakış açısıyla tartışmak, sosyologların çoğunlukla yaptıklarından daha radikaldir (örneğin, Ruef, 1999).<sup>145</sup>

Nietzsche aktörlerin dünyayı anlamak için yer aldığı ve onların davranışlarının değerlerini, yapılarını, sosyal inşalarını devam ettirdiğini açıkça belirttiği bir sosyal inşacılık formu sunar. Düşünmenin ön şartlarının bu temel revizyonunun sonuçlarını anlamak aynı zamanda düşünüldüğü gibi kolay değildir. Nietzsche'nin bilincin ve dilin sosyal süreçlerin sonucu olduğu iddiası, insan düşünmesinin sosyal olarak yapılandırılmış olması demektir. Nietzsche'nin yaklaşımı, onu, sosyal bilimlere kuvvetlendiren sosyal süreçleri ve ön varsayımları incelemeye götürür. Sosyal gerçekliğin gelişmiş fikirlerini bir inşa olarak ortaya koyan tek çağdaş sosyolog Bourdieu'dur.<sup>146</sup> O, aktörlerin toplumu inşa eden farklı sahalarda kendi güç durumları çerçevesinde davrandığını ve bunu yaparak sosyal alanları oluşturduklarını ya da yeniden oluşturduklarını ileri sürer.

Nietzsche'nin düşüncesinde sosyal inşacılık hem ahlakı hem de ideolojiyi kapsar. Ahlakın sosyal bir yapı olduğunu söylemek, onun sosyal bilimciye ilgisiz olduğunu ifade etmez. Ya da Nietzsche'nin ifadesiyle, “ahlak bir yanlıştan bile doğabilirdi, fakat bu bilgiyle, onun değeri problemine değinilmedi bile” ([1882] 1960: §345,<sup>147</sup> kıyaslayın §151) Nietzsche'nin<sup>148</sup> “bütün ilaçların en ünlüsü” dediği ahlak problemi son derece önemlidir. Ve o, insanların önemini idrak ettikleri, davranışlarını belirleyen (kıyaslayın Nietzsche, [1882] 1960: §40<sup>149</sup>), sonraları “Thomas teoremi” olarak bilinen bir fikirdir.

Nietzsche'nin fikirlerini daha geniş sosyolojik başlıklarla ilişkilendirmek mümkün müdür? Weber'in meşhur görüşü, kapitalizmin ortaya çıkışı, Nietzsche'nin ortaya koyduğu benzer fikirlere yaklaşır. Yani otorite tarafından meşrulaştırılan belli eylemler, amaçlanmamış sonuçlar aracılığıyla daha ileriye gider. Bu süreci anlamamanın başka bir yolu, rahiplerin “ekonomik davranışlar”ın şartlarını yeniden inşa ettikleri, eşzamanlı olarak dine uygun kabul edilebilir davranış saydıklarını söylemektir.

Nietzsche'nin çalışmalarındaki başlıca sosyolojik nokta, değerlerin ve inançların aktörlerin güçlerini artırmak için yaptıkları savaşın sonucu olarak görülebilmesidir. Weber'in çatışma (*Kampf*) ve güç (*Macht*) kavramları tanımı, Nietzsche'nin bu kolektif güç tartışmasıyla ilgilidir. (Gerçi Nietzsche bunu zayıf kolektivitenin gücü olarak görür). Weber'e göre çatışma, “eylemin, aktörün

<sup>139</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

<sup>140</sup> Schutz, *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann Educational Books, 1976.

<sup>141</sup> Berger-Luckmann, *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1991.

<sup>142</sup> Ian Hacking, *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

<sup>143</sup> Nietzsche, *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

<sup>144</sup> Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Gesamtausgabe Band 63)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

<sup>145</sup> Martin Ruef, “Social Ontology and the Dynamics of Organizational Forms: Creating Market Actors in the Healthcare Field, 1966–1994,” *Social Forces* 77: 4: 1403–1432. 1999.

<sup>146</sup> Pierre Bourdieu, “What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups,” *Berkeley Journal of Sociology* 22: 1–17. 1987.

<sup>147</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom (Thomas Common, trans.)*. New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>148</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom (Thomas Common, trans.)*. New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

<sup>149</sup> Nietzsche, *Joyful Wisdom (Thomas Common, trans.)*. New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.

kendi istediğini gerçekleştirmek için başka grup (party) ya da grupların direnişine karşı bilerek yönlendirilmesi” olduğu bir sosyal ilişkidir.<sup>150</sup> Weber gücün, sosyal ilişki içindeki bir aktörün sahip olduğu direnişe rağmen, ihtimalin dayandığı temeli dikkate almayarak kendi isteğini gerçekleştirmek için alacağı muhtemel pozisyon olduğunu söyler.<sup>151</sup> Nietzsche'nin güç tartışması, kendi değer sistemini başkalarına kolektif bir dayatma durumunda Weber'in -elbette daha sonra yazılan görüşüne benzer. Yeni değer tablolarının oluşturulması, diğerlerinin direnişine karşı gerçekleştirilmelidir ve bu güçlü bir bireyin var olmasına dayanır. Her iki durumda da, davranış ve gücün uygulanması, diğerlerine karşı yönlendirilmiştir.

Bu değer ve inançlar birer yapıdır ve temel düşünce, sonucun farklı olabilmesi ve değerlerin zamanla değişmesidir; onlar aynı zamanda yeniden inşa edilir. Bunu daha geniş bir konu takip eder. Nietzsche'nin anahtar kavramları- örneğin güç, değerler, inançlar, çıkar- yakın ilişkilidir, birbiriyle karşılaştırılır ve sosyal gerçekliğin nasıl inşa edildiğini açıklama aracını oluşturur. Nietzscheci algıda sosyal yapılar, iyice yerleşmiştir ve esaslı postmodernistlerin iddiası gibi bir hamlede değiştirilemez (kıyaslayın Gemes, 1992:51, 2001).<sup>152</sup>

Nietzsche, sanatın rolünü, direnişin kaynağı ve aynı zamanda çözümlenmenin muhtemel yolu, estetik değerlerin belirsizliğini ya da onları düzenleme problemini yansıtan bir fikir olarak vurguladı. Estetik değerler, bugün postmodern toplumun ya da “düşünümsel modernlik” denilen şeyin kabul edilmiş yönü durumuna dönüştü (kıyaslayın Lash, 1994).<sup>153</sup> Ronald Inglehart gibi sosyal bilimciler de postmodern değerler doğrultusunda bir değişiklik için ampirik bulgular sunmuşlardır (Inglehart, 1990,<sup>154</sup> 1997<sup>155</sup>; kıyaslayın Bell, 1973<sup>156</sup>; Lash ve Urry, 1987<sup>157</sup>). Bu nedenle değer biçmede estetik ilkelerin (lezzet) abartılmış rolü, fazlasıyla sağlamaştırılmış geleneklerce sürdürülemeyen sosyal düzeni yaratmakla birlikte yansıtır.

Üstelik çağdaş toplumda estetiğin artan önemi tartışılmaktadır.<sup>158</sup> Ben, Nietzsche'nin düşüncesinin, estetik alanla ekonomik alan gibi diğer alanların kesişimini incelemek isteyenler için çok önemli olduğunu düşünüyorum. (Aspers, 2005) Bu genel anlayış, sanat dünyası çalışmalarında olduğu gibi aynı zamanda estetik üretim pazarlarının daha doğrudan çalışmaları için de faydalıdır. “Estetik mantık”, normalde yalnızca ekonomik alanda bulunması varsayılan marketlerde bulunmak için kurulmuştur. Nietzsche'nin yaklaşımı sonuçta, hazır teoriden ziyade, kendi öne sürdüğü konuların ötesinde sosyolojik doğanın daha ileri sorgulamalarına kolaylık sağlayan bir takım çantası gibidir.

## KAYNAKÇA

Albrow, Martin. Max Weber's Construction of Social Theory. London: Macmillan, 1990.

Antonio, Robert. “Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History”, American Journal of Sociology 101, no. 1 (1995): 1–43.

<sup>150</sup> Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Guenther Roth and Claus Whitish, edisyonu.). Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

<sup>151</sup> Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Guenther Roth and Claus Whitish, edisyonu.). Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

<sup>152</sup> Gemes, “Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche,” *Philosophy and Phenomenological Research*. 62: 2: 337–360. 2001.

<sup>153</sup> Scott Lash, “Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community,” *In U. Beck, A. Giddens and S. Lash (eds.), Reflexive Modernization. Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*: sy. 110–173. Cambridge: Polity Press, 1994.

<sup>154</sup> Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

<sup>155</sup> Inglehart, *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

<sup>156</sup> Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books Inc, 1973.

<sup>157</sup> Scott Lash ve John Urry. *The End of Organized Capitalism*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1987.

<sup>158</sup> Eduardo del la Fuente, “Literature Review: Sociology and Aesthetics,” *European Journal of Social Theory*. 3: 2: 235–247. 2000.

- Aron, Raymond. *Main Currents in Sociological Thought*. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, The Sociologists and the Revolution of 1848. 2. cilt New York: Anchor Book 1968.
- Aspers, Patrik. "Crossing the Boundaries of Economics and Sociology: The Case of Vilfredo Pareto," *American Journal of Economics and Sociology*. 60: 2: 519–545. 2001.
- Aspers, Patrik. *Markets in Fashion: A Phenomenological Approach*. London: Routledge, 2005.
- Baier, Horst. "Die Gesellschaft—ein langer Schatten des toten Gottes, Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Decadence," In *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Cilt 10/11: sy. 6–33. Berlin: Walter de Gruyter. 1982.
- Bell, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books Inc, 1973.
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1991.
- Berhold, Arthur. *Bucher und Wege zu Buchern*. Berlin: W. Speeman, 1900.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- Bourdieu, Pierre. "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups," *Berkeley Journal of Sociology* 22 (1987): 1–17.
- Bourdieu, Pierre. *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.
- Brobjer, Thomas. "Nietzsche's Reading and Private Library, 1884–1889," *Journal of History of Ideas* 58, no. 4 (1997): 663–693.
- Bunge, Mario. *Social Science Under Debate, A Philosophical Perspective*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- Carroll, John. "Pareto's Irrationalism," *Sociology* 7: 327–340, 1973
- Collins, Randall, and Michael Makowsky. *The Discovery of Society*. New York: Random House, 1978.
- Elster, Jon. *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Fuenta, Eduardo del la. "Literature Review: Sociology and Aesthetics," *European Journal of Social Theory*. 3: 2: 235–247. 2000.
- Gadamer, Hans Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.
- Gemes, Ken. "Nietzsche's Critique of Truth," *Philosophy and Phenomenological Research*. 52: 1: 47–65. 1992.
- Gemes, Ken. "Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche," *Philosophy and Phenomenological Research*. 62: 2: 337–360. 2001.
- Hacking, Ian. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Heidegger, Martin. "Nietzsches Wort 'Gott ist Tot,'" In *Holzwege (Gesamtausgabe Band 5)*: sy 209–267. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. *Ho"lderlins Hymne "Andenken"* (Gesamtausgabe Band 52). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Gesamtausgabe Band 43)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizita"t) (Gesamtausgabe Band 63)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- Heidegger, Martin. *Nietzsches Lehre Vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Gesamtausgabe Band 47)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche, Erster Band (Gesamtausgabe Band 6.1.)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche, Zweiter Band (Gesamtausgabe Band 6.2.)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche, Seminare 1937 und 1944 (Gesamtausgabe Band 87)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- Hollingdale, R. J. *Nietzsche: The Man and His Philosophy*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1965.
- Holton, Robert, and Bryan Turner. *Max Weber on Economy and Society*. London: Routledge, 1989.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books, 1969.
- Hunt, Lester. *Nietzsche and the Origin of Virtue*. London: Routledge, 1991.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.
- Inglehart, Ronald. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- Inglehart, Ronald. *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
- Joas, Hans. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Kaufman, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.
- Lash, Scott. "Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community," In U.

- Beck, A. Giddens and S. Lash (eds.), *Reflexive Modernization. Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*: sy. 110–173. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Lash, Scott, and John Urry. *The End of Organized Capitalism*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1987.
- Lepenes, Wolf. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology* (R. J. Hollingdale terc.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Levine, Donald. "Simmel Reappraised: Old Images, New Scholarship," In Charles Camic (ed.), *Reclaiming the Sociological Classics: The State of the Scholarship*: sy. 173–207. Malden, MA: Blackwell, 1997.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984
- Martindale, Don. *The Nature and Types of Sociological Theory*. Cambridge, MA: Riverside Press, 1960.
- Megill, Allan. "Historicizing Nietzsche? Paradoxes and Lessons of a Hard Case," *Journal of Modern History* 68: 1: 114–152. 1996.
- Mises, Ludwig von. *Socialism*. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1981.
- Myrdal, Gunnar. *Against the Stream. Critical Essays on Economics*. New York: Pantheon, 1972.
- Nietzsche, Friedrich. "Der Wille zur Macht," In *Nachgelassene Werke: Bands XV–XVI*. Leipzig: Alfred Kro"ner Verlag, 1911.
- Nietzsche, Friedrich. "Thus Spoke Zarathustra," In Walter Kaufman (terc.), *The Portable Nietzsche*. New York: Viking, 1954.
- Nietzsche, Friedrich. *Joyful Wisdom* (Thomas Common, terc.). New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1960.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power* (Walter Kaufman, terc.). New York: Random House, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *Twilight of the Idols* (R. J. Hollingdale, terc.). Harmondsworth: Penguin, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche, Sa"mtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1980a.
- Nietzsche, Friedrich. "Gotzen-Dammerung, oder Wie man mit dem Hammer Philosophirt," In Giorgio Colli and Mazzino Montinari (eds.), *Friedrich Nietzsche, Sa"mtliche Werke, Kritische Studienausgabe: Band 6*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980b.
- Nietzsche, Friedrich. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality* (R. J. Hollingdale, terc.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human, A Book for Free Spirits*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals* (Carol Diethe, terc.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil* (Marion Faber, terc.). Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Owen, David. *Nietzsche, Politics and Modernity*. London: Sage, 1995.
- Owen, David. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London: Routledge, 1997.
- Pankoke, Eckart. "Soziologie, Gesellschaftswissenschaft," In O. Brunner (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland: Band V*, sy. 997–1032. Stuttgart: Klett-Cotta. 1984.
- Pareto, Vilfredo. *Mind and Society. A Treatise on General Sociology*. New York: Dover Publications, 1935.
- Perrineau, Pascal. *Le Sympt"ome Le Pen, Radiographie des e"lecteurs du Front national*. Paris: Fayard, 1997.
- Quine, W. V. O. *ve Julien Ullian. The Web of Belief*. New York: Random House, 1978.
- Ruef, Martin. "Social Ontology and the Dynamics of Organizational Forms: Creating Market Actors in the Healthcare Field, 1966–1994," *Social Forces* 77: 4: 1403–1432. 1999.
- Runciman, W. G. "Can There Be a Nietzschean Sociology?" *Archives Europe'ennes de Sociologie* 40: 1: 3–21. 2000.
- Scheler, Max. *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press, 1998.
- Schmidt, Volker. "Oversocialized Epistemology: A Critical Appraisal of Constructivism," *Sociology* 35: 1: 135–157. 2001.
- Schrift, Alan. "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of 'Man'," In Barry Smart (ed.), *Michel Foucault: Critical Assessment: 2.cilt*, London: Routledge, 1994.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann Educational Books, 1976.
- Searle, John. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.
- Searle, John. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books, 1998.
- Sefler, Georg. "The Existential vs. the Absurd: The Aesthetics of Nietzsche and Camus," *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 32: 3: 415–421. 1974.
- Seligman, Edwin. (ed.). *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1933. Sica, Alan. *Weber, Irrationality and Social Order*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.
- Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan Company / Free Press, 1968.
- Simmel, Georg. *Schopenhauer and Nietzsche*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1986.
- Stauth, Georg, and Bryan Turner. *Nietzsche's Dance. Ressentiment, Reciprocity and Resistance in Social Life*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Thon, O. "The Present Sociology in Germany III," *American Journal of Sociology* 2: 6: 792–800. 1897.

- Turner, Bryan. "Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics: The Problem of State Legitimacy," *Sociological Review* 30: 3: 367–391. 1982.
- Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology* (H. Gerth and C. Wright Mills, edisyonu.). London: Routledge, 1946.
- Weber, Max. "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics," In *The Methodology of the Social Sciences*: sy. 1–49. New York: Free Press, 1949.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Guenther Roth and Claus Whitish, edisyonu.). Berkeley, CA: University of California Press, 1978.
- Soziologisches Jahrbuch*. Sy: 409–425. 1989.
- Zeitlin, Irving. *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968.
- Zeitlin, Irving. *Nietzsche, A Re-Examination*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Zetterberg, Hans. *Sociological Endeavor: Selected Writings*. Stockholm: City University Press, 1997.



## MÜSLÜMAN TOPLUMUN MATERYALİST TOPLUMLA İLİŞKİLERİ<sup>1</sup>

### RELATIONSHIP BETWEEN MUSLIM COMMUNITIES MATERIALIST SOCIETY<sup>1</sup>

Yazan: Prof. Dr. Muhammed EL-BEHİY

Tercüme: Mustafa SAFA  
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Din Sosyolojisi Bilim Dalı  
Ağrı-Türkiye  
[msafa@agri.edu.tr](mailto:msafa@agri.edu.tr)

**Atf gösterme:** Safa, M. (2017). Müslüman Toplumun Materyalist Toplumla İlişkileri, *Universal Journal of Theology* 2 (3), 227-234.

Geliş Tarihi:  
3 Haziran 2017  
Değerlendirme Tarihi:  
5 Haziran 2017  
Kabul Tarihi:  
20 Eylül 2017

© 2017 UJTE  
E-ISSN: 2548-0952  
Tüm hakları saklıdır.

<sup>1</sup>Bu tercüme Mısırlı bilim ve düşünce adamı merhum Prof. Dr. Muhammed El-Behiy'in, "*Kur'an ve Toplum*" isimli dört bölümden oluşan eserinin, "Alakatu Müctemai'l-İslami bi'l-Müctemai'l-Maddi" başlıklı dördüncü bölümünün (155-169 sayfaların) tercümesidir. Kitap, Genel ve Psikolojik Olgular, İslam Toplumunun Karakteristik Özellikleri, İslam Toplumunun Yönetimi ve Müslüman Toplumun Materyalist Toplumla İlişkileri isimli bölüm başlıklarından oluşmaktadır. Tercüme esas aldığımız kitabın künyesi şöyledir: "Dr. Muhammed el-Behiy, el-Kur'an ve'l-Müctema, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1. Baskı, 1976."

### Materyalistlerin Müminlerle Alay Etmesi

Kur'an-ı Kerim'in müşrik ve cahiller olarak isimlendirdiği, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve resulünün haram kıldığını haram kabul etmeyen materyalistler, iki temel özellikleriyle öne çıkarlar.

Birinci özellikleri; dünya hayatı ve dünya hayatının maddi zevklerine düşkünlüdürler. Bunlara aldanırlar ve bunları elde etmek için insanlık dışı bile olsa, her türlü yolu denerler. Büyük bir aldanışın içindedirler. Varlıktaki her şeyin ortaya çıkışını, gelişmesini ve geçirdiği evreleri tamamen maddenin kendisine atfederler. Yüce Allah onların dünya ve dünya nimetleri hakkındaki yanlış düşünce ve davranışlarıyla (aldanışlarıyla) ilgili: "İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi. ..." (el-Bakara 2/212); bütün insani değerlere karşı dünya nimetlerini tercihleriyle ilgili: "... Dünya hayatını ahirete tercih eden kâfirlerin vay haline! ..." (İbrahim 14/2-3); dünya nimetleri peşinde

koşmalarıyla ilgili de: "... İnkârcılar (dünya nimetlerinden) yararlanırlar ve hayvanlar gibi yerler, işerler. ..." (Muhammed 47/12) Yüce Allah, materyalistlerin birbirinden ayırt edilemeyecek derecede dünyaya olan düşkünlüklerini, önlerine konan ya da rastladıkları yiyecek karşısında hayvanların sergiledikleri davranışa benzetmektedir. Dünya nimetleri karşısında evladı ya da yakın akrabası bile olsa kendisinden başka hiç kimseye tahammül edemez, düşman kesilir.

İkinci özellikleri; söz, davranış ve konuşmalarıyla müminlerle, müminlerin kitabı ve peygamberiyle alay ederler. Onlara Kur'an sorulduğunda, "öncekilerin masalları" derler: "Onlara: 'Rabbimiz ne indirdi?' denildiğinde, «öncekilerin masallarını» derler." (en-Nahl 16/24) Vahiyden sorulduğunda, "başka bir topluluğun yardım ettiği bir uydurmadır" derler: "İnkâr edenler: Bu Kur'an uydurmadır, ona başka bir topluluk yardım etmiştir diyerek haksız ve asılsız bir söz uydurdular." (el-Furkan 25/4) Hz. Peygamber için, "O büyülenmiş birisidir" derler: "... Zalimler, (inanana): «Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz» dediler." (el-Furkan 25/8) İnananlarla ilgili düşünce ve davranışlarını da Kur'an şöyle açıklar: "... Onlar inananlarla dalga geçer, alay ederler. ..." (el-Bakara 2/212)

Materyalistlerin Allah'ın mesajıyla ve müminlerle alay etmelerinin tek sebebi vardır. O da şudur: Allah gönderdiği mesajda/Kur'an'da, maddecilik (materyalizm) ve cahililik (paganizm) karşısında çok sert tavır alır ve bunun insan ilişkilerine ve insanlığa verdiği zararları açıkça ortaya koyar. Mekki ayetlerin tamamı tanrının birliğine davet hakkında inmiş, bu konuda şirk ve putperestliği reddetmiştir. Şirk, ibadette Allah'a başkasını ortak koşmaktır. Putperestlik, iman ve ibadette yüce Mevla'nın zatından başkasına yönelmektir. Tabiatıyla Allah'a koştukları eş ve ortakların veya Allah'tan başka edindikleri tanrıların Allah'a eş ve denk olmaları imkânsızdır. Dolayısıyla şirk ve putperestlik daveti, ibadeti hak etmeyene insanları kul yapmaya, insanı zelil duruma düşürmeye davettir.

Allah'ın müminleri değerlendirmesi ise şöyledir: Müminler, maddecilere göre dünya nimetlerinden daha az haz alma ihtimalleri bulunsalar bile uhrevi karşılık/mükâfat bakımından kesinlikle onlardan üstündürlükler: "... Ancak, Allah'tan sakınan iman sahipleri kıyamet gününde onlardan üstündür. Allah, dilediğine sayısız nimet verir." (el-Bakara 2/212) Dünyada mal-mülk sahibi olmak, mal ve mülkün gerçek sahibi olan Allah'ın ondan çok memnun olduğuna bir delil değildir. Aksine malın çok olması, sahibinin daha fazla bela ve musibete uğramasına ve daha çok imtihan edilmesine neden olabilir.

Maddeci materyalistlerin müminlerle alay etmeleri, müminlerin imanından dolayıdır. Bu şekilde yapmakla müminleri ya dinlerinden döndürmeyi, ya Allah'ın haklarında söylediği, "Onlar fitne ve fesadın kaynağıdır" fikrinden uzaklaştırmayı ya da yüce Allah'ın aşağıdaki ayetinde belirttiği üzere, onlara karşı sevgi beslenmemesi düsturunu unutturmaya hedeflerler: "Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiçbir topluluğun, babaları, oğulları, kardeşleri yahut kendi soy ve soplaları olsa bile, Allah'a ve peygamberine düşman olan kimselere sevgi beslediğini göremezsin. ..." (el-Mücâdile 58/22) İlişkiler ve akrabalık bağı ne kadar yakın olursa olsun bir müminin kalbinde, Allah sevgisi ile materyalist cahillerin sevgisi bir araya gelmez.

### **Materyalistlerin Müminleri Dinlerinden Uzaklaştırma Gayretleri**

Allah, materyalistlerin müminlerle ilgili bir özelliklerine dikkat çeker: "... Onlar, güç yetirebilseler, sizi dininizden döndürünceye kadar sizinle savaşmaya devam ederler. ..." (el-Bakara 2/217) Kur'an, materyalistlerin müminlere baskı, eziyet, sürgün, savaş eylemlerini uygulamalarının

onların en belirgin özelliği olduğunu, gerçek hedeflerinin de baskı ve sindirme yoluyla müminleri dinlerinden döndürmek olduğunu belirtir.

Şu halde, toplumsal yapıyı anlama gayretinde olan insan için sosyal hayatta ve yönetimde var olan materyalist akım ve eylemleri tanımak oldukça kolaydır. Özellikle ikinci dünya savaşından hemen sonra materyalistlerin müminleri gericilikle yaftalamaları, devrim sloganlarıyla ortaya çıkan örgüt ve kurumların müminlerin dost ve akrabalarına ulaşarak onlara çeşitli komplolar kurmaları, müminleri cezalandırma ve zayıflatma girişimleriydi. Bütün bunlar toplumda materyalist pagan zihniyetin egemen olduğunu açık delilidir.

Her hâlükârda materyalizm veya paganizmin en belirgin özelliği olan şirk, İslam'a göre bağışlanamaz büyük bir suçtur: “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.” (en-Nisa 4/48) Materyalizm veya paganizm Allah'ın dinini bir hurafe, bir mitoloji olarak görür. Materyalizmle Allah'ın dini birbirine zıt iki ayrı şeydir. Bunların birbiriyle uyuşması mümkün değildir. Sonuçta materyalizm kaybedecek, Allah'ın dini kazanacaktır. Mekke'de inen ayetler, materyalizmin veya paganizmin bir topluma egemen olması halinde insanlığa vereceği zararları açıklamaya geniş yer verir: “Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin ise dostları tağuttur. Onları aydınlıktan karanlıklara sürüklerler. İşte onlar cehennemliklerdir, onlar orada ebedi kalacaklardır.” (el-Bakara 2/257)

Öyleyse müminler şunu hiçbir zaman unutmamalıdır: her nerede olurlarsa olsunlar materyalistlerin asıl hedefi onlardır. O nedenle materyalistlerle ilişkilerinde ihtiyatlı davranmalıdırlar; zorunlu haller dışında onlarla yakınlık kurmamalı, onlardan dost, yoldaş ve sırdaş edinmemelidirler: “Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resulüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren müminlerdir. Kim Allah'ı, O'nun peygamberini ve inananları dost edinirse, bilsin ki şüphesiz Allah taraftarları galiplerin ta kendileridir.” (el-Maide 5/55-56) İnananlar Allah'ı, resulünü ve birbirlerini dost edindikleri sürece kazanan taraf olacaklardır.

Mümtehine suresinin başında yüce Allah müminleri uyarıyor. Bu uyarı, müminlerin içinde buldukları gafletten uyanmalarına, tanımadıkları gerçek düşmanlarını tanıtmaya yeterlidir. Müminlerin gerçek düşmanları her asırda var olacak olan materyalist paganlardır:

“Ey İman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz. Hâlbuki onlar size gelen hakkı inkâr ettiler. ...” (el-Mümtehine 60/1) Yüce Allah, hak mesajı temsil eden dini inkâr etmelerinden dolayı bu materyalist paganları Allah'ın ve müminlerin düşmanı ilan etmiştir. Bundan dolayı müminlerin onlara sevgi duymaları, onlarla yakın ilişkiler içinde olmaları hatadır.

“... Rabbiniz olan Allah'a inanmanızdan dolayı peygamberi ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar. ...” (el-Mümtehine 60/1) Ayetin bu kısmında Allah, müminlerin materyalistlerle neden sevgiye dayalı bir ilişki kurmamaları gerektiğini, inançları sebebiyle müminleri yurtlarından çıkarıncaya kadar işkence ve zulüm etmeleri; Yesrib'e hicrete mecbur etmeleri olarak açıklıyor: “... Benim yolumda cihat etmek ve benim rızamı kazanmak için (yurdunuzdan) çıktığınız halde içinizde onlara sevgi (mi) besliyorsunuz? Oysa ben sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz her şeyi bilirim. Sizden kim bunu yaparsa doğru yoldan sapmış olur.” (el-Mümtehine 60/1)

“Eğer onlar sizi ele geçirirlerse (size hâkim olurlarsa), size düşman olurlar, size ellerini ve dillerini kötülükle uzatırlar ve inkâr etmenizi arzu ederler.” (el-Mümtehine 60/2) Kur'an burada



maddeci materyalistlere sevginin yasaklanma sebebini; onların hakkı yalanlamaları ve Hz. Peygamber döneminde Mekkeli müminlere imanlarından dolayı eziyet etmeleri olarak açıklıyor. Bu eziyet ve zulüm, Hz. Peygamberin ve Mekkeli müminin sahabenin şahsını hedef almadığı gibi bir tesadüf de değildir. Düşmanlıklarının asıl sebebi imandır. Herhangi bir asırda, herhangi bir yerde Allah'a imanını nerede görürlerse; Arap olsun, Acem olsun mümini her nerede bulurlarsa onlara düşmandırlar: “Eğer (Bugün ya da yarın, her hangi bir yerde) size (siz inanmış müminlere) egemen olurlarsa, size düşman olurlar, size ellerini ve dillerini kötülükle uzatırlar ve inkâr etmenizi arzu ederler.” Onlar çeşitli vesilelerle size maddi ve manevi sıkıntı vermekten geri durmazlar. Çünkü onların asıl hedefi, Allah'ı ve ahiret gününü inkâr eden, Allah ve resulünün haram kıldığını haram görmeyen kâfirler olarak Allah'ın dininden dönmenizdir.

### **İslam Müminlerle Materyalistler Arasında Akrabalık İlişkilerini Yasaklar**

İnsan vardır, Allah'a ve ahiret gününe inanır, Allah ve resulünün yasakladığını yasak sayar. İnsan vardır, Allah'a ve ahiret gününe inanmaz, Allah ve resulünün yasakladığını yasak görmez.

İnsan vardır, insani değerlere inanır, yardımlaşır, sevgi, dostluk ve kardeşliği paylaşır. İnsan vardır, fırsatçıdır, ancak maddi menfaate dayalı ilişkilerde bulunur, başkalarıyla bencillik, kin ve nefreti paylaşır.

İnsan vardır, kendisi sevdiği halde yoksula, yetime ve esire özden verir, yedirir ve şöyle der: “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz, sizden bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz.” (el-İnsan 76/9) İnsan vardır, eğer kendisinden başkasına yardım etmesi istenirse, alay ederek şöyle der: “... Dileseydi Allah doyururdu, onu, biz mi doyuralım? ...” (Yasin 36/47) Çünkü o, mirası haram helal demeden yiyen, sonuna kadar mal-mülk sevgisine batmış olanlardandır.

İnsan vardır, iyiliğe çağırır, aydınlıkta yürür, Allah yolunun dümdüz kalması için gayret eder. İnsan vardır, kendinden başkası için iyilik nedir bilmez, şaşkınlık ve sapıklık karanlığında yürür, Allah yolunun eğri-büğürlü olması için çalışır.

İnsan vardır, dünya hayatını daha iyi ve üstün olan ahiret hayatının bir aşaması olarak görür ve her ikisi için çalışır ve şöyle der: “... Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver ahirette de iyilik ver. Bizi cehennem azabından koru.” (el-Bakara 2/201) İnsan vardır, bu hayattan başkasını düşünmez ve şöyle der: “Hayat, bu dünya hayatından ibarettir. ...” (el-Müminun 23/37) Bunlar, dünya hayatını ahiret hayatından daha çok sevenlerdendir.

İnsan vardır, insanları hidayet yoluna davet eder. İnsan vardır, Allah yolunu engeller.

İnsan vardır, Allah'ın peygambere vahyine ve tevhit mesajını getirmesine sevinir. İnsan vardır, şu ayette anlatılanlar gibidir: “Allah, bir tek (ilâh) olarak anıldığında ahirete inanmayanların kalpleri daralır. Allah'tan başkaları (ilâhları) anıldığında bakarsın sevinirler.” (ez-Zümer 39/45)

İnsan vardır, Allah'la irtibatıyla iftihar eder ve sadece Allah'a dayanır, güvenir. İnsan vardır, hayatta kendisini değerli kılan şeylerden sorulduğunda şöyle diyenlerdendir: “Bizim mallarımız ve çocuklarımız daha çoktur. Bize azap edilmeyecektir.” (Sebe 34/35)

Bu iki tip insandan birisi Allah'a iman eden, diğeri şirk koşan insandır. Bu ikisi asla bir araya gelmez. Aralarında insan (beşer) olma dışında ortak hiçbir payda yoktur. Her birinin hayatı kendi bakış açısıyla belirlenmiş ve bu bakış açıları da birbirinden tamamen farklıdır.

İki tip arasında görmezden gelinemeyecek büyük bir uçurum vardır. Bundan dolayı İslam, mümin bir erkeğin müşrik bir kadınla evlenmesini haram kılmıştır. Çünkü bu kadın materyalisttir, Allah'ı ve ahiret gününü inkâr eder. Yine mümin bir kadının müşrik bir erkekle evlenmesi de haram kılınmıştır. Bununla beraber, mümin bir erkeğin Yahudi ya da Hıristiyan (ehli kitap) bir kadınla evlenmesine izin verilir: “Müşrik kadınları, iman edinceye kadar nikâhlaymayın; iman eden bir cariye, hoşunuza gitse bile müşrik bir kadından daha hayırlıdır. ...” (el-Bakara 2/221) Müşrik bir kadın şirk üzere hayatına devam ederse, mümin bir erkeğin onunla birlikteliği caiz olmaz. Böyle bir durumda sahip olunan mümin bir cariye, müşrik bir kadından daha iyidir. Çünkü iman bakımından mümin bir cariye mümin erkeğin kalbine daha yakındır.

“... Müşrik erkekleri de iman edinceye kadar nikâhlaymayın; iman eden bir köle, hoşunuza gitse bile müşrik bir erkekten daha hayırlıdır. ...” (el-Bakara 2/221) Yine müşrik bir erkek şirk üzere hayatına devam ederse, mümin bir kadının böyle bir erkekle birlikteliği caiz değildir. Böyle bir durumda mümin bir köle, müşrik bir erkekten daha iyidir. Aynı şekilde mümin köle imanyla mümin bir kadının kalbine yakındır.

Ayet, mümin erkeğin müşrik kadınla, mümin kadının müşrik erkekle evlenmesinin neden yasaklandığını açıklar: “... Onlar, ateşe çağırırlar. ...” (el-Bakara 2/221) Müşrikler şirkleriyle başkalarını Allah'ın mesajını inkâra yönlendirir, çeşitli tuzaklarla materyalistlerin hayatına, sapıklığa, azgınlığa ve ateşe sevk ederler. Hâlbuki peygamberlerin getirdiği ve ümmetlerinin tabi olduğu Allah'ın mesajında davet, dünyada insani değerlere, imandan önce işlenmiş günahların affıyla da ahirette cennete ulaştırmayadır.

Dünyada müşrik (materyalist/pagan) bir tarafta, Allah'a iman eden diğer taraftadır. İkisi arasında büyük bir fark olduğu gibi, ateşe gidenle cennete giden arasında da çok açık bir fark vardır.

### **Müminlerin İman Karşıtlarına Karşı Tedbir Alması**

Toplumun tutunması ve koruması gereken ilke şudur: Fertler kendilerine yabancı olan muhaliflerine değil birbirlerine bağlı kalmalıdır. Bunun anlamı, dürüstlük, saygı, sevgi itaat ve yardımlaşmadır. Kur'an Müslüman toplum ve fertlerin faydası için İslam toplumunda bu ilkenin egemen olmasına büyük önem verir:

“Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. ...” (Âli İmran 3/28) İlişkilerinde insani değerleri öne çıkaran bireyler, dünya hayatında materyalist kimselerle dostluk yapmaz, onları iman kardeşi olarak görmezler. “... Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. ...” (Âli İmran 3/28) İmanda kardeşi olmayan muhaliflerine dostluk gösteren kimse, Allah'ın inananlara önerdiği hakikat yoluna iman etmiş, tabi olmuş olmaz. Bu hüküm, mümin olmayan kimseleri dost ve arkadaş olarak tercih edenler için çok şiddetli bir uyarıdır.

“... Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. ...” (Âli İmran 3/28) Sadece bir durumda müminlerin muhaliflerine dostluğuna izin verilmiştir. Şöyle ki: İslam ümmeti, askeri güç ve savaş teknolojisi bakımından hasmını yok edip dağıtacak imkânı bulamadığı zaman, zulüm ve azgınlıklarından korunmak için onlarla dostane ve barışçı ilişkiler içinde olabilir.

“... Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. ...” (Âli İmran 3/28) Allah, emirlerine karşı gelmemeniz için sizi böylece uyarıyor. “... Ve dönüş Allah'adır.” (Âli İmran 3/28)

Allah, mümine kendisiyle aynı toplumda yaşayan mümin kardeşini bırakıp muhalifini/düşmanını dost edinmeyi yasaklarken, Allah'ın dinine karşı çıkan düşmanının da müminlere karşı asla değişmeyecek olan psikolojik durumlarını da apaçık ortaya koyuyor. Onların içinde buldukları bu psikolojik durum, aklı başında her müminin bilmesi gereken; düşmanlık, terabbus ve emeldir.

Düşmanlık; müminleri bölmek, onların huzurunu bozmak için sürekli gayret ve çaba içinde olmalarıdır.

Terabbus; müminlere bela ve sıkıntı gelmesini sürekli bekleyip durmalarıdır.

Emel; müminin hayatına zorluk ve sıkıntının egemen olmasını isteyen derin arzularıdır. Allah şöyle buyurur: “Ey iman edenler! Kendi dışınızdakileri sırdaş edinmeyin. ...” (Âli İmran 3/118) Hayatta iman ve istikamet açısından size muhalif olanları dost edinmeyin. Ayette sırdaşlar anlamına gelen “bitâne”; müşaverede kendisine güvenilen, sır emanet edilebilen seçkin sırdaş demektir.

“... Çünkü onlar size fenalık etmekten asla geri durmazlar. ...” (Âli İmran 3/118) Müminlerin durumunu bozmak için çok gayret sarf ederler.

“... Hep sıkıntıya düşmenizi isterler. ...” (Âli İmran 3/118) Çünkü onlar sizin sıkıntı ve meşakkat içinde olmanızı gönülden arzu ederler.

“... Size olan düşmanlıkları, zaten ağızlarından taşıp ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri kin ise daha büyüktür. ...” (Âli İmran 3/118) Onlar müminlerle konuştuklarında onlara olan kinleri konuşmalarına yansımakta, ancak müminlere karşı kalplerinde gizlemiş oldukları kin daha büyük ve korkunçtur.

“... Eğer aklınızı kullanırsanız, ayetlerimizi size açık açık bildirdik.” (Âli İmran 3/118)

“İşte siz öyle kimselersiniz ki, onları seversiniz. Siz, bütün kitaplara inandığımız halde onlar sizi sevmezler. Sizinle karşılaştıkları zaman; inandık derler, yalnız kaldıkları zaman ise size olan öfkelerinden parmaklarını ısırırlar. De ki: "Kininizle geberin!" Kuşkusuz, Allah, kalplerin gizlediklerini bilir.” (Âli İmran 3/119)

“Eğer size bir iyilik dokunursa bu onları üzer. Eğer size bir kötülük isabet ederse bu onları sevindirir. ...” (Âli İmran 3/120) Onların gayesi müminlerin durumunun daima kötü olmasıdır. Buna sevinirler ve devamlı sevinç içinde olmayı arzularlar.

“...Eğer sabreder ve takvalı olursanız, onların hileleri size bir zarar vermez. ...” (Âli İmran 3/120) Ey müminler! Size muhalefet eden düşmanlarınızın dininize yaptığı saldırılar, içerde ve dışarda size karşı kurdukları komplolar sizi korkutmasın. Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyler hakkında sabırla, Allah'tan korkarak ve ona itaat ederek onların size vereceği zarardan ve tuzaklarından korunabilirsiniz:

“... Allah, ilmiyle onların yaptıkları her şeyi kuşatmıştır.” (Âli İmran 3/120): Allah, imanınıza düşman olanlara karşı nasıl bir tutum içerisinde olmanız gerektiğini sizlere öğütler. Allah, düşmanlarınızın batıl ve sapıklıkta nefislerinde olanın ve gayretlerinin boyutlarını her şeyi kuşatan ilmiyle bilir. Kâinatta ve sizin etrafınızda olup bitenleri kuşatan ilmiyle size öğüt verir.

Görüldüğü gibi dostluk, İslam toplumu müminleriyle toplum haricindekiler arasında bölüşürülemez. Toplumda dostluk ve sadakatin sadece kendi toplumuna ve toplumundaki

müminlere olmak üzere tek bir istikameti vardır. Kim bunun aksine hareket eder yüzünü ecnebilere çevirirse, onda din adına hiçbir şey kalmaz.

Medeni (İnsani) toplumlarda, Kur'an'ın temel ilkelerinden olan bu ilkenin boyutlarını ancak aklını kullananlar idrak ederler.

### **Düşmanlık Veya Kin Sebebiyle Adalet Gözardı Edilemez**

İslam, adalete ve adaletin müminler arasında uygulanmasına son derece önem vermiştir. Yine İslam, düşmanla ilişkilerde de, müminlerin durumları ne olursa olsun, hakkın hak sahibine ulaştırılmasına azami özen göstermiştir. Adaletin bizzat gerçekleşmesi ve hâkim olmasına, şahsi düşmanlık, kin ve nefret gibi çıkarlar engel olmamalıdır. Adalet, insan ilişkilerinin temel taşıdır. İnsanlıktan nasibini almış olanların diğer insanlara insani değerler çerçevesinde davrandığının pratik delilidir.

Müminlerin aralarında adalet prensibiyle hareket etmeleri ya da dinin onlara birbirleriyle ilişkilerinde adaleti tavsiye etmesi yadsınacak garip bir şey değildir. Dinin insaniliği asıl, kendilerine sığınan düşmanları arasında ya da düşmanlarıyla müminler arasında adaletle hükmetmeyi inananlarına emretmesinde ortaya çıkar. Kur'an-ı Kerim:

“Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olunuz. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adil davranmamaya itmesin. Adaletli olunuz; bu takvanın ta kendisidir. Allah'a isyandan sakınınız. Allah yapmakta olduklarınızdan haberdardır.” (el-Maide 5/8)

Kur'an'ın düşmanlara karşı adil davranılmasına vurgu yapması, insanların hayatlarında yüceltikleri üstün değerlerden değişmez ilkeler ortaya koyduğu gibi bu ilkelerden, fertlerin ve toplumların hayat felsefelerindeki farklılıklardan sarfi nazar ederek bütün kalplerin huzur bulacağı güvenli bir liman da oluşturmaktadır.

Mümininden hasmı ya da düşmanına karşı adil davranmasını istemek, toplumu ayakta tutan temel bir meselede onu, arzu ve istekleri hakem yapmaktan uzak durmaya davettir. Bu temel mesele de, hakkı kendi başına gerçekleştirme meselesidir.

Müminlerden düşmanlarına adalet uygulamalarını istemek, öncelikle Müslüman taife ve grupların kendi içlerinde, kendi taife ve gruplarına adalet uygulamalarını istemektir. Halka ve yöneticilere, işçilere ve işverenlere birlikte adalet uygulama isteğidir. Yüce Allah şöyle buyurur:

“Müminlerden iki grup birbiriyle savaşırlarsa (anlaşmazlığa düşer, birbirleriyle savaş aşamasına gelirse), aralarını düzeltiniz (bütün müminlerden, öncelikle yöneticilerden iki grup arasında barışı tesis etmeleri, açıkça adalet esası üzere barış sağlamaları istenmektedir). Aralarını adaletle düzeltiniz ve adaletli davranınız. Şüphesiz Allah, adil davrananları sever (bir grubun diğer grubun haklarını çiğnemesi, ya da çeşitli şekillerde diğer gruba saldırıda bulunması kabul edilemez. Böyle bir saldırı olursa ümmetin bu saldırıları durdurması gerekir). Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar, saldıran tarafla savaşınız.” (el-Hucurat 49/9)

İslam, işçilerin onurlu bir hayat yaşamaları için patronların işçinin haklarını gasp etmesini kabul etmez. Aynı şekilde işçilerin de, iş durdurma, baştan savma, kötü yapma gibi davranışlarla işlerini gereği gibi yapmayıp işadamına zarar vermesine de izin vermez.

Gruplar arasında bir anlaşmazlık çıktığında, ümmetin, özellikle de yöneticilerin müdahalesi gerekli görülür. Bir taraftan bütün müminler kardeştir, diğer taraftan bütün insanlar insanlık açısından değerli ve itibarlıdır. Bundan dolayı yukardaki ayetin ardından yüce Allah şöyle buyurur:

“Müminler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin.” (el-Hucurat 49/10) Yine hemen devamında: “Ey inananlar! Bir topluluk başka bir toplulukla alay etmesin. Belki alay edilenler, alay edenlerden daha iyidirler. Aynı şekilde, kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler. Belki alay edilen kadınlar, alay edenlerden daha iyidirler. ...” (el-Hucurat 49/11)

Kardeşlik ve eşitlik ideali, insanlık bakımından bütün topluluklar arasında asla bir zulüm olmamasını gerektirir. Şayet bir gruptan diğerine aralarındaki bir anlaşmazlıktan dolayı bir saldırı, bir zulüm olursa ümmetin tamamı bizzat adaleti gerçekleştirmek ve durumu düzeltmek için girişimde bulunmak zorundadır.

İşte müminin yüce ahlakı böyledir; o nefsini kendisine, toplumuna, başkalarına, iç ve dış düşmanlarına karşı adil davranması için eğitmiştir. Eğer müminler gerçekten dinlerini bilselerdi, ümmetin bazı fırkaları kendileri adına meşrû ya da vehmi bir hakkı elde etmek için kan dökmeyi, yakıp-yıkmayı

öngörmezlerdi.