

Din Dili Çerçevesinde Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inde Tanrı Kavramının Serüveni*

Rıfat Atay• & Esra Çiftçi••

Öz: Bu çalışmada, Allah ve Tanrı kavramları arasında ideolojik bir zeminde on yıllardır süregelen tartışmayı iki aşamada incelemeyi hedefledik. Birinci bölüm kısmen teorik zemini oluştururken, ikinci bölüm ise tartışmanın pratik boyutunu sergilemektedir. Bu maksatla, üzerinde yüzyılların mutabakatını taşıyan bir metin olarak Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'ini merkeze aldık. Birinci bölümde, Çelebi'nin kısa hayat hikâyesinin ardından, Tanrı kavramının Türkçe dini literatürdeki seyri verilmiştir. Bunu takiben felsefi boyutuyla anlam-kavram ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır. Bu felsefi anlamlandırmanın, daha İslami bir kavram gibi görünen Allah terimi üzerinden izdüşümü ve onun *Mevlid*'deki yansımaları ortaya konulmuştur. Anlamlandırma faaliyetinin canlı ve toplumsal bir olgu olduğu gerçeğinden hareketle, modern Türkiye'de dine bakışın hangi kaygılar çerçevesinde geliştiği ikinci bölümün konusudur. Dini reform tartışmaları çerçevesinde yapılan Türkçe ezan ve ibadet denemeleri, Allah ve Tanrı kavramlarını iki ayrı dünyanın karşıt askerleri konumuna indirgemıştır. Süleyman Çelebi'nin zihninde olmayan bu bölünmenin, modernist-postmodernist küresel kültürün aşamalı-çatışmalı bir biçimde yaygınlaşması ile kısır bir din anlayışını da beraberinde getirdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Dili, Allah, Tanrı, Süleyman Çelebi, *Mevlid*, Ezan.

The Adventure of the Concept of God in the *Mawlid* of Suleiman Chalabi within the Framework of Religious Language

Abstract: In this study, we aimed at examining the argument between the concepts of God and Allah, fought on ideological grounds for decades, in two parts. The first part establishes the theoretical ground, while the second focuses on the practical aspects of the discussion. In this respect, we centred on Suleiman Chalabi's *Mawlid* as a text that has achieved a consensus for centuries. In the first part, having given a short biography of Chalabi, the adventure of the concept of God in Turkish religious literature has been put forward. Then, the relation between meaning and concept has been examined from a philosophical standpoint. The traces of this conceptualization have been followed both in the development of the seemingly specifically Islamic concept of Allah and in *Mawlid*. Bearing in mind that interpretation is a live social event, the second part deals with the motives that shaped the treatment of religion in the modern Turkey. The trials of Turkish adhan and worship in the mother tongue, acted out within the discussions of religious reform, have reduced the concepts of Allah and God as two opposite soldiers of two different worlds. It has been concluded that this division, which did not exist in the mind of Chalabi, has created a castrated religious understanding coupled with the expansion of the postmodern global culture.

Keywords: Religious Language, Allah, God, Suleiman Chalabi, *Mawlid*, Adhan.

-
- ♣ Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan seminer çalışmasının geliştirilmiş halidir.
 - Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fak., Antalya; rifatay@akdeniz.edu.tr
 - Y. L. Öğr., Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa; esracif_@hotmail.com

I.

Tanrı ile aramızdaki ontolojik farklılık, onun bilinebilirliği noktasında karşımıza ciddi zorluklar çıkarmaktadır. Metafizik ve aşkın bir varlık olarak Tanrı'yı sonlu bir yapı içerisinde bulunan ve insani bir kayıt altına alma eylemi olan dil içerisinde bir tarife ve tartışmaya dâhil etmek, akabinde bu *dilden* ne anlaşılacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Bugün müstakil olarak "din dili" başlığı altında tartışılan bu mesele İlkçağlardan beri tartışılmaktadır ve tarihsel açıdan bu tartışmaların iki dönemde daha sistematik bir şekilde yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Bunlardan ilki ortaçağ boyunca teolojinin kendi bünyesinde devam eden ontolojik tartışmalar dönemidir. Bu dönemde tartışması sürdürülen temel konu, Tanrı hakkındaki konuşmaların mahiyetinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği meselesidir. Bu meyanda Tanrı hakkında kutsal metinlerde yer alan ifadelerden ne anlaşılması gerektiği Ortaçağ boyunca hem İslâm hem de Batı dünyasındaki tartışmaların mihrakını teşkil etmiştir. İkincisi ise XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Viyana Çevresi'ne bağlı düşünürlerin din dilini katı zorlamacı tahlillere tabi tutması sonucu ortaçağdaki ontolojik zeminin epistemolojik zemine kaydığı ve din dilinin mantıki statüsünün tartışmaya açıldığı kriz dönemi olmuştur.¹

Mantıkçı Pozitivizm diye bilinen bu felsefi ekolün iddiasına göre anlamlılık ancak deneysel yollardan yahut mantıki önermeler gibi zihni işlemlerle doğrulanabilirlikle eşdeğerdir ve aşkın alana ait olduğu kabul edilen Tanrı hakkında böyle bir doğrulama mümkün olmadığından Tanrı hakkında yaptığımız tüm konuşmalar doğruluğuna ya da yanlışlığına hükmedemeyeceğimiz surette anlamsızdırlar. Bu görüş, önde gelen mantıkçı pozitivist düşünürlerden A. J. Ayer tarafından, "Tanrı'nın var olması ihtimal dâhilinde bile değildir. Çünkü 'Tanrı vardır' demek ne doğru ne de yanlış olabilen metafiziksel bir ifade kullanmaktır. Bu kıstasa göre Tanrı'nın mahiyetini anlatmaya yönelik hiçbir cümlenin sözlük anlamı olamaz,"² şeklinde ifade edilmiştir. Ancak böyle bir tutum Tanrı hakkında konuşmayı anlamsız kıldığı kadar ahlaki ve estetik hükümleri de anlamsız kılmaktadır. Bu yüzden bu katı tutumun sergilenmesinin bir çıkmaza götüreceği fark edildikçe bir yumuşamaya gidilmiştir. Sonraki dönemlerde ise L. Wittgenstein, R. M. Hare gibi düşünürler bu pozitivist bakış açısına karşı din dilinin farklı boyutlarına dikkat çeken isimler olmuşlardır.³

Bizi böyle bir çalışmaya sevk eden şey şüphesiz din dili tartışmalarında yukarıda özetlemeye çalıştığımız süreklilik ve bugünün Türkiye'sinde kemikleşmiş bir mesele olarak *Allah* ve *Tanrı* kavramları üzerinden bir zihniyet hesaplaşmasının

¹ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1977, 72.

² Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, The Camelot Press, 1958, 115.

³ Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul, Rey Yayınları, t.s., 3.

yapılıyor olmasıdır. Makalemizde bu meselenin felsefi olarak ele alınması gerektiği tezinden hareketle altı yüz yıllık tarihi bir tecrübeyi temsil eden *Mevlid*'i ve onun şairi Süleyman Çelebi'yi merkeze alacağız. Bu bağlamda *Mevlid*'i ve Süleyman Çelebi'yi hassaten önemseyeceğimizi belirtmiş olalım. Çünkü bu suretle söz konusu kavramlara dair bugün zihnimizde yer alan kabulün karşısına daha köklü ve derin bir toplumsal mutabakatı temsil eden *Mevlid* metni konulacak ve bu da problemi tartışılacağı kısır sosyo-politik zeminden uzaklaştırıp ait olduğu zemine taşıyacaktır. Çıkış noktamız kavramlar arasında bir tercihte bulunmaya mahal bırakmadan, aşkın alana işaret eden Yüce Yaratıcı hakkındaki kavramlaştırmalarımızda neyin belirleyici olduğu sorusudur. Bu aşamada, makalemiz boyunca bir adlandırma problemi üzerinde duracağımızdan *Allah* ve *Tanrı* kavramlarını kullanmaktan özellikle kaçınacağımızı ve bunun yerine daha nötr bir niteleme olan *Mutlak Gerçeklik* kavramını tercih edeceğimizi ifade etmemiz gerekir.

Hayatı hakkında çok fazla malumata sahip olmadığımız Süleyman Çelebi, Orhan Gazi döneminde dünyaya gelmiş, bir müddet Divan-ı Hümayun imamlığında bulunmuş, Bursa Ulu Camii'nin yapımı tamamlanınca Emir Buhari hazretlerinin tavsiyesiyle Ulu Cami imamlığına getirilmiş bir zattır. '*Vesiletü'n-Necat*' ismini verdiği *Mevlid*'ini de bu görevi sırasında 1409 yılında tamamlamıştır.⁴ Hayatı boyunca Bursa'dan çok fazla dışarı çıkmamış, 1422 yılında yine Bursa'da vefat etmiştir. 1950'li yıllarda yapılan bugünkü kabri,⁵ Bursa'da Çekirge Yolu'nda eski kaplıca yakınlarındaki Yoğurtlu Baba Zaviyesi⁶ önünde bulunan sırt üzerindedir.⁷

Necla Pekolcay tarafından mevcut en eski yazmalar karşılaştırılarak ortaya konan ve bizim de çalışmamıza kaynaklık eden metne göre *Mevlid*, 768 beyit ve on altı bölümden oluşmaktadır. Eser, sade Türkçesi ve etkileyici üslubuyla bir sehl-i mümteni örneği arz etmektedir. Eserin bu hususiyeti, bize dönemin halk dilini veriyor olması açısından ayrıca önemlidir.

Altı yüzyıl önce kaleme alınmış bir metin olan *Mevlid*, yazıldığı günden bugüne Müslüman halk tarafından büyük bir hüsn-i kabule mazhar olmuştur. Öyle ki,

⁴ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, Hazırlayan: Necla Pekolcay, İstanbul, Dergah Yay., 2005, 13-14.

⁵ Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar*, 1. Cilt, İstanbul, Fakülter Matbaası, 1951, 56-57.

⁶ 'Yoğurtlu Baba' adıyla anılan Ahmet İlahi Tekkesi, Bursa'da kurulan ilk Nakşî dergâhidir. Bursa'nın fethi sırasında askerlere ayran dağıtan ve hakkında daha fazla bir şey bilinmeyen bir kimse tarafından kurulmuştur. Aslında Süleyman Çelebi'nin kabrinin bulunduğu yer bu dergâhın haziresidir. Ancak bugün bu hazireden geriye Süleyman Çelebi'nin kabri ve asırlık servilerden başka bir şey kalmamıştır. Tekke ve hazirenin bulunduğu yerde bugün bir cafe ve otopark bulunmaktadır. (Abdurrezzak Tek, 'Tekkeler Kapatılmadan Önce Nakşîliğin Bursa'daki Tarihi Süreci', *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, S.1, 2007, 213-217).

⁷ Necla Pekolcay, "Mevlid", *DİA*, Ankara, 2004, c. 29, 486.

Süleyman Çelebi'nin kaleme aldığı *Mevlid* metninin okunduğu merasimler bir ibadet anlayışı içerisinde kullanım genişliği kazanmış ve müstakil bir mevlit geleneğinin oluşmasını sağlamıştır.⁸ Sadece Türkiye'de değil Osmanlı bakiyesi Balkan ve Ortadoğu topraklarında da bu gelenek halen sürdürülmektedir. Üstelik geleneksel olan pek çok şeyin modern bir şüphe ve sorgulamayla karşılaştığı bugün bile yaşantımızdaki yerini muhafaza etmektedir. Öyle ki bu merasimler, böylesi modern bir sorgulamanın ürünü olarak özellikle 1980'li yılların başlarından itibaren dini bir kaygıyla ve dindar kabul edilen kesimlerce yürütülen mevlit törenlerinin bir bidat olduğuna ve sırf bu yüzden terk edilmesi gerektiğine dair tartışmalardan salimen çıkmayı başarabilmiştir.

'Tanrı' Kavramı

Kavramlar, düşüncelerimizin netleşmesi ve üzerinde fikir yürüttüğümüz şeylerin doğru bir şekilde anlaşılması hususunda ortak bir düşünüşün ifadesidirler. Dolayısıyla düşüncemize dâhil olmuş, zihnimizi meşgul etmiş her şey bu kavramlaştırma sınırının içerisinde yer almaktadır. İnsan zihnini meşgul eden yadsınamaz bir vakıa olan din ve onun da merkezinde yer alan Mutlak Gerçeklik de bu sınırın içerisine dâhildir. Ancak mesele dine ve onun ötesinde Mutlak Gerçeklik'e dayandığı zaman işin rengi değişmektedir. Makalemizin giriş paragrafında da belirttiğimiz gibi Mutlak Gerçeklik ile aramızda ontolojik farklılık bulunmaktadır ve bu da onun bilinebilirliğine bir sınır getirmektedir. Bu sınırlılığa ilaveten bir de ondan bize ve bizim dünyamıza ait kelimelerle bahsetmek zorunda olmak karşımıza çıkan ikinci bir zorluktur. Bu zorluklara rağmen tarih boyunca insanoğlu yaşadığı ve kendisinde bir karşılığını bulduğu her şeyi dil ile kayıt altına alma yoluna gitmiş Mutlak Gerçeklik bu hususta bir istisna teşkil etmemiştir. Bunu yaparken de belki sayısı toplumlar adedince olan birbirinden farklı dilleri kullanmıştır. Bu bağlamda Türkçe konuşan bir millet olarak Türkler de kavramlaştırmalarını Türkçe dâhilinde gerçekleştirmiş ve Mutlak Gerçeklik için de Türkçe bir kavram olan *Tanrı* kavramını kullanmışlardır.

Tanrı kavramıyla karşılaştığımız en eski metinler Türkçe'nin de bilinen en eski yazılı kaynakları olan Orhun Abideleri'dir. Abidelerin muhtelif bölümlerinde pek çok defa geçen bu kavram sonsuz kudret sahibi Mutlak Gerçeklik'i ifade etmektedir. Sözgelimi bu abidelerin en meşhurlarından 732 tarihli Kültigin Abidesi'nin güney cephesi, '*Tanrı gibi gökte olmuş Türk bilge Kağan'ı, bu zamanda oturdum...*' ifadeleriyle başlamaktadır. Yine ilerleyen satırlarda, "*Yukarıda Türk Tanrısı Türk mukaddes yeri, suyu tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltiriş Kağan'ı annem İlbilge Hatun'u göğün tepesinden*

⁸ "Mevlid," *DİA*, c. 29, 486.

tutup yukarı kaldırmış olacak...' ifadeleri yer almaktadır.⁹ Örneklerin de gösterdiği gibi *Tanrı* kavramı Göktanrı inancına mensup Türkler için Mutlak Gerçeklik manasına gelmektedir. Ancak Mutlak Gerçeklik hakkındaki bu kavramlaştırma Türkler İslamiyet'i seçtikten sonra da değişmemiş, Müslüman Türkler de Mutlak Gerçeklik'i ifade etmek için *Tanrı* kavramını kullanmaya devam etmişlerdir. Nitekim 1072-1074 yılları arasında Kaşgarlı Mahmut tarafından kaleme alınan ve bilinen en eski Türkçe sözlük olan *Divan-ı Lügati't-Türk'te Tanrı* kavramı İslamiyet'teki *Allah* kavramına karşılık gelecek şekilde izah edilmiştir. Eserine "*Ulu Tanrı'nın adıyla ...*" başlayan Kaşgarlı Mahmut ilgili metinde hala Göktanrı inancına mensup Türkleri kastederek "*Yere batası kâfirler göğe Tengri derler. Yine bu adamlar büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen herşeye Tengri derler. Bu yüzden bu gibi şeylere yükünürler (secde ederler),*" diyerek *Tanrı* kavramının İslam inancının Yaratıcı'sını tanımladığını doğrudan ifade etmektedir.¹⁰ Yine Kaşgarlı Mahmut ile çağdaş sayabileceğimiz ve Anadolu'nun İslamlaşmasında büyük emek sahibi Hoca Ahmet Yesevi de *Divan-ı Hikmet* adı ile bir araya getirilen 'Hikmet' adlı şiirlerinde *Allah* kavramıyla *Tanrı* kavramına yer vermektedir:

*Derviş olsan, taat kıl sen, kılma riya
Her köşede taat kıl sen Tanrı'm şahit
Sahte derviş nereye varsa zevk ve dava
Adil padişah taatine isyan kular¹¹*

Yunus Emre de şiirlerinde *Tanrı* kavramına yer veren mutasavvif şairlerdendir:

*Müslümanum diyen kişi
Doğru dur başını kaldır
Tanrı buyruğun tutuban
Nefis düşmanundur, öldür¹²*

Üstelik sadece Tanrı kavramı değil Hak, Huda, Çalap gibi başka kavramlar da Mutlak Gerçeklik'i isimlendirmede kullanılmıştır. Örneğin Yunus Emre'nin aşağıdaki şiirinde Çalap kavramıyla yine Mutlak Gerçeklik kastedilmektedir:

*Kend-özün beğenenler asi olur
Asi kullar Çalap'ın nesi olur¹³*

⁹ Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1970, 1, 6.

¹⁰ Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lügati't-Türk*, çev. Besim Atalay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992, c. III., 376-377.

¹¹ Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*, haz. Kemal Eraslan, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983, 213.

¹² Yunus Emre, *Tam ve Tekmil Yunus Emre Divanı*, İstanbul, İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, t.s., 195.

¹³ Yunus Emre, 62.

Dini samimiyetlerinden şüphe duymadığımız ve aynı zamanda Türkçeyi en temiz haliyle kullanan kimselerden verdiğimiz bütün bu örnekler *Tanrı* kavramının İslamiyet'ten önce de sonra da daha pek çok kavramla beraber Mutlak Gerçeklik hakkında kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir. Oysa bugünün Türkiye'sinde durum zikredilen tarihi tutumdan oldukça farklıdır. Hâlihazırda Kur'an'ın Mutlak Gerçeklik hakkında getirdiği isimlendirme olan *Allah* ile Mutlak Gerçeklik'in Türkçe karşılığı olan *Tanrı* kavramı arasında kesin bir ayırım söz konusudur. Buna göre; *Allah* Mutlak Gerçeklik'in yani İslam dininin teklif ettiği ilahın özel ismidir, *Tanrı* ise diğer dinlerin de ilahlarını kapsayabilen, mabut anlamında bir cins isimdir. Bu yüzden *Tanrı* isimlendirmesi İslam dininin ilahı için hiçbir surette kullanılabilecek bir kavram olarak görülmemektedir. Bu öylesine kesin bir yargıdır ki, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinde *Allah* isminin tefsirini yaparken bu konuya değinmiş ve *Tanrı* kavramı ile *Allah* kavramının bir olamayacağını *Tanrı* kavramının bir cins isme tekabül ettiğini şu şekilde dile getirmiştir:

“Hâlbuki Tanrı adı böyle değildir, mabut, ilah gibidir. Batıl mabutlara dahi Tanrı ism-i cinsi verilir. Müşrikler birçok tanrılara taparlardı. Fulanların tanrıları şöyle, falanlarınkı şöyledir denilir. Demek ki Tanrı ism-i cinsi Allah ism-i hasının müradifi değildir, eamdir. Binaenaleyh Allah ismi Tanrı adı ile terceme olunamaz. Bunun içindir ki Süleyman Efendi mevlidine Allah adıyla başlamış, ‘Tanrı adı’ dememiştir.¹⁴

Bu haliyle *Tanrı* kavramı toplumsal hafızadan silinmiş ve İslam ile birlikte anılma ihtimalini kaybetmiş görünmektedir. Oysa bu anlam bulanıklığının neden olduğu problem sadece *Tanrı* kavramının anlamını yitirmesi değildir. Esas problem *Tanrı* kavramını bu tereddütsüz reddedişin beraberinde Allah kavramının tereddütsüz bir şekilde mutlak kabul edilmesini getirmesidir ve bu da bir adım ötede Mutlak Gerçeklik hakkında mutlak bir kavramlaştırmaya gidilebileceğimiz anlamına gelecektir. Bu noktada şu soruların sorulması gerekir: Acaba Mutlak Gerçeklik hakkında mutlak bir kavramdan bahsedebilir miyiz? Elmalılı'nın da tefsirine dâhil olduğu haliyle *Tanrı* ve *Allah* kavramları arasında bu kadar kesin bir ayırım söz konusu mudur? *Mevlid* metninde *Tanrı* ve *Allah* kavramları neye tekabül etmektedir?

Anlam-Kavram İlişkisi

Süleyman Çelebi *Mevlid*'de *Allah* ve *Tanrı* kavramlarına birlikte yer vermektedir. Ancak bu iki kavram, Mutlak Gerçeklik'i isimlendirmek için Süleyman Çelebi'nin kullandığı yegâne kavramlar değildir. *Mevlid*'in genelinde bu iki kavramdan daha ziyade Allah'ın Kur'an'da zikredilen başka isimlerine, özellikle de el-Hak ve el-Celil'e yer verilmektedir. Sıklık itibarıyla *Tanrı* ve *Allah* kavramları ancak bu

¹⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, y.y., Eser Neşriyat, 1979, c. I, 25.

isimlerden sonra gelmektedir. Metinde *Tanrı* kavramı on dokuz (19), *Allah* kavramı ise on dört (14) defa yer almaktadır. Acaba Süleyman Çelebi *Tanrı* kavramını on dokuz defa kullanırken cins bir isme münhasır bir kavram olarak mı kullanmıştır yoksa anlam daireesi *Allah* kavramıyla kesişen bir kavramdan mı bahsetmektedir? Bu soruya cevap verebilmek için anlam-kavram ilişkisini birazcık irdelemek gerekecektir. Çünkü ancak bu şekilde kavramların mı bizim üzerimizde yoksa bizim mi onlar üzerinde belirleyici olduğumuz ortaya konulabilir.

İnsanı, kendisinin de parçası olduğu bütün bir gerçeklik hakkında sessizliğe gömülmeden kurtaran dil, insanoğlunun bu gerçekliği kendi yaratılışına tercüme etmesinin ve diğer insanlarla anlaşılabilir paylaşabilmesinin hususi bir yoludur. İnsanoğlu dil aracılığıyla kendi içinde ve dışında olup biten şeylere bir anlam yüklemekte ve tüm bu gerçekliği kendisine anlaşılır kılmaktadır. Bu yüzden Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinde düşüncenin sınırlarını belirleyebilmek için dilin sınırlarını belirlemeye teşebbüs etmiş ve dilin insanoğlunun dünyayı algılama biçimi olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Dolayısıyla bir tercüme faaliyeti olarak tanımlayabileceğimiz *dil* bu haliyle hem bir imkân hem de bir yorumdur. Çünkü insan dil ile gerçekliği hep kendi konumundan hareket eden insani bir eylemle yoruma tabi tutmakta, anlamaya ve kavramaya çalışmaktadır. Bu durum, anlama eyleminin öznesi olan insanoğluluyla anlamlı kılınmaya çalışılan gerçeklik arasında hayati bir ilişki olduğu anlamına gelmektedir. Özne, yani insanoğlu anlamaya çalıştığı her şeyi kendi idrak seviyesinin süzgecinden geçirerek bilebilmektedir. Bu konuyla ilgili temel epistemolojik ilke Thomas Aquinas tarafından 'Bilinen şeyler bilenin tutumuna göre bilendedir' şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶ Daha net bir ifadeyle söyleyecek olursak, kavranan şeyler kavrayan tarafından yapılandırılmaktadır. Nitekim, Antik Yunan'da antropomorfizm ile mücadele etmiş bir filozof olan Xenophanes'in aynı zamanda *Tanrı* hakkında konuşmanın güçlüğüne dikkat çektiği ifadeleri bu tek taraflı inşayı şu şekilde izah eder:

Homeros ve Hesiodos, insanlar arasında suç sayılan, utanılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Sonra, tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler, kendilerinin biçimindedirler. Nitekim Habeşler de tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca atların aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizeceklerdi. Oysa tanrılar ne aslan biçimindedirler, ne zenciler gibidirler ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar.¹⁷

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Metis Yay., 2005, 135 (5.61 No'lu paragraf).

¹⁶ Aktaran, John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002, 63.

¹⁷ Aktaran, Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2008, 26.

Aklın hareket alanını tespit etmeye çalışmış bir filozof olan Kant'ın, algının ortada olanın pasif bir kaydı olmayıp aksine daima kendi insani kavramlarımız vasıtasıyla seçme, gruplandırma, ilişkilendirme, anlam çıkarma ve mana bahsetmeye ilişkin aktif bir süreç olduğunu savunarak *numenal* ve *fenomenal* dünya ayrımına gitmesi de bu duruma işaret etmektedir.¹⁸ Akla yine aklın imkânlarını kullanarak sınır çizmek isteyen İslam filozofları da benzer bir şekilde *gayb* ve *şehadet* âlemi ayrımına giderek bu durumu ifade etmişlerdir.¹⁹

Dil içerisinde kullandığımız sözcükler ancak tanıdığımız olgu, olay ve nesnelere göre şekillenir. Gazali'nin, sözcükler önce dış dünyaya delalet etmek üzere üretilmişlerdir, sözü de bu duruma işaret eder. Dolayısıyla sözcüklerimizin gerçek anlamlarını deneyim ve ihtiyaçlarımızdan aldığımızı söylemek mümkündür.²⁰ Çünkü biz ancak tanıdığımız bir dünyaya dair deneyimlerimizin belirlediği sözcüklerle konuşur ve böylelikle ortak bir anlaşılabilirliğe ulaşabiliriz. Nihayetinde karşımızda anlamlarını öncelikli olarak dış dünyaya delalet etmek üzere kazanmış sözcüklerimiz vardır. Ancak konuşmalarımızın bahis mevzuu, aşkın, ezeli-ebedi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten, her yerde hazır ve nazır bir varlık olarak tanımladığımız Mutlak Gerçeklik olunca belli güçlükler söz konusu olmaktadır. Çünkü onun dış dünyada delalet ettiği müşahhas bir gerçeklik yoktur ve bu haliyle somut delillerle ispatlanabilir değildir. Aşkın bir gerçeklik olarak tecrübî gözlem düzeyine indirgenemez.²¹ Nihai anlamda doğrudan farkında olunulan yani bâtını tecrübeyle bilinen bir varlıktır. O, bu tecrübe anında karşılaşılan nihai varlığın yahut nihai varlık kendisinin bir özelliği olan Zat'ın kendisidir. Bu tecrübe açısından bütün iç ve dış varoluşumuz boyunca varlığının zorunluluğunu bize gösterir.²² Descartes'in ifade ettiği şekilde, *Tannı* beni yaratırken bu fikri sanatkârın eserine vurduğu damgaymış gibi bana yerleştirmiştir ve bu şaşılacak bir durum da değildir.²³ 'Gizli bir hazine idim bilinmek istedim' hadisini hatırlatan bu ifadelerin bir benzerini Elmalılı da dile getirir:

(...) [B]izim ruhumuzun derinliklerinde her şeyden evvel zat-ı hakka ait bir tasdik-i mutlak muhakkaktır. Hatta bizim mevcudiyetimizde bu hakikat-ı âlâya vahid, basit ve mücmel ve gayri mahdud bir alakamız bir hiss-i bâtınımız vardır. Ve bütün ilimlerin kökü olan bu hiss-i batın mütenâhi hislerimizin, şuurlarımızın, akıllarımızın, fikirlerimizin hepsinden daha hak, hepsinden daha kuvvetlidir. Çünkü onları muhittir.²⁴

¹⁸ Hick, 63.

¹⁹ Amacımız Kant'ın numenal ve fenomenal dünya ayrımıyla İslam felsefesi geleneğindeki gayb ve şehadet âlemleri arasında organik bir bağ kurmak değildir. Esas itibarıyla maksadımız algının kısmi subjektif yapısına her iki felsefe geleneğinden örnekler getirmek suretiyle dikkat çekmektir.

²⁰ Koç, 65.

²¹ Robert H. King, *Tannı'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul, İnsan Yay., 2001, 143.

²² Koç, 29-30.

²³ Mehmet Sait Reçber, *Tannı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Ankara, Kitabiyat, 2004, 144.

²⁴ Elmalılı, c. I, 20.

Bu merhalede olgusal anlamda zorunlu olduğunu kabul ettiğimiz Mutlak Gerçeklik ile anlamlarını ancak dış dünyaya delalet etmek üzere kazanmış kelimelelerimiz karşı karşıyadır. Yapılabilecek iki şey vardır, ya Mutlak Gerçeklik'in dünyevi tecrübelerimizin ifadesi olan sözcüklerle ifade edilemeyeceğini öne sürer, onun hakkında sessizliği seçeriz ya da anlamlarını bu dünyaya ait tecrübelerimizden alan bu dünyaya ait sözcüklerle onu ifade etmeye çalışırız.

Birinci tavrı seçen pek çok kimse vardır. Mutlak Gerçeklik'in nihai manasıyla bilinmeyeceğini söyleyip insani ifadelerimizle onu isimlendirmenin bir sınırlandırma olduğunu söyleyerek böyle bir tutum tercih edilmektedir. Nihayetinde “sözün bölme, belirleme ve tespit etme hatta bundan daha da geride olmayan bir genelleştirme eğilimi vardır.”²⁵ Yine İslam ve Batı felsefesi geleneğinde herhangi bir isimlendirmeye gitmeden ‘Mutlak’ ve ‘Absolute’ kavramlarının kullanılması böyle bir kaygının neticesidir. Yine tasavvuf geleneğinde Mutlak Gerçeklik'in Kur'an'da yahut hadislerde geçen isimlerden biriyle değil de ‘Hû’ yani ‘O’ işaret zamiriyle zikredilmesinde aynı endişe söz konusudur. Bu suretle bir isimlendirilmeye gidilmemiş, işaret etmek suretiyle Mutlak Gerçeklik ile aramızdaki ontolojik farklılığa ve onun tam anlamıyla bilinmeyeceğine dikkat çekilmiş olunmaktadır. Ancak bu tutum dinin özü ile çakışmaktadır. Çünkü din kendisine insanoğlunu muhatap almıştır ve doğasında anlaşılıp yayılmak arzusu vardır. Yaratıcının aşkınlığını vurgulamak adına böyle bir tavır farkında olmadan dini sadece bir iç tutuma indirgemiş olmaktadır ki bu da insanlara hakikatin bir yorumunu teklif eden dinin özüne aykırı olarak onu dilsiz bırakacaktır.²⁶

İkinci tutum ise varlığını zorunlu olarak içimizde hissettiğimiz ve ontolojik olarak bizden farklı, aşkın bir varlığı bilinen sözcüklerden hareketle bilmeye çalışmak olacaktır. Din dili tartışmaları dâhilinde bu bilme eyleminin nasıl olacağı noktasında birbirinden farklı pek çok yorum söz konusu olmuştur. Bunlardan biri de Mutlak Gerçeklik ile sonlu varlıklar arasında en azından bir tane soyutlanabilir bir varlık benzerliğinin ya da bağıntısının olduğunu savunan analogik dil kuramıdır. Bu kurama göre birbirinden büsbütün farklı olan bu iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin aynı değil ama analogik olarak öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılması mümkündür. Çünkü Mutlak Gerçeklik her ne kadar erişilemez ve aşkın ise de büsbütün bilinemez değildir.²⁷

Analogik kullanımda Mutlak Gerçeklik ve insanlar için kullanılan kelimeler ortaktır. Fakat sözcüklerimiz tamamen aynı anlamda olmadığı gibi tamamen farklı anlamda da değildir. Çünkü her ne kadar Mutlak Gerçeklik ve insanlar için aynı kelimeleri kullanıyor olsak da bu ikisi arasındaki ontolojik farklılıklardan doğan

²⁵ Koç, 34.

²⁶ Koç, 35-36.

²⁷ Koç, 69.

çeşitli biçimlerde, sözcüklerin taşıdığı anlam değişikliğe uğramış, yüklem in işaret ettiği nitelik aynı kalmış fakat niteliğin objede bulunma biçimi değişmiştir. Bu noktada anlamın yüklendiği varlıkların mahiyetlerinin farklı oluşu sözcükleri tek anlamlılıktan çıkarmış ve Mutlak Gerçeklik'in mahiyetini de kapsayacak şekilde bir esnemeye uğratmıştır.²⁸ Bu esnemeyi mümkün kılan şey ise tecrübelerimize dayalı olarak elde ettiğimiz ve yaratıklar hakkında kullanılan dilin bize asgari bir limit vermesidir.²⁹ Örneğin, 'hâkim' sıfatı Mutlak Gerçeklik'e atfedildiği zaman bu cümle bize daha önceden bir insanın hâkim oluşunu bildiğimiz için anlamlı gelir. Fakat insanoğlu ve Mutlak Gerçeklik hakkındaki ontolojik farklılık bu hâkim oluşların birbirinden farklı hâkim oluşlar olduğunu da bize aynı zamanda bildirmektedir. Zira burada hâkim olma sıfatı insanları bütünüyle kuşattığı halde Mutlak Gerçeklik'e ancak kısmen delalet eder. Fakat buna rağmen böyle bir kullanım ona dair zihnimizde bir yetkinlik tasavvurunu canlı kılmakta böylelikle onu belirsizlikten kurtarmaktadır. Dolayısıyla ifadelerimiz bizzat onun olduğu haliyle değil, bizim ona dair tanımlamalarımızdır. Onun hakkında ne söylersek söylemiş olalım, onu gündelik hayatta kullandığımız sözcüklerle ifade etmiş olacağız. Çünkü onu bizzat kendisinin olduğu gibi değil, sadece insani terimlerle düşünlüğü ve tecrübe edildiği gibi tanımlayabiliriz.³⁰

Dilin bir yorumlama olduğunu hatırlayacak olursak burada ifade etmeye çalıştığımız şey daha iyi anlaşılacaktır. Dil, bir yönüyle aşkın bir varlığı yetersiz insani terimlerle ifade ettiği için Mutlak Gerçeklik'e sınırlama getirmekle beraber aynı zamanda onu bize bilebilir kılma imkânı sunmaktadır. Burada dikkat edilecek husus her ne kadar aynı sözcüklerle konuşuyor olsak da birbirinden farklı varlıklar için kullanılan bir sözcüğün bağlamının farklı oluşunun söze farklı anlamlar kazandırmış olmasıdır. Bu noktada değişiklik sözcüklerimizde değil sarf edildiği bağlamda sözcüklerimizin anlamında olmuş, sözcüklerimiz bir anlam genişlemesine uğramıştır. Dolayısıyla ilk anlamlarını dış dünyaya delalet etmek üzere kazanan sözcüklerin bu anlamlarının tek ve nihai anlamlar olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bu durumu Wittgenstein da 'dil oyunları' kavramıyla ifade etmektedir. "Bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmektir,"³¹ diyen Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* adlı eserinde dilin farklı kullanımına dikkat çekmek ve sözcüklerimizin tek bir anlama indirgenemeyeceğini ifade etmek üzere 'dil oyunları' tabirini kullanır. Bu manada farklı dil oyunları dilin farklı kullanımına işaret eden bir kavramdır. Dili bir oyuna benzetmekle işe başlayan Wittgenstein bir oyunu oyun yapan şeyin onun kuralları olduğu gibi dilin farklı

²⁸ Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İncancının Aklılığı*, Samsun, Etüt Yay., 2000, 136.

²⁹ Koç, 72.

³⁰ Hick, 62.

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yay., 2007, 29.

kullanımlarının ifadesi olan farklı dil oyunlarının da kendisini diğer oyunlardan ayıran belli kurallarının olduğunu söyler. Bu manada bir dil oyunu oynamak 'bir hayat aktivitesinin veya bir hayat formunun parçası olan dili konuşmak demektir.'³² Buna göre bir dil oyunu içerisinde belli bir anlama gelen kelimenin başka bir dil oyunu içerisinde başka bir anlama gelmesi mümkündür ve bu yüzden 'anlam' sandığımız gibi sabit bir şey değildir. Farklı dil oyunları farklı anlam dünyaları inşa etmektedir ve bir sözcüğün ne anlama geldiğini bilmenin yegâne yolu o sözcüğün oyun içerisinde nasıl bir işlevi yüklediği bilmektir. Dolayısıyla anlam sözcüğün işaret ettiği olgu ya da nesnede değil onun kullanımında aranmalıdır. 'Bir sözcüğün nasıl iş gördüğünü tahmin edemeyiz, kullanımına bakmamız ve buradan öğrenmemiz gerekir.'³³ Bu bakış açısında sözcükler belli nesne ve olguların nihai temsilcisi değil farklı kullanımlarda farklı anlamlar kazanabilen fonksiyonel araçlar olarak görülmektedir. Wittgenstein'in bu iddiası sözcükleri sabit anlamlı etiketler olmaktan çıkarmakta ve anlamın hareketli yapısına dikkat çekmektedir.

Anlamın hareketli yapısından bahsedilince hatırlamadan geçemeyeceğimiz bir diğer isim şüphesiz Jacques Derrida'dır. 'Deconstruction' (yapı-söküm) adı verilen eleştiri kuramının geliştiricisi Derrida, anlamın *oynak*, *kaygan* ve belirsiz yapısına dikkat çekmek için 'différance' kavramını kullanır. Herhangi bir dile tercümenin mümkün olmadığı bu sözcük Fransızca 'différer' fiilinin 'ayrı olmak' ve 'ertelemek' şeklindeki iki farklı anlamını tek bir sözcükte toplamak maksadıyla 'différance'daki 'ence' 'ance'a dönüştürmek suretiyle Derrida tarafından icat edilmiştir.³⁴ Derrida'ya göre yapısalci kuramın kabul ettiği gibi gösteren ile gösterilen arasında teke tek bir bağlantı yoktur. Yapısalci iddiada bir gösterenin anlamı başka gösterenlerle arasında kurulan bağıntı ve ayrılıklardan oluşur. Bir göstereni anlamlı kılan o an ne olduğundan ziyade ne olmadığıdır, yani kendisinde yok olandır. Ancak Derrida'da ayrılık ilkesi yapısalcıların düşündüğü gibi kapalı bir sistem oluşturmaz. Derrida'ya göre ayrımların dizgeli, statik ve sınıflandırıcı bir ayrımını yapamayız. Zira bu ayrımlar dilin içinde, sözün içinde ve dille söz arasındaki değiş tokuşta *oynamaktadırlar*. O, yapısalcıların bu düşüncesini bir adım öne götürür ve bu şekilde ayrılıklardan doğan anlamın tamamlanmasının mümkün olmadığını ileri sürer. Çünkü gösterenler arası anlam üretme zincirleme bir eylemdir. Bir gösterenin anlamı diğer gösterenin anlamını üretirken bir başka gösteren de onun anlamını üretmektedir. "Différance" diye yazılan şey ayrımları ve ayrımın etkilerini dilde düz etkinlik olmayan bir yoldan 'üreten'

³² Wittgenstein, 32.

³³ Wittgenstein, 127.

³⁴ Jacques Derrida, "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, Ağustos 1999, S.10, 51.

oyunun devinimidir.”³⁵ Bu haliyle gösteren ve gösterilen arasındaki anlam zannettiğimizden çok daha kaygan ve belirsiz bir zeminde, çok yönlü karmaşık bağlantılar ağı içerisinde yer almaktadır.

Bu bağlamda dini ifadelerimiz ve Mutlak Gerçeklik hakkındaki konuşmalarımızda tek ve sabit bir anlamın olduğunu söylemek oldukça güçtür. Wittgenstein’in tabir ettiği şekilde farklı ‘dil oyunları’ içinde farklı anlamlar kazanan sözcükler din dili oyununda parçası olduğu hayat formuna ve dolayısıyla bağlı bulunduğu inanç sistemine göre farklı anlamlar kazanacaktır. Mutlak Gerçeklik hakkındaki konuşmalarımız tabii olarak gündelik dilde kullandığımız kelimelerle aynıdır; ama bu aynı kelimelerin bir mümin için anlamı günlük dilde olduğundan çok daha fazlasıdır. Bu yüzden bir ifadenin ne anlama geldiğini bilmenin en iyi yolu, o ifadenin nasıl kullanıldığını ve ona inananların hayatları üzerinde nasıl bir tesirde bulunduğunu bilmekten geçer. Çünkü dil kalıplaşmış ve asla değişmez bir şey değil, canlı bir varlıktır.³⁶ Bu durum aynı zamanda Mutlak Gerçeklik hakkında herhangi bir mutlak konuşmaya yahut kavramlaştırmaya gidemeyeceğimiz anlamına da gelmektedir. Hem Mutlak Gerçeklik’in mahiyetinin nihai itibarla bize bilinemez olması hem de anlam denilen şeyin çok kaygan bir zeminde yer alıp, kullanımına göre değişen bir yapısının olması Mutlak Gerçeklik hakkında mutlak bir kavramlaştırmaya gitmemizi imkânsız kılmaktadır. Bu da hem dilin analogik kullanımında, hem de ‘dil oyunları’ ve ‘différance’ kavramlarında ifade edildiği gibi sözcüklerin, tek ve kat’i bir anlamının olmadığı ve nihai manada anlamı belirleyen şeyin sözcüğün kullanımı olduğunun bir diğer ifadesidir. Bu durum bazen birbirinden farklı tecrübeler için aynı kavramı kullanabilmeyi mümkün kılarken bezen de aynı tecrübe için farklı kavramların kullanımına imkân tanır. Mevlana’nın *Mesnevi*’de anlattığı ‘Musa ve çoban’ kıssası bu hususa dikkat çeken iyi bir örnektir. Hikâyede Hz. Musa yolda bir çobanın ‘*hezeyanlara ve küstahlığa çüret eder şekilde*’ dua ettiğini görür. Zira çoban şöyle dua etmektedir:

“ Ey kerem sahibi Allah!
Neredesin ki sana kul, kurban olayım. Çanğımı dikeyim, saçımı tarayayım.
Elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım. Ulu Allah, sana süt ikram edeyim.
Elceğizini öpeyim, ayacığını ovayım. Uyuma vaktin gelince yerceğizini silip süpüreyim.

Bütün keçilerim sana kurban olsun. Bütün nağmelerim, heyheyletim senin yâdınladır Allah’ım!

Bu durum çok kızan Musa çobanı azarlar ve hatta ‘*tekfir eder*’. Zira Musa’ya göre çoban bir cisimden münezzehe olan Mutlak Gerçeklik hakkında ‘*hiç de olmayacak şeyler*’ söylemektedir:

³⁵ Derrida, 53.

³⁶ Koç, 239.

“Çarık, dolak, ancak sana yaraşır. Bir güneşe bu çeşit şeylerin ne lüzumu var?

.....

El, ayak bizim için övünç vesilesidir; fakat Allah'ın arlığına nispetle kusur.

Doğmaz, doğuramaz” vasfı ona lâyıktır. Babayı da halk eden o, oğlu da.

Doğma, cisim olanın vasfıdır. Doğan, ırmağın bu yüzüne mensuptur.

Çünkü doğan, Kevn ü Fesat âlemindeydir, aşağılıktır, sonradan olmadır.

Elbette onu bir meydana getiren lazım.

Bu sözler karşısında büyük bir mahcubiyete kapılan çoban, divaneye döner ve çölde kaybolur. Fakat bu şekilde doğru bir şey yaptığını zanneden Musa'ya 'Yüce Allah'ın' uyarısı gecikmez. Mutlak Gerçeklik, Musa'yı şu şekilde ikaz eder:

“Kulumuzu bizden ayırdın.

...

Hintlilere, Hintlilerin sözleri metihtir. Sintlilere, Sintlilerin.

Biz; dile, söze bakmayız; gönle hale bakarız.

Kalp huşu sahibiyse kalbe bakarız, isterse sözünde kulluk ve aşağılık olmasın!

Çünkü gönül cevherdir.. Söz söylemekse araz...³⁷

Mevlana'nın da işaret ettiği gibi mutlak olan ifadelerimiz değildir. Şüphesiz Hz. Musa'nın çobanı azarlamasında Mutlak Gerçeklik'e bir saygı çerçevesinde hitap edebilmenin endişesi hâkimdir; ancak bu hassasiyete rağmen bir kulunu tekfir edip yolundan ayırdığına kızan Mutlak Gerçeklik Hz. Musa'ya herkese bir ıstılah verdiğini ve herkesin ancak kendi ıstılahınca zatına yöneleceğini hatırlatmaktadır. Diğer bir hatırlatma da Hz. Musa'nın Mutlak Gerçeklik'in sadece çobanın sözlerinden münezzehe olduğunu zannedip kendi ifadelerinin onu tanımlamada uygun olduğunu düşünmesinedir. Zira Mutlak Gerçeklik çobanın sarf ettiği sözlerden münezzehe olduğu kadar Hz. Musa'nın sarf ettiği sözlerden de münezzehtir. Bütün dünya sözleri onu doğru bir şekilde tarif etmekten uzaktır ve her türlü ifadenin böylesine eşit olduğu bir noktada Mutlak Gerçeklik'in katında esas olan 'gönül, hal ve huşu sahibi bir kalptir.'

'Allah' Kavramı

Yeryüzünde konuşulan pek çok lisan vardır ve her lisan o dili konuşan kimse-
lere aynı gerçekliğin ifadesi olarak birbirinden farklı kavramlar sunmaktadır. Bu
yüzden Mutlak Gerçeklik, birbirinden farklı dilleri konuşan her millete kendisini
onların konuştuğu dil ile anlatmıştır. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de 'her ümmete
kendi diliyle hitap ederim'³⁸ ayetiyle ifade edilmektedir. Çünkü her millet onu

³⁷ Mevlana, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı, Konya, Konya B. Belediyesi Kültür Yay., 2004, c.II, 1720-1770 no.'lu beyitler, 129-132.

³⁸ İbrahim 14/4.

ancak kendi diliyle anlatıldığı takdirde anlayabilmektedir. Bu yüzden O'nun hakkındaki kavramlarımız ister sadece bizim tarafımızdan kullanılmış olsun ister O'nun tarafından ifade edilmiş olsun, onun aşkın mahiyetini bizatihi ifade etmekten uzak bizim dünyamıza ait kelimelerdir. Ayet-i kerimede de ifade edildiği gibi Mutlak Gerçeklik bizimle bizim dilimizle konuşmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de ilk olarak Arap toplumunu muhatap alan Mutlak Gerçeklik, kendisini Arapça bir kavram olan 'Allah' kavramıyla isimlendirmiştir.³⁹ Ancak bu kavram Arap toplumunun ilk defa karşılaştığı bir kavram değildir. Aksine İslamiyet'ten önce de müşrik Arapların bildiği ve Mutlak Gerçeklik'i ifade etmek üzere kullandıkları bir kavramdır. Bu duruma Kur'an-ı Kerim şu şekilde işaret eder: "Ant olsun ki kendilerini kimin yarattığını sorsan Allah derler."⁴⁰

Yani Allah kavramı Mutlak Gerçeklik'in katından inmiş aşkın bir kavram olmayıp, Arap lisanında Mutlak Gerçeklik'e karşılık gelen bir sözcüktür. Arapça konuşan bir kavme Mutlak Gerçeklik Arapça hitap etmiş, daha önceden aşına oldukları bir kavram ile kendisini tanımlamayı tercih etmiştir. Ancak bu ortak kullanıma rağmen Kur'an'ın kullandığı Allah kavramının müşrik Arapların bu kavramdan anladıkları şey ile aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Kavramlar aynı olsa da kavramların tekabül ettikleri anlamlar birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü iki ayrı tecrübe söz konusudur. Bu iki kullanımdan ilki müşrik Arapların inandığı şekilde tasavvur edilen Mutlak Gerçeklik'e karşılık gelmekteyken, ikincisi İslam'ın ezeli-ebedi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve 'bir' olarak tasavvur ettiği Zat'a tekabül etmektedir. Aynı kavrama farklı iki anlam kazandıran şey, şüphesiz farklı iki ayrı tecrübeye işaret ediyor oluşudur. Üstelik Allah kavramı Müslümanlardan farklı olarak sadece müşrik Arapların kullandığı bir kavram da değildir. Allah kavramı bugün hala Hıristiyan Araplar tarafından Mutlak Gerçeklik'in karşılığı olarak kullanılan bir kavramdır. Örneğin aşağıdaki satırlar Kitabı- Mukaddes'in ilk satırlarıdır:

1 في البدء خلق الله السموات والارض .

2 وكانت الارض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه .

3 وقال الله ليكن نور فكان نور .

4 وراى الله النور انه حسن . وفصل الله بين النور والظلمة .⁴¹

Bu haliyle Allah kavramı hem Hıristiyan Araplar, hem müşrik Araplar, hem de Müslümanlar tarafından kutsal ifade için ortak olarak kullanılan bir kavramdır. Fakat bu kavramı kullanan söz konusu üç ayrı inanca mensup her bir kimse, bu kavramla farklı bir tecrübeyi ifade etmektedir. Üç farklı inanç, bu kavrama üç

³⁹ Elmalılı, c. I, 26.

⁴⁰ Zuhuf, 43/87.

⁴¹ <http://www.arabicbible.com./bible/ot/gen/1.htm> (erişim tarihi: 26.02.2012).

ayrı anlam atfetmiştir. Bu haliyle de ziyadesiyle bize ve bizim dünyamıza ait bir kavram olduğu ortadadır. O halde sözlerimizden ve kavramlarımızdan hiç birini Mutlak Gerçeklik hakkında mutlak kılamadığımız gibi *Allah* kavramını da mutlak kılamayız. Eğer böyle olsaydı *Allah* kavramını kullanan herkesin ya müşrik, ya Hıristiyan, ya Müslüman aynı inanca mensup olması gerekirdi. Oysa bu üç kullanımda görüldüğü gibi aynı kavramla üç farklı tecrübeyi kastetmek mümkündür.

Bu imkân *Allah* kavramı için olduğu kadar *Tanrı* kavramı için de geçerlidir. Çünkü o da Mutlak Gerçeklik'i ifade eden bir kavramdır ve pekâlâ farklı tecrübeler için kullanılması mümkündür. Zira makalemizin ilk kısımlarında da değindiğimiz gibi bu kavram İslamiyet'in benimsenmesinden önce de sonra da kullanılmaya devam edilmiş, asla terk edilmemiştir. Dolayısıyla Arapça *Allah* ve Türkçe *Tanrı* kavramlarının aynı tecrübenin tezahürleri oldukları müddetçe eş anlamlı kavramlar olduğunu söylemek mümkündür. Bugün kabul edildiği gibi *Tanrı* sözcüğünün yalnızca cins bir isme işaret ettiğini söylememiz ise mümkün değildir. Çünkü anlam kavramların kendisine çivilenmiş değildir.

Mutlak Gerçeklik hakkındaki ifadelerimizin cins bir isme mi yoksa özel bir isme mi işaret ettiğini belirleyecek olan ise bizim onu tanımaya yönelik tecrübemizdir. Kavramı kullanan kimse ona dair bilgiyi tanımaya dayalı olarak elde etmişse kavram özel bir isme karşılık gelmektedir. Ama eğer tanımaya değer bilgisi olmadan Mutlak Gerçeklik'e işaret eden bir tanımın kısaltması olarak kullanıyorsa, bu durum kavramın özel bir isim olarak değil, alışılmış bir etiket olarak 'mabut' anlamında kullanıldığı anlamına gelir. Üstelik bu durum Mutlak Gerçeklik'i işaret etmek üzere kullandığımız her sözcük için geçerli olan bir durumdur.⁴² Her lisan içinde, Mutlak Gerçeklik'e karşılık gelen her sözcük böyle bir ihtimalle karşı karşıyadır. Bu yüzden kullanımına göre *Tanrı* kavramı hem cins bir isme hem de özel bir isme tekabül edebilir. Eğer mabut anlamında bir kullanıma denk düşüyorsa sözcüğün özel bir ismin karşılığı olmadığını söyleyebiliriz ama bu demek değildir ki *Tanrı* kavramı daima cins bir ismin karşılığıdır. Eğer tecrübe aynıysa *Allah* da *Tanrı* da aynı mabudu ifade eden müradif iki ayrı kavramdır.

Bu merhalede, anlamı belirleyecek olan şeyin kavramın bizatihi kendisi değil, onu sarf edildiği bağlam olduğunu tekrar ifade ettikten sonra, *Mevlid*'de *Tanrı* kavramının kullanımını irdelemeye geçebiliriz. Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'de on dokuz defa yer verdiği *Tanrı* kavramının yer aldığı beyitlerden bir kaçını inceleyerek *Tanrı* kavramıyla özel bir ismi mi yoksa cins bir ismi mi kastettiğini tespit etmeye çalışacağız.

⁴² Koç, 24.

Mevlid'in daha ilk bölümlerinde Hz. Peygamber'in üstünlüğü şu şekilde anlatılır:

*Her kim ana irdi irdi Tanrı'ya
Tanrı didarını gördü bi-riya*⁴³

Süleyman Çelebi, bu beytin yer aldığı bölümün ilk beyitlerinde Hz. Peygamber' in 'enbiyanın şeksiz ol sultanı....' olduğundan bahsetmektedir. Yukarıdaki beyte doğru herkesin ancak O'nun davetiyle doğru yolu bulduğunu ifade eder ve bu yola erişenlerin durumunu da alıntıladığımız beyitte tarif eder. Buna göre beyitte kendisine erişilince *Tanrı*'ya erişilecek olan yol önceki beyitte ifade edilen Hz. Peygamber'in çağırıldığı 'hak yol'dur. Bu durumda Süleyman Çelebi'nin *Tanrı* kavramını cins bir ismin karşılığı olarak kullandığını söylemek mümkün değildir.

Tanrı kavramının kullanıldığı bir diğer beyit Hz. Peygamber'in dünyaya geldiği zaman yeryüzünde vuku bulan hadiselerin anlatıldığı beyittir. *Tanrı* kavramını Cebrail ile birlikte zikreden Süleyman Çelebi,

*Tanrı'dan Cebrail'e emr oldu yap
Tamu kapusun götürgil heybeti*⁴⁴

demektedir. Burada *Tanrı* kavramının Cebrail ile birlikte geçmesi bu kavramın özel bir isme denk geldiğinin göstergesidir. Zira *Tanrı* Cebrail'e emir veren Zat'ın kendisidir.

Son olarak *Tanrı* kavramının geçtiği bir diğer beyit:

*Vahiy için iner değülüm bir dahi
Vayh kat' oldu bugün Tanrı haki*⁴⁵

Bu beyit, Hz. Peygamber'in vefatının anlatıldığı bölümde Cebrail'in Hz. Peygamber'i son kez görmeye geldiği zamanki sözlerini anlatmaktadır. Beyitte Cebrail, bugün vahiy için gelmediğini, *Tanrı*'nın emriyle vahyin kesildiğini ifade ediyor. O zaman *Tanrı*, Hz. Peygamber'e vahiy eden Zat'ın kendisidir ve bugün O'nun emriyle vahiy kesilmektedir. Burada da *Tanrı* kavramının cins bir isme tekabül etmesi mümkün değildir.

Görüldüğü gibi Süleyman Çelebi *Mevlid*'inde *Tanrı* kavramıyla cins bir ismi değil özel bir ismi kastetmektedir ve bu kavrama *Allah* kavramından daha fazla yer vermiş olması da bu konuda en ufak bir tereddüt dahi yaşamadığını gösterir. Eserinde *Tanrı* kavramına yer vermesi ne Süleyman Çelebi için ne de yüzyıllardır *Mevlid* okuyan Müslüman halk için bir sorun teşkil etmemiştir. Nihai itibarıyla

⁴³ Pekolcay, 60.

⁴⁴ Pekolcay, 76.

⁴⁵ Pekolcay, 128.

bugün bizim için *Tanrı* ve *Allah* kavramları arasında var olduğunu düşündüğümüzü bugün Süleyman Çelebi için mevzu bahis olmamıştır.⁴⁶

Mevlid, Türklerin İslam'ı kabulünden yaklaşık altı yüzyıl sonra kaleme alınmış bir metindir ve bu altı asırlık zaman diliminde *Allah* ve *Tanrı* kavramları arasında bir anlam ayrışması söz konusu olmamıştır. Her iki kavram da beraberlerinde getirdikleri hususiyetlerle birlikte birbirini nefyetmeden Mutlak Gerçeklik hakkında kullanılmamıştır. Oysa bugün de biz *Mevlid*'in yazıldığı döneme altı asır uzaklıktayız ve maalesef Süleyman Çelebi kadar rahat değiliz. Zihnimize yerleşmiş bir kabulle *Tanrı* kavramını sadece cins bir isim olarak tanımlıyor, özel bir isme karşılık gelme ihtimalini aklımıza getirmiyoruz. Peki, bu ikinci altı yüzyıllık zaman diliminde ne olmuştur da Süleyman Çelebi için özel bir isim olan *Tanrı* kavramı bugün cins bir isme dönüşmüştür?

II.

Bir anlamlandırma faaliyeti olarak dil, anlam-kavram ilişkisinde ortaya koyulduğu gibi salt sabit bir zihni işlem değil, bunun ötesinde canlı ve toplumsal bir olgudur. Bu yüzden insanların tarihi olduğu gibi, tecrübeyle şekillenen dillerin de tarihleri vardır. Bu tarihsel süreçte insanların hayatlarına dâhil olan her şey dile yansımakta ve bu durum, kelimelerin anlamlarında müspet ya da menfi değişikliklere neden olmaktadır. Bazen dile yeni kelimeler dâhil olmakta bazen kullanımda olan bir kelime kullanım dışı kalmakta bazen de kelimelerin anlamlarında daralma, genişleme nevinden değişiklikler meydana gelmektedir. Yani sözcüklerle tarihi tecrübe arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu yüzden *Tanrı* kavramının anlamında söz konusu olan kırılmanın yani anlam daralmasının nedeni de Müslüman-Türk toplumunun tarihi tecrübesinde aranmalıdır.

Osmanlı'nın Batı karşısında geri kaldığını fark etmesi Batılı düzenleme ve değişikliklerin Müslüman-Türk milletinin hayatına girmesinin başlangıcıdır. Bu gerilemenin ilk olarak toprak kaybıyla fark edilmesi, ilk değişikliklerin askeri alanda olmasına neden olmuştur. Ancak askeri ıslahatlarla bu gerileme önlenemeyince, ıslahatlar sosyal hayatı ve sosyal hayatı inşa eden dini çerçeveyi modernleştirme noktasına dayanmış bu alanlarda ıslahatlar yapılmadıkça diğer bütün çabaların boşa gideceğine inanılmıştır. Tanzimat Fermanı'yla Batı'ya verilen siyasi taahhütler ve bu taahhütler gereği yapılan toplumsal düzenlemeler, sosyal hayatı mümkün kılan metafizik çerçeveyi tahrip etmiştir. İmparatorluğun yıkılmaya yüz tutup Anadolu'ya çekilmeye başlamasıyla devam edecek olan bu süreç, modernlik yönünde atılan her yeni adımla beraber yeni bir düşünce tarzı

⁴⁶ Tanrı kavramının kullanımını savunduğu eleştirildiğini belirten Sağman da Çelebi'den yola çıkarak bu çıkarımı çok rahatlıkla yaparak şöyle demektedir: "Allah, lütuf ve inayet buyursun da 'Allah'ı dilimizden almasın. Fakat 'Tanrı' da ondan başka bir şey değildir." (Sağman, 99).

olan Türkçülük söyleminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. II. Meşrutiyet döneminin bu yeni söylemi, milli aidiyet düşüncesiyle şekillenen pek çok teklif ve temenniyle beraber dini yaşantı ve telakkiyi kapsayacak tekliflerde bulunmuştur. İşte bu tekliflerden biri de 'İbadetlerin Türkçeleştirilmesi Projesi' olmuş ve hatta bu yönde belli denemeler yapılmıştır.⁴⁷ Ancak II. Meşrutiyet devrinde, dönemin şartları gereği pek fazla mesafe kat edilememiş, söz konusu milliyetçi idealler esas itibarıyla Cumhuriyet devrinde gerçekleşme imkânı bulmuştur.⁴⁸

Şüphesiz Cumhuriyet modernleşmesi Osmanlı batılılaşmasının bir uzantısıdır fakat bu modernleşme beklendiği şekilde düz bir hat üzerinde cereyan etmemiştir. Çünkü Osmanlı ve Cumhuriyetin kendilerini tanımladıkları zemin birbirinden farklıdır ve bu yüzden iki dönem arasında derin kırılmalar söz konusu olmuştur.⁴⁹ Bu kırılmaları daha ziyade *din* ekseninde ele almak mümkündür.⁵⁰ Osmanlı döneminde bir ümmet ufkundan bahsedilirken, cumhuriyetle beraber bu ufuktan vazgeçilmiş, Cumhuriyet kendisini millet ufkü üzerinden tanımlamayı tercih etmiştir. Osmanlıda dini vurgu hâkim iken Cumhuriyetin vurgusu II. Meşrutiyet devri akımlarından Türk milliyetçiliğine olmuştur. Cumhuriyet bir imparatorluk bakiyesi olarak çok uluslu yapısından vazgeçmiş milli bir devlet olarak yüzünü Batı'ya dönmüştür. Bu yüzden Osmanlı'nın vurgulamak zorunda olduğu dini aidiyet, Cumhuriyet için milli kimliğin alt bir ögesi haline gelmiştir. Din, Osmanlıdaki cihanşümullük vurgusunu yitirmiş, milli kimlik içerisinde kendini ifade etmek durumunda kalmıştır. Nitekim Avrupalı devletlerin millileşme süreci de aynı şekilde vuku bulmuştur. Reform hareketleri neticesinde ibadetlerin ve kutsal kitabın milli dillere çevrilmesi suretiyle dinin millileşmesi söz konusu olmuş, bu durum akabinde milli devletlerin, milli tarihlerin, milli edebiyatların kurulmasına neden olmuştu. Bu yüzden Cumhuriyet yönetimi çağdaş ve milli bir Türkiye amacına Avrupalı örnekleri gibi dini millileştirme teşebbüsleriyle başlamıştır.⁵¹ Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde İslam'ın ve Müslümanlığın paranteze alındığı bir modernleşme projesinin yürütüldüğünü söylemek mümkündür.⁵² Cumhuriyet yönetiminin gayesi siyasi, toplumsal ve kültürel planda dinin belirleyiciliğine son verip bu işi yalnızca inanç ve ibadet konularına hasretmektir. Ancak bu şekilde İslam çağdaş, batılı ve ulus-devletteki dinin oynamış olduğu rolü oynayacaktır. Böylelikle dine daha modern ve milli bir şekil de verilmiş olacaktır.⁵³

⁴⁷ Dücane Cündioğlu, *Tarih ve Siyasete Dair*, İstanbul, Kaknüs Yay., 2005, 65.

⁴⁸ Dücane Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, İstanbul, Kaknüs Yay., 2005, 25.

⁴⁹ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, Dergah Yay., 2008, 25.

⁵⁰ Kara, 27.

⁵¹ Dücane Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, 108-109.

⁵² Kara, 28.

⁵³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, 408.

Çağdaş ve milli bir din⁵⁴ hedefini gerçekleştirebilmek için 1924'ten sonra bir dizi köklü değişiklik Müslüman halkın hayatına dâhil olmuştur. Bu düzenlemeler bir taraftan modernlik hedefini gerçekleştirecek şekilde dini unsurların yürürlükten kaldırılmasına yönelik iken diğer taraftan milli bir kimlik inşa etme gayretindedir. Bu süreçte dini eğitim önce kısıtlanmış ve sonra yasaklanmış, Avrupa medeni ve ceza kanunları kabul edilmiş, dini vakıflar millileştirilmiş, ulema tasfiye edilmiş, kıyafet ve başlık, takvim ve alfabe gibi toplumsal ve kültürel öğelerde değişiklikler olmuştur. 10 Nisan 1928'de 'Türkiye devletinin dini, din-i İslam'dır' ifadesi anayasadan çıkartılmıştır.⁵⁵ Türkçe ibadet ile ilgili düzenlemeler de böyle bir sürecin parçasıdır. Bu aşamada meclis ilk olarak 1925 yılında Kur'an-ı Kerim ve hadislerin tercümelerinin yaptırılmasına izin vermiştir. Yine 1926 yılında Türkiye'de ilk defa Türkçe hutbe okunup, ayet ve duaların Türkçe mealıyla namaz kıldırılma teşebbüsünde bulunulmuştur.⁵⁶ 1928 yılında laik ve Batılı bir cumhuriyete uygun yeni, modernleştirilmiş ve bilimsel bir dini hizmet ümidiyle Süleymaniye Medresesi yerine kurulan İlahiyat fakültesi hocalarından İsmail Hakkı Baltacıoğlu tarafından İslam dininde reform ve modernleşme sorunu hakkında bir layiha kaleme alınmıştır. Dinin toplumsal bir kurum olduğunu söyleyerek başlayan ve devamında toplumsal hayattaki değişim ve gelişmelere ayak uydurması gerektiği vurgulanan raporda tavsiyeler dört başlık altında sunulmuştur. Bu tavsiyelerden ilki 'ibadet şekli' ile ilgili olarak, oturacak sıraları ve gardiropoları olan temiz ve düzenli camilere olan ihtiyaçtan bahseder. İkinci tavsiye 'ibadet dili' ile ilgilidir. Bu başlık, ayetlerin, duaların, hutbelerin Arapça değil Türkçe olmasının gerekliliğini ifade eder. 'İbadetlerin niteliği' ile ilgili olan üçüncü başlıkta camilerin yetiştirilmiş müzisyenlere ve müzik aletlerine olan acil ihtiyacından bahseder. Son başlıkta ise 'ibadetlerin düşünce yanı' üzerinde durulur ve yalnızca gerekli felsefi eğitimi görmüş vaizlerin hutbe verme yetkisine sahip olması gereği vurgulanır.⁵⁷ Bu rapor dini müdahalenin varabileceği muhtemel noktayı ortaya koyması açısından önemlidir. Raporda sıralanan tavsiyelerden yalnızca bir tanesi yürürlüğe koyulabilmiştir, o da Türk milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Ziya Gökalp'in bu rapordan yıllar önce yayınlanmış olan Vatan şiirinde de yer aldığı gibi ibadet dili ile ilgili olan tavsiyedir.

⁵⁴ Milli din olgusundan ne anlaşılması gerektiği de ayrıca tartışılmalıdır. Zira bu temayül uluslaşma sürecinin başlarında İslam önceki eski Türk Dini'nin ihyası gibi anlaşılırken (mesela, Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, Toker Yay., 1995), belki zamanla bunun imkansızlığı görülerek İslam'ın millileştirilmesi üzerine yoğunlaşmıştır.

⁵⁵ Lewis, 400.

⁵⁶ Medine Sevim, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi," *DEM Dergi*, Yıl:1, S.: 2, 65. (Bu çalışma, Yrd. Doç. Dr. Turgay Gündüz'ün *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (7), 1998, s.543-557'de yayınlanan aynı adlı makalesi esas alınıp, ekleme ve güncelleştirmeler yapılarak hazırlanmıştır.)

⁵⁷ Cündioğlu, 105.

*Bir  lke ki camiinde Türkçe ezan okunur
Köylü anlar manasını namazdaki duanın..
Bir  lke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur,
K c k büyük herkes bilir buyruğunu H da'nın
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanım⁵⁸*

1932 yılında kamet, tekbir ve sal vat-ı Őerifelerle birlikte ezanın Türkçe okunmasına karar verilmiş ve 1932 yılının Ramazan ayında ilk 'Tanrı Uludur' nidası Ayasofya minarelerinden duyulmuŐtur. Kısa bir süre sonra Türkçe ezan Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanıp Diyanet İŞleri BaŐkanlıđı'nca yayımlanmıŐtır. Ankara  niversitesi'nin hazırladığı besteyle Türkiye genelinde bütün m ezzinlere Türkçe ezan öđretilmiŐ ve 1933 yılı itibariyle tüm Türkiye'de Arapça ezan metni yerine Türkçesi konmuŐtur.⁵⁹ 1941 yılında ise ezan, kamet, tekbir ve sal vat-ı Őerifeleri Türkçe tercümeleriyle okumayıp Arapça aŐıyla okuyanlar için ceza  ng ren yasa kabul edilmiştir. Buna göre, herhangi bir yerde, görev dışında olsa veya görevli olmasa bile Arapça ezan okuyanlar ve tekbir getirip sal vat-ı Őerife zikredenler için üç ay ceza verilmesine karar verilmiştir.⁶⁰ Ezan Şu Şekilde Türkçeye tercüme edilmiştir:

*Tanrı uludur, Tanrı uludur, Tanrı uludur, Tanrı uludur
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak, Şüphesiz bilirim
bildiririm Tanrı'dan başka yoktur tapacak
Şüphesiz bilirim bildiririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed, Şüphesiz bilirim bil-
diririm Tanrı'nın elçisidir Muhammed
Haydin namaza, haydin namaza
Haydin felaha, haydin felaha
Tanrı uludur, Tanrı uludur
Tanrı'dan başka yoktur tapacak⁶¹*

Bizim burada önce meşrutiyet sonra da Cumhuriyet dönemini kapsayan dönemde modernleşme adına Müslüman halkın hayatına giren düzenlemelere  zet denilebilecek bir surette değinmemizin temel nedeni hem sürecin toplu bir fotoğrafını elde etmek istememiz hem de bütün bu değişikliklerin halk tarafından nasıl karŐılandıđına dikkat çekmek istememizdir.

Şüphesiz kısa bir zaman diliminde peŐ peŐe yürürlüğe giren değişikliklerin Müslüman halk tarafından kabul görmesi kolay olmamıştır. Zira bu deđiŐimler sosyal hayatı deđiŐtirirken aynı zamanda sosyal hayatı inşa eden metafizik temel-

⁵⁸ Lewis, 411.

⁵⁹ Lewis, 411.

⁶⁰ Sevim, 67.

⁶¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İŐlam İlmihali*, Sadeleştiren: Ali Fikri Yavuz, Ankara, Kılıç Kitabevi, 1996, 133.

leri de sorgulamaya almıştır. Bu süreçte halkın nazarında batılı hiçbir düzenleme salt bir kültür değişimi olarak görülmemiş, bir din değişimi yahut dinsizleşme olarak algılanmıştır. Nihayetinde yürürlükten kaldırılan şey halkın yüzyıllardır kendisine ait kıldığı ve hususi manalar bahsettiği şeylerdir. Yerine konulanlar ise 'Hıristiyan Avrupalıların adetleri'dir. Zira 'bir milleti taklit eden, onlardan biri olur'.⁶² Batılı düzenlemelerin daha en başında gördüğümüz isimlerden biri olan II. Mahmut'un reformları karşısında halkın ona verdiği isim 'Gâvur Padişah' olmuştur.⁶³ Bu durum, reformları gerçekleştirmek adına baskıcı bir tutum izlemekten çekinilmeyen Cumhuriyet döneminde de devam etmiş dine ve dini motiflerle örülü toplumsal hayata yönelik değişiklikler halkın desteğini arkasına alamamıştır.⁶⁴ Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bütün bu uygulamalar halk nazarında en görünür ve en rahatsız edici halini, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi özellikle de ezanın Türkçeleştirilmesinde almıştır. Kanaatimizce *Tanrı* kavramında anlam kırılmasını açıklayacak şey Müslüman bir halkın böyle bir 'acı' dönemi yaşaması ve gelinen sürecin bir parçası olarak ezanı on sekiz yıl Türkçe işitmek zorunda kalmasıdır. Diyanet İşleri Reisi Ahmet Hamdi Akseki'nin ağzından 12 Aralık 1950 tarihli raporda yer alan ifadeler söz konusu dönemin ne kadar sıkıntılı olduğunu tasvir etmesi açısından manidardır:

(...) Başkanlığın da bugüne kadar din adamları yetiştirecek mesleki bir müesseseye sahip bulunmaması yüzünden bugün memleketin birçok yerlerinde hakiki ve münevver bir din adamı bulmak şöyle dursun, camilerde mihraba geçerek halka namaz kıldırarak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam ve hatip bile bulunmamaktadır... Her gün biraz daha artmakta olan bu boşluğun beş on yıl içinde büsbütün genişleyip derinleşeceği şüphe götürmez bir hakikattir. Bu cihet senelerden beri icap eden yüksek makamlara arz edilegelmiştir. Bir taraftan halkın sık sık müracaatları diğer taraftan İslami ilimlere usul ve furuu ile vakıf olmayan ve zamanın icaplarını, halkın ihtiyaçlarını idrak edemeyen kimseleri din müşidi sıfatıyla vaiz veya müftü tayin edip de halk arasına salıvermekteki milli ve manevi mesuliyeti düşünerek adeta hayal inkisarına uğruyor, bun alıyor, vicdan azabı duyuyoruz.⁶⁵

İşte Diyanet İşleri Başkanı'nın hayal kırıklığına uğradığı, bunaldığı ve vicdan azabı duyduğu böyle bir sürecin parçası olan ezana müdahale, halkın görülmemiş derecede kızgınlığına neden olmuştur.⁶⁶ Çünkü bir Müslüman için ezanın tercümesi mümkün değildir. Onun bu şekilde okunmasına Mescid-i Nebevi'nin

⁶² Lewis, 101.

⁶³ Kemal Beydilli, 'Mahmut II', *DİA*, c.27, 355.

⁶⁴ Cündioğlu, *Tarih ve Siyasete Dair*, 33.

⁶⁵ Cündioğlu, *Meşrutîyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, 136.

⁶⁶ Lewis, 417.

inşasından hemen sonra ashtaptan bazı kimselerin gördüğü rüyalar ve Hz. Peygamber'e bu rüyaları doğrulayan vahyin gelmesiyle karar verilmiştir.⁶⁷ Ezan o günden bugüne, bin dört yüz küsur yıldır tüm İslam topraklarında hiçbir milliyet ayırımına gidilmeksizin bu şekilde okunmuştur.

Ezan Arapça okunduğu haliyle İslam'ın bir şiarıdır ve ancak bu şekilde anlamıdır. Wittgenstein'in ifadesiyle anlam, bizim kelimelere etiketlediğimiz şeylerden çok daha fazlasıdır. Bu bağlamda bir Müslüman'ın kendi anlam dairesinde ezandan beklediği, onu kendi lisanı ile anlamak değildir. O bir Müslüman için kendi dilinde ne manaya geldiğini hatıra getirmeyecek derecede karşılığı olduğu sözcüklerden ve lisandan bağımsız, anlamın bizatihi kendisidir. Marshall McLuhan'ın bir kitap başlığı olarak kullandığı yerinde ifadesiyle 'araç, mesajın ta kendisidir'.⁶⁸ Ömer Rıza Doğrul da Arapça ezan yaşağının manasızlığını dile getirdiği bir makalesinde bu durumu şöyle izah eder:

... Biz ezan'ın Türkçe okunması aleyhinde değiliz. Fakat bunun lüzümsüz bir külfet, faydasız bir teşebbüs olduğuna inanıyoruz. Çünkü Türk'ün bildiği ve benimsediği Ezan-ı Muhammedî Arapça değil, fakat İslamcadır ve İslamca olduğu için hem Arapça'dır, hem Türkçe'dir, hem Acemce'dir, hatta hem Hindce'dir, hem Çince'dir. O, bir müşterek dildir ki bu camiaya bağlı olanların hepsi anlarlar, kelimelerini belki akılları kavrayamaz, fakat ruhları kelimelerin içyüzünü kavrar. *Allahu Ekber* Arapça değil, İslamcadır ve İslamca olduğu için Türkçe'dir.⁶⁹

Kutsal metinlerin tercümesini 'kelebeğin bir avuç toz olmasına'⁷⁰ benzeten Cemil Meriç ise yaşağı cebren de olsa uygulamakta kararlı olanlara, Hristiyanların da anlamadıkları halde Latince dua etmeye devam ettiklerini sert bir dille hatırlatır:

Bir devlet ki, bütün bir köyün sevgisini kazanan yaşlı din adamını Arapça ezan okuyor diye tartaklayacak kadar şuursuz ve eblehtir. Bütün Hristiyan dünyanın, tek kelimesinin anlamadan, Latince dua ettiğini bilmez.⁷¹

⁶⁷ Bilmen, 141.

⁶⁸ Marshall McLuhan and Qentin Fiore, *The Medium is the Message*, New York, Random House, 1967.

⁶⁹ Cündioğlu, 139. Ömer Rıza Doğrul hakkında dikkat çekici bir husus *Tanrı Buyruğu* ismini verdiği meal-tefsiriyle alakalıdır. Doğrul, eserinde Allah isminin Türkçe Tanrı ismiyle tercüme olunamayacağını, Tanrı isminin mabud, ilah anlamına karşılık gelen bir cins isim olduğunu söylemesine ve hatta Süleyman Çelebi'den delil getirmesine rağmen eserine *Tanrı Buyruğu* ismini vermiştir. Teyit edemediğimiz bir duyum, eserin ilk baskılarının isminin farklı olduğunu, sonradan belli çevrelerin baskılarıyla mevcut isimlendirmenin ortaya çıktığını ileri sürmektedir. (Bk.: Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul, Ahmet Halit Kitapevi, 1955, s.10, (2) no'lu dipnot).

⁷⁰ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul, İletişim Yay., 2010,79.

⁷¹ Cemil Meriç, *Jurnal*, İstanbul, İletişim Yay.,1995, c.I, 380.

Ezanı kendi asli dilinden bağımsız düşünmek onu salt namaza çağıran bir sese indirgemek olacaktır. Oysa ezan sadece namaza çağıran bir ses değil, aynı zamanda Yaratıcı'nın azametiyle gök kubbeyi dolduran bir sestir. Bir Müslüman bu sesi duyduğunda acizliğini ve dünyanın faniliğini hatırlar. Gelip geçici olan bu dünyada varlığının sebebini ve amacını düşünür. Bu ses insanı dünyada peşinden koşulan her şeyin anlamını sorgulamaya sevk eder. Bu yüzden Necip Fazıl Kısakürek

Şehadet parmağıdır göğe doğru minare
Her bakışta o mânâ, öleceğiz ne çare!⁷²

demektedir. Ezan ledünni âlemden, manevi rahatlama ve huzur getiren bir sestir. Karşılığı olduğu kelimelerle değil, insanoglunun ruhunda uyandırdığı hissiyatla kurtuluşa çağırır. Bu minvalde Nihat Sami Banarlı, Yahya Kemal'in şu sözlerini nakleder:

Kur'an ilim kitabı değil, bir iman kitabıdır. Müslüman Türk halkı onu söz olarak değil, ses olarak okur, anlayamadığı yerlerini de sesin tesiriyle hissetmeye alışmıştır.⁷³

Yine ezanın bize anlamıyla değil sesiyle hitap etmekte olduğunu şu şekilde ifade etmiştir Yahya Kemal:

Ezan bir ses'tir. Minarelerden yükselerek Müslümanların gönlüne dalan bir musikidir. Ayasofya'da ilk defa hangi kelimelerle okunmuşsa onu öyle muhafaza etmek lazımdır. Ezana bu sesi, bu musikiyi biz verdiğimiz için bu ses millidir.⁷⁴

Üstelik manevi tesiri sadece Müslümanlar için söz konusu değildir. Ezan, Müslüman olmayan pek çok kimse için de anlamlıdır. Zira Müslüman ülkeleri ziyaret eden gayr-i müslimlerin o topraklara dair akıllarında kalan şeyler arasında ezan sesi ilk sıralarda yer almaktadır. Ayrıca pek çok ihtida olayının başlangıcında ezan sesi vardır. Yine ezan pek çok yazar ve şaire ilham kaynağı olmuş, ezanın ruhlarında uyandırdığı derin hisleri anlatan pek çok eser vücuda getirilmiştir. Örneğin 'Ezan-ı Muhammedî' adlı şiirinde Yahya Kemal, ezanı yüce bir emir olarak görmekte ve Muhammedî bir lisanla ruhlara Allah'ın büyüklüğünü gösterdiğini ifade etmektedir:

Emr-i bülendsin ey ezan-ı Muhammedî
Kâfi değil sadâna cihân-ı Muhammedî

.....

⁷² Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, İstanbul, Büyük Doğu Yay., 2003, 167.

⁷³ Nihat Sami Banarlı, *İman ve Yaşama Üslubu*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1986, 97-98.

⁷⁴ Nihat Sami Banarlı, *Nihat Sami Banarlı'nın Kaleminden Yahya Kemal Bir Dağdan Bir Dağa*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1984, 27.

*Ervah cümleten görür Allah-ü Ekber'i
Aks eyleyince arşa lisan-ı Muhammedî⁷⁵*

Yine daha ziyade “Tarih-i Kadim” adlı şiiriyle hatırlamaya alıştığımız Tevfik Fikret sabah vakti semada yankılanan Allah-u Ekber sesinin ruhunda uyandırdığı manayı ‘Sabah Ezanında’ adlı şiirinde şu şekilde tasvir eder:

Allahu Ekber... Allahu Ekber...
Bir samt-ı ulvî: Güya tabiat
Hâmuş hâmuş eyler ibadet.⁷⁶

Yahya Kemal ve Tevfik Fikret’in de şiirlerine yansıdığı gibi, ‘Allah-u Ekber’ sedalarıyla günde beş kez ufuklarda yankılanan ezan, Müslümanların ruh ve yaşantılarında Arapça bir çağrının taşıyabileceğinden çok daha fazla mana taşımaktadır. Üstelik manevi boyutunun yanında ezan bir beldenin, toplumun, ülkenin Müslümanlığının en büyük alametlerinden birisidir. M. Akif Ersoy bu durumu, “*Bu ezanlar ki şehadetleri dinin temeli / Ebedi yurdumun üstünde benim inlemeli*” şeklinde milli marşımıza aksettirmiştir. Zira bu ses, Müslüman ülke topraklarında istiklal, dinin, birliğin ve selametın teminatı ile eş anlamlıdır.

Tüm bunlara ilaveten Müslüman-Türk kimliğinin oluşmasında da diğer dini öğelerle beraber ezanın eşsiz bir yeri vardır. Müslüman yaşantısının tüm görüntüleri, Türk kimliğinin tamamlayıcısı olarak Yahya Kemal tarafından şu şekilde dile getirilmektedir:

(...) Çocukluk dediğimiz bu Müslüman rüyasıdır ki, bizi henüz bir millet halinde tutuyor. Bugünkü Türk babaları havası ve toprağı Müslümanlık rüyası ile dolu semtlerde doğdular, doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerinin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler, Mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinde okunan Kuran’ın sesini işittiler; bir raf üzerinde duran Kitabullah’ı indirdiler, küçücük elleriyle açtılar, gül-yağı gibi bir rûh olan sarı sahifelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler; kandil günlerinin kandilleri yanarken, ramazanların, bayramların, topları atılırken sevindiler. Bayram namazlarına babalarının yanında gittiler, camiler içinde şafak sökerken Tekbir’leri dinlediler, dinin böyle merhalesinden geçtiler. *Türk oldular.*⁷⁷

Ezan, asli haliyle sadece Müslüman kimliğinin değil aynı zamanda Türk kimliğinin de tamamlayıcısı olmuştur. Ana dilde ne anlama geldiği bilme ihtiyacı hissedilmeksizin ezanın asli anlamı, Müslüman-Türk yaşantısının her detayında

⁷⁵ Yahya Kemal Beyatlı, *Eski Şiirin Rüzgarıyla*, İstanbul, Fetih Cemiyeti Yay., 1984, 43.

⁷⁶ Tevfik Fikret, *Rûbab-ı Şikeste*, İstanbul, Can Yay., 1984, 274.

⁷⁷ Yahya Kemal Beyatlı, *Azîz İstanbul*, İstanbul, Fetih Cemiyeti Yay., 1985, 121 (Vurgu bize aittir).

hayat bulmuş, her detayıyla ona hayat vermiştir. Bu nedenle Osmanlı'nın son döneminden itibaren gündeme gelmiş ve Cumhuriyet döneminde tatbik imkânı bulmuş bir proje olan milli bir din inşa etme projesi ve projenin bir parçası olarak ezanın on sekiz yıl gibi oldukça uzun bir süre Türkçe karşılığının minarelerden okunması, dahası Arapça ezan ve sala okuyanların, tekbir dahi getirenlerin tevkif edilip cezalandırılmaları Müslümanların rikkatlerine dokunmuş, onları fevkalade bir rahatsızlık ile derin bir üzüntü ve çaresizlik içerisinde bırakmıştır.⁷⁸ Cumhuriyet devri köy hocalarından biri olan Kutuz Hoca çocukluk dönemine rastlayan bu dönemde tanık olduklarına hatıratında yer verir:

Şehirde gördüğüm yaşlı hocaların bu işten çok rahatsız olduklarına, bir kısmının Türkçe ezan okunurken yere baktıklarına, hayâ ettiklerine, ağladıklarına şahit olmuştum.⁷⁹

Yine Arapça ezana serbestiyet tanındığı zaman da imamlık vazifesini ifa etmekte olan Kutuz Hoca, kanunun değiştiğinden habersiz minarede Türkçe ezana başlar. Aşağıdan cemaatin ikazı üzerine haberin gerçek olduğunu anlayınca ezanı Arapça okunmaya başlar. Bu ani değişim karşısında halkın yaşadığı büyük sevinci şu sözlerle dile getirir:

Minaredeyim; bir de ne göreyim, kadın erkek herkes camiye doğru koşarak gelmeye başladı, uzak evlerde ise insanlar avluya çıktılar. Bir bayram havası, bir ba'sü bade'l mevt yaşandı o gün.⁸⁰

⁷⁸ Haziran 1950'de ezanın Arapça okunmasına serbestiyet tanınmasıyla ilgili basında yer alan haberler ezanın Türkçe okunmasından duyulan rahatsızlığı göstermesi bakımından manidardır. Ezan serbestisi ilk sayfadan okuyuculara duyurulurken bazı gazeteler büyük puntolarla ve manşetten vermişlerdir. *Son Posta* "Ezanın din dili ile okunmasına başlandı" başlığıyla haber vererek, yaşağın kaldırılışının vilayetlere ve vilayetlerden tüm ilgililere tebliğ edildiğini yazmıştır" (18.06.1950). Aynı gazetenin İzmit Muhabiri şu haberleri nakletmiştir: "Ezanın din dili ile okunması serbestliğini radyo ve gazeteden öğrenen İzmitliler bugün öğle (17 Haziran) namaz vaktini sabırsızlıkla beklemişlerdir. Müezzinler çift olarak ezana başladıklarında hocalar da halkla beraber duâ ederek hazırlanmış olan kurbanlar kesilmiştir. Halk ağlayarak birbirini tebrik edip kucaklaşmıştır. Ayrıca dün toplanan 1200 imzalı tebrik teli de bugün TBMM başkanlığına çekilerek lâikliğin hürriyete kavuşmasından dolayı dokuzuncu devre TBMM'ne İzmitliler minnetlerini bildirmişlerdir. Köylerde de ezan vakti halk kadını erkekli olarak camileri doldurmuşlar ve ezanı gözyaşları dökerek dinlemişlerdir."

Yeni Sabah Gazetesi bazı üniversitelilerin Başbakanı çağırdıkları telgraflara yer vermiştir:

"Sayın Adnan Menderes Başbakan Ankara

Müslüman Türkün vicdan ve din hürriyeti üzerindeki tahditleri kaldırma ve hakiki lâikliğin temelini atma yolunda Ezanı Muhammedi hususundaki kararınızın biz İstanbul Üniversitesi gençlerinin ruhuna tercüman olduğunu saygılarımızla arz ederiz. İstanbul Üniversitesi adına, Orhan Cahit Doğru." (www.cennetsa.com, erişim tarihi: 26.02.2012) (Daha detaylı bilgi için, bkz. Mustafa Armağan, *Türkçe Ezan ve Menderes / Bir Devrin Yazılmayan Gerçekleri*, İstanbul, Timaş Yay., 2011).

⁷⁹ İsmail Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, İstanbul, Dergah Yay., 2000, 92.

⁸⁰ Kara, 93.

İsmet Özel'in "Amentü" şiirinde yer verdiği bir marş ve devamında yer alan mısralar ezanın Türkçe okunmasının millet nezdinde nasıl anlaşıldığını göstermesi ve dönemin atmosferini yansıtmaları bakımından oldukça manidardır:

*Ezan sesi duyulmuyor
Haç dikilmiş minbere
Kâfir Yunan bayrak asmış
Camilere, her yere
Öyle ise gel kardeşim
Heç verelim elele
Patlatalım bombaları
Çanlar sussun her yerde*

*Çanlar sustu ve fakat
Binlerce yılın yabancı bir ses
Değdi minarelere:
Tanrı uludur, Tanrı uludur,
Polistir babam
Cumhuriyetin bir kuludur.⁸¹*

İşte bu noktada, tam da bu tecrübe *Tanrı* kavramı için kırılma noktasıdır. Bu süreçte *Allah* kavramına karşı koşulsuz alternatif olarak sunulan ve ezanın yerine ikame edilmeye çalışılan 'Tanrı uludur' nidasıyla zihinlere kazınan *Tanrı* kavramı Müslüman halkın nazarında *Allah* kavramından farklı, onunla asla aynı anlama gelmeyecek bir kavrama dönüşmüştür. Bu haliyle kavram dilimizdeki masum binlerce kelimedenden birisi olmaktan çıkmış dine karşı olan ya da dini değiştirme veya dönüştürmeyi hedefleyen bir ideolojinin kelimesine dönüşmüştür. 20. yüzyılın ilk çeyreğinin Türkçesinde kullanılan Tanrı 600 yıl önce kullanılan Tanrı kavramıyla aynı anlamı taşımamaktadır. *Allah* demenin suç sayılıp yerine *Tanrı* kavramının dayatılması neticesinde *Tanrı* kavramı hem anlamını yitirmiş hem de ezanı ve Kur'an'ı Türkçeye çeviren zihniyetin temsilcisi görülmüştür. Dolayısıyla bugün *Allah* kavramını *Tanrı* kavramı yerine ikame çabalarını dün *Tanrı* kavramını *Allah* kavramı yerine ikame çabalarının sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü halkın yüreğinde böyle bir ıstırapı ve kızgınlığı duymuş olması, meseleyi bir müdafaa noktasına çekmiş, halka *Tanrı* kavramı karşısında *Allah* kavramını müdafaa etmek düşmüştür. Bu müdafaa durumu öylesine acı verici paradoksal bir durum arz eder hale gelmiştir ki, dini metinlerin Türkçeleştirilmesi sürecinde kendisine başvuru olan isim olan ve *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserini de zaten böyle bir süreç neticesinde kaleme almış olan Elmalılı Hamdi Yazır bir taraftan *Tanrı* kelimesini kullanmanın cevazını vurgulama ihtiyacı hissederken diğer taraftan *Tanrı* kavramının *Allah*'a karşılık gele-

⁸¹ İsmet Özel, *Erbain*, İstanbul, Şule Yay., 2005, 90-91.

meyeceğini söylemek için Süleyman Çelebi'ye müracaat etmekte tereddüt etmemiştir.⁸² Öyle ki Elmalılı, kendisini desteklememesine rağmen Süleyman Çelebi'yi yanlı okuyabilmektedir:

... Binaenaleyh Allah isimi Tanrı adı ile terceme olunamaz. Bunun içindir ki Süleyman Efendi *Mevlid*'ine Allah adıyla başlamış, 'Tanrı adı' dememiştir.⁸³

Kaleme alması istenilen eserin siyasi bir projenin parçası olduğunu fark etmesi dolayısıyla muhtemelen Elmalılı, bir çelişki arz etmesine rağmen bu ifadelere yer vermiştir. Yoksa kastımız Elmalılı'nın Süleyman Çelebi'nin *Tanrı* kavramıyla *Allah*'ı kastettiğini bilmediğini söylemek değildir. Açıkçası Elmalılı'nın durumuna benzer bir tavrı söz konusu dönem ve sonrasına ait tartışmaların pek çoğunda görmek mümkündür. Sözelimi Hasan Basri Çantay'ın, İ. Hakkı Baltacıoğlu'na ait Kur'an tercümesini eleştirmek üzere kaleme aldığı makale, söz konusu paradoksal durumu gösteren iyi örneklerden birisidir. Çantay, '*Baltacıoğlu ve Kur'an*' başlığıyla *Sebilürreşad*'da yayımlanan makalesinde, Elmalılı'nın hassasiyet gösterdiği *Allah* ve *Tanrı* kavramlarından ziyade Çalap ve Rab kavramlarını tartışır:

Cenab-ı Hakk'ın güzel adlarından biri olan "Rabb", ilim ve din ıstılahında "varlık âlemini yaratan, terbiye ve tenmiye eden, maddi ve manevi kemale götüren Allah" demektir. Ne "Çalap"ta, ne "Tanrı"da ne de benzerlerinde, hatta Allah'a ıtlakı caiz olan esma-i ilahiyyenin birçoğunda bu tarif mana yoktur. Vakıa "Çalap"ı "Rabb" yerine değil ama "Tanrı" yerine kullananlar olmuştur. Bu doğrudur. Hatta tevhid kelimesi çok yanlış olarak, "yoktur tapacak Çalaptır ancak" diye çevrilmiştir. Gerçi Süleyman Çelebi, Yunus Emre Hacı Bayram-ı Veli gibi zatlar "Çalap" kelimesini kullanmıştır ama bunu Tanrı karşılığı kullanmışlardır.⁸⁴

Öyle görünüyor ki söz konusu dönemde tartışma sadece *Allah* ve *Tanrı* kavramı arasında devam etmemektedir; zira Çantay da Rab kavramı üzerinden Elmalılı'nın yaptığı şeyi yapmakta o da aynı endişeden hareketle tıpkı *Tanrı* kavramı gibi cebri bir ikame politikasının malzemesi konumuna düşen Çalap kavramına karşı Rab kavramı üzerinden bir müdafaa vermektedir. Elmalılı'yı Süleyman Çelebi'ye müracaatta tereddüt ettirmeyen şey, aynı şekilde Çantay'ı da Süleyman Çelebi, Yunus Emre ve Hacı Bayram-ı Veli gibi zatlara müracaat ettirmiştir. Oysa durum hiç de Çantay'ın ifade ettiği gibi değildir. Zira makalemizin ilk kısımlarında Tanrı kavramı başlığı altında değindiğimiz Yunus Emre, Çantay'ın iddiasının aksine Çalap kavramını onun Rab kavramıyla ifade ettiği

⁸² Elmalılı, aynı başlık altında bir başka yerde, '...Muhtelif lisanlarda Allahteala'nın ayrı ayrı ismi-hası bulunmak mümkündür ve şer'an caizdir' demektedir. (Elmalılı, c. I, 24).

⁸³ Elmalılı, c. I, 25.

⁸⁴ Hasan Basri Çantay, "Baltacıoğlu ve Kur'an", *Sebilürreşad*, 11, 259 (Aralık 1957), 130-131.

şekilde Müslüman olarak iman ettiği Mutlak Gerçeklik hakkında bir özel isim olarak kullanmıştır. Yine Süleyman Çelebi de Tanrı kavramını Elmalılı'nın Allah, Çantay'ın Rab kavramlarına karşılık kullanmaktadır:

Sordu halüni dahi hem ol Çalap
Sor habibüm ne kılur didi talep⁸⁵

Habibi Hz. Muhammed'e, ne istediğini sormaktadır 'Çalap'. Bu durumda da Çalap kavramının hem özel isim olarak kullanıldığı hem *Allah* hem de Rab kavramlarının karşılığı olduğu apaçık ortadır.

Acı bir tecrübenin içinden geçiyor olmak hasebiyle ve tedbiren yapıyor olması ihtimalini de dâhil ederek bundan en az elli yıl önce kaleme alınmış bu metinler mazur görülebilir. Fakat bu tavrın bugün hala sürdürülüyor olması kabul edilebilir bir şey değildir. Buna rağmen vakıa *Allah* ve *Tanrı* kavramlarının farklı anlamlara geldiğine dair bize sözünü ettiğimiz günlerden miras kalan yargının bugün artık Elmalılı ve Çantay'dan çok daha kesin bir katiyetle ve hararetle savunulmakta olduğudur.⁸⁶ Bugün *Allah* ve *Tanrı* kavramlarının anlam daireleri o kadar kesin ve net çizgilerle birbirinden ayrılmıştır ki bu konuda en ufak bir tereddüt dahi kabul edilmemektedir. Orijinal adı, 'The Warriors of God' olan bir kitap Türkçeye *Allah* ve *Tanrı* kavramları iki ayrı dinin temsilcisiymiş gibi 'Allah ve Tanrı için Savaşanlar' diye tercüme edilebilmektedir.⁸⁷

Sonuç

Ezanın minarelerden on sekiz yıl Türkçe karşılığının okunduğu 'acı' günlerden bugüne *Tanrı* ve *Allah* kavramları artık birbirlerini nefyeden iki farklı dünya görüşünün temsilcisidir ve o günden bu yana insanlar bu farklı dünya görüşlerinin tartışmasını bu iki kavram üzerinden vermektedir. Artık *Tanrı*, daha modern ve laik diye niteleyebileceğimiz kimselerin; *Allah* ise kendisini dindar kabul eden kimselerin istisna kabul etmez bir tercihi haline gelmiştir. Bugün, bir kimse *Allah*

⁸⁵ Pekolcay, 125.

⁸⁶ Bu savrulmanın farklı bir örneği de kısa bir zaman önce basına yansımıştır. Habere göre, 12 Eylül 1980 İhtilali'nin mimarı eski Genelkurmay Başkanı ve 7. Cumhurbaşkanı Kenan Evren, ihtilalden sonra ezanı tekrar Türkçeye çevirmeye niyetlenmiştir. Fakat 1984 yılında yaptığı Umre ziyaretinde ezanın farklı millerlerden gelen bütün Müslümanları kuşatıcı etkisini görerek vaz geçmiştir. Bu bağlamda Evren'in, "Ezan her ülkenin kendi dilinde olursa din dinlikten çıkar," değerlendirmesini yapması oldukça dikkat çekicidir. (<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=1286869&title=ezani-turkceye-cevirmekten-umre-ziyaretinde-vazgecmis>, erişim: 21.06.2012) .

⁸⁷ James Reston'un yazdığı *The Warriors of God* adlı kitabın ismi Aykırı Yayınları'nın 2004 tarihli basımında Neşe Olcaytu çevirisiyle *Tanrı ve Allah için Savaşanlar* olarak tercüme edilmiştir. Ayrıca tercüme haklı çıkarmak ve başlıktaki muğlaklığı gidermek için olduğunu tahmin ettiğimiz orijinalinde olmayan 'Sultan Selahaddin, Kral Richard ve III. Haçlı Seferi' üst başlığı da esere eklenmiştir.

kavramını kullanıyorsa aşkınlığını her an hissettiği bir Gerçeklik'e ama *Tanrı* kavramını kullanıyorsa hayatı üzerinde belirleyiciliğini kaybetmiş seküler bir inancın Gerçeklik'ine inandığı varsayılmaktadır.

Ancak gelinen noktaya biraz daha dikkatli bakıldığında *Allah* ve *Tanrı* kavramları arasında verilen kavganın ayrıca felsefi bir okumaya muhtaç olduğunu görmek zor olmayacaktır. Wittgenstein'in bize verdiği ipucunun peşinden gidecek ve kavramların anlamını üzerine yapışmış bütün anlamlardan azade, parçası olduğu hayatın kendisinden yola çıkarak bir şeyler arayacak olursak göreceğiz ki, bugün kavgaya malzeme olduğu şekliyle *Allah* ve *Tanrı* kavramları yaşantılar düzeyinde iki farklı kavrama tekabül etmemektedir. Çünkü *Allah* ve *Tanrı* kavramını kullanan kimselere ait farklı iki hayat tarzından bahsetmek mümkün değildir. İsmet Özel'in bir şiirinde işaret ettiği gibi, her iki hayat tarzı birbirine fazlasıyla ulanmıştır:

*Tutun ve yüzleştirin hayatları
Biri kör batakların çırpınısında kutsal
Biri serkeş ama oldukça da haklı
Ölümler
Ölümlere ulanmakta ustadır
Hayatsa bir başka hayata karşı.*⁸⁸

Bugün ister *Tanrı* kavramını kullanalım ister *Allah*, üzülererek belirtmek gerekir ki, din, postmodern bir dünyanın Müslümanları olarak üzerimizdeki belirleyiciliğini çoktan yitirmiş durumdadır. Tıpkı *Tanrı* kavramını kullanan kimseler hakkında tereddütsüz kabul edildiği gibi, *Allah* kavramını tercih eden kimselerin de hayatına yön veren metafiziksel çerçeve tahrip olmuş, bunun yerini modern olanın biçimlendirdiği bir çerçeve almıştır. Bu durumda ortada tek bir yaşam tarzı olmasına rağmen bunun kavgasını veren iki grup insan vardır. Esas itibariyle farkında olmadığımız şey ise bugün varoluşsal anlamını yitirmiş bir kavganın, ne adına kavgasını verdiğimizdir.

Allah kavramını tercih eden kimselerin hayat tarzının, *Tanrı* kavramını tercih eden kimselerin hayat tarzına evrildiği bu durumu, *postmodern deist* bir tavır olarak nitelendirmek mümkündür. Zira bugün, *Allah* kavramını kullanmayı tercih etmekte dini bir tatmin bulan kimselerden beklenen teist tasavvurun insan hayatı üzerinde mutlak ve daimi nüfuz sahibi Mutlak Gerçeklik algısı yerine, varlığı inkâr edilemeyen ve fakat daimi tesir ve belirleyiciliğinden de bahsedemeyeceğimiz, mana bütünlüğünü yitirmiş sığ bir biçimsellikle sadece ibadet ederken hatırlanan bir Mutlak Gerçeklik algısı söz konusudur. Oysaki *Allah* kavramını kullanmakla mümini olduğumuzu bir nevi *ilan ettiğimiz* teist tasavvurun en temel

⁸⁸ Özel, 92.

özelliklerinden birisi ‘nasıl yaşamalıyız?’ sorusuna cevap olacak şekilde müminlerine bir ‘yaşam biçimi’ bir düşünce kodu sunmasıdır.⁸⁹ Eleştirimiz şüphesiz *Allah* kavramında ısrarcı ve hatta kavgacı olduğu halde bu tavrın haklı yansımaları bulamadığımız ve bu nedenle de postmodern deizm olarak nitelendirdiğimiz yaşam tarzıdır. Bu öyle bir yaşam tarzıdır ki ne inançlı olmaktan vazgeçilebilmiştir ne de modern olanın belirleyiciliğine karşı kayıtsız kalınabilmektedir. Elbette ki zamanın dışına çıkarak modern yaşam tarzına kayıtsız kalmak imkansızdır; ancak böyle bir durumda *Allah* kavramını tercih ettiği için kendisini farklı tanımlayan kimselerden beklenen, en azından bu söylemlerini haklı çıkaracak kadar söyledikleriyle yaptıkları arasında tutarlı olmalarıdır. Sözgelimi ahlak, bütün dinlerde olduğu gibi İslam’ın da en çok önemseydiği konulardan birisidir ve Malik b. Enes’in rivayetiyle, Hz. Muhammed’in *güzel ahlaki tamamlamak için* gönderiliş gayesi de bu vurguyu en iyi ifade etmektedir.⁹⁰ Yine bu temel üzere açıklanabilecek bir ayet-i kerimede namazın kişiyi kötülüklerden alıkoyacağı açıkça ifade edilmektedir.⁹¹ Ancak bugün hâlihazırdaki manzara ne ahlaki temel bir akide gibi önemseyeceğimizi ne de namazın bizi kötülüklerden alıkoyduğunu göstermektedir. İstisnalar bir tarafa, bugün ibadetlerimiz hayatı kuşatan bütüncül fonksiyonunu kaybetmiş sadece sayılı dakikalarımızı alan bir eyleme dönüşmüştür. Farkında olmadığımız şey, bir dine mensup olmanın şer’i olduğu kadar – ki bu da sorgulamaya açıktır– ahlaki ve estetik boyutlarda da bize bir bakış açısı, bir düşünce ufku kazandırması gerektiğidir. Bu haliyle büyüü bozulmuş, görüntüye indirgenmiş ve içsel zenginliği gittikçe fakirleşen dindarlığımız, bu enfüsi dönüşümü gerçekleştirilebilmenin çok uzağında, postmodern yaşantımızın yerel renklerinden biri haline gelmiştir. İsmet Özel, bu çelişkiyi, “*kaldırımlarda demokrat /otobüslerde dindar / geceyi / saatlerine bakarak anlıyorlar,*”⁹² mısralarıyla dile getirmektedir. Nihai itibarıyla bugün hayatımızdaki fark, kavram farkından daha fazlası değildir ve dini inancın belirleyiciliğine yönelik farklılığı *Allah* kavramını tercih eden kimselerin hayat tarzlarından okumak git gide zorlaşmaktadır.

⁸⁹ Cafer Sadık Yaran, *Dim Felsefesine Giriş*, İstanbul, Rağbet Yay., 2010, 13.

⁹⁰ “Kitabu hüsnü’l hulk”, *Kutübi Tis’a / Muwatta*, İstanbul, Çağrı Yay., 1981, c. 2, 8 no’lu hadis.

⁹¹ “Sana vahyedilen Kitabı güzel oku ve namaz kıl. Muhakkak sahih namaz edepsizlikten ve uygunsuzluktan alıkoyar. Muhakkak Allah’ı anmak en büyük iştir ve Allah her ne işlerseniz bilir.” Ankebut 29/45.

⁹² Özel, 80.

Kaynakça

- Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*, haz. Kemal Eraslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.
- Akın, Mehmet Emin, *Kandil Geceleri ve Bin Yıllık Yanılgı*, Medarik Yay., Ankara 2008.
- Armağan, Mustafa, *Türkçe Ezan ve Menderes / Bir Devrin Yazılmayan Gerçekleri*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- Ayer, Alfred J., *Language, Truth and Logic*, The Camelot Press, London 1958.
- Banarlı, Nihat Sami, *İman ve Yaşama Üslubu*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1986.
- Banarlı, Nihat Sami, *Nihat Sami Banarlı'nın Kaleminden Yahya Kemal Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1984.
- Beyatlı, Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1985.
- Beyatlı, Yahya Kemal, *Eski Şirin Rüzgariyle*, Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1984.
- Beydilli, Kemal, "Mahmud II", *DİA*, c. 27, 355.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Sadeleştiren: Ali Fikri Yavuz, Kılıç Kitabevi, Ankara 1996.
- Cündioğlu, Dücane, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005.
- Cündioğlu, Dücane, *Tarih ve Siyasete Dair*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005.
- Çantay, Hasan Basri, "Baltacıoğlu ve Kur'an", *Sebilürreşad*, 11, 259 (Aralık 1957), 130-131.
- Derrida, Jacques, "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, Ağustos 1999, S.10.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Kitapevi, İstanbul 1955.
- Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- Fikret, Tevfik, *Rübab-ı Şikeste*, Can Yay., İstanbul 1984.
- Gökbalp, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Toker Yay., İstanbul 1995.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2008.
- Gündüz, Turgay, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (7), 1998, s. 543-557.
- Hick, John, *İnançların Gökkuşuğu*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- <http://www.arabicbible.com/bible/ot/gen/1.htm>, erişim tarihi: 26.02. 2012.
- http://www.zaman.com.tr/haber_do?haberno=1286869&title=ezani-turkceye-cevirmekten-umre-ziyaretinde-vazgecmis, erişim tarihi: 21.06.2012.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergah Yay., İstanbul 2008.
- Kara, İsmail, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, Dergah Yay., İstanbul 2000.

- Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lügatü't-Türk*, c. I-III, çev. Besim Atalay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 2003.
- King, Robert H., *Tanrı'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayınları, İstanbul t.s.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998.
- Malik b. Enes, *Muwatta, Kutüb-i Tis'a*, c. 2, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- McLuhan, Marshall and Qentin Fiore, *The Medium Is the Message*, Random House, New York 1967.
- Meriç, Cemil, *Jurnal*, c. I, İletişim Yay., İstanbul 1995.
- Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay., İstanbul 2010.
- Mevlana Celaleddin, *Mesnevi*, c. I-VI, çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren: Abdül-baki Gölpinarlı, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Konya 2004.
- Özel, İsmet, *Erbain*, Şule Yay., İstanbul 2005.
- Pekolcay, Necla, "Mevlid", *DİA*, c. 29, Ankara 2004.
- Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Kitabiyat, Ankara 2004.
- Reston, James, *Tanrı ve Allah için Savaşlar*, çev. Neşe Olcaytu, Aykırı Yayınları, İstanbul 2004.
- Sağman, Ali Rıza, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar*, 1. Cilt, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1951.
- Sevim, Medine, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi," *DEM Dergi*, Yıl:1, S.: 2.
- Süleyman Çelebi, *Mevlid*, Hazırlayan: Necla Pekolcay, Dergah Yay., İstanbul 2005.
- Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- Tek, Abdurrezzak, 'Tekkeler Kapatılmadan Önce Nakşiliğin Bursa'daki Tarihi Süreci', *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, S.1, 2007, 213-217.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul 2007.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2005.
- www.cennetsa.com, erişim tarihi: 26.02.2012.
- Yaran, Cafer Sadık, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yay., Samsun 2000.
- Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yay., İstanbul 2010.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat, y.y. 1979.
- Yunus Emre, *Tam ve Tekmil Yunus Emre Divanı*, İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, İstanbul t.s.