



T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

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

**YIL / YEAR: 6 SAYI / NUMBER: 11
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 2008**

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlähiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd.Doç.Dr.Halil APAYDIN - Yrd.Doç.Dr.Nuri KAHVECİ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)

Doç.Dr. M.Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK

Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU

Yrd.Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ

Sayfa Düzeni

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlähiyat Fakültesi, Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2010

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. M. Kemal ATİK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Tevhit AYENGİN
Çanakkale 18 Mart Ü. İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Nurullah ALTAŞ
Atatürk Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Doç.Dr. İsrail BALCI
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Zekeriya PAK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Nuri KAHVECİ
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

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

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

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

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolaydır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VII
Türkiye-AB İlişkileri Ve Din	1
Eleştirel Bir Yaklaşım	1
Hüsnü Ezber BODUR	1
Tarih Felsefesinde 'Tarihin Yasaları' Üzerine	31
Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ	31
Doğal Teoloji Ve Teistik Argümanların Gücü	45
Yrd.Doç.Dr.Kemal BATAK	45
Meşruiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi	77
Dr. Halis DEMİR	77
Reisu'l-Kurra Mehmet Rüştü Aşıkkutlu'nun Kur'an	121
Öğretimine Katkıları Ve Dini Görüşleri.....	121
Öğr.Gör. Mehmet GÜNAYDIN	121
Bektaşî İlmihali	155
Yay. Haz.: Prof.Dr. M. Kemal ATİK.....	155
İslam Ve Din Bilimleri	179
Jacques WAARDENBURG	179
Çev.: Dr. Ramazan ADIBELLİ	179
Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmesi	191
Ayşe KESEN KURÇAK	191

Türkiye-AB İlişkileri Ve Din

Eleştirel Bir Yaklaşım

Hüsnü Ezber BODUR *

Özet

Avrupa Birliği'nin doğuya doğru genişleme projesi kapsamında ve çeşitli faktörlerin etkisiyle Türkiye'ye 1999 yılında aday ülke statüsü verilmiştir. Bu yıldan beri, Türkiye AB üyeliği yolunda önemli adımlar atmış ve AB ile ilişkiler Türk siyasetinde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu makalede, Müslüman çoğunluklu bir ülkenin AB'ye girmesinde İslamiyet bir engel midir? Ya da halkın çoğunun Müslüman olduğu bir ülke ile Hristiyanlığın kimlik oluşumunda önemli bir kaynak olduğu AB arasındaki müzakerelerin seyrini din, olumsuz yönde mi etkileyecek sorusu cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Aslında bu yazıda, Türkiye-AB ilişkilerinde sorun oluşturabilecek çok çeşitli alanlardan biri olan bu boyutla ilgili yüzleri açıklamada yardımcı olacak bazı unsurlara din sosyolojisi çerçevesinde işaret edilecektir. Dinin hala bireylerin tutum ve davranışları üzerinde etkili olduğu bir süreçte sekülerleşmenin, dini kurumu ve dindarlığı yok etme yerine dönüştürdüğü, hatta bireysel dindarlık ve ruhsallıkta bir artışa neden olduğu söylenebilir. Geleneksel ve köktenci bir çerçeveye hapsedilmiş İslami anlayışın ya da ötekileştiren ve partikülaristik bir yaklaşımı zımnen benimsemiş gözükürken Avrupa Hristiyan kimliğinin Türkiye-AB ilişkilerinin seyrinde etkili olabileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Avrupa Birliği,

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

2 ▪ Türkiye-AB İlişkileri ve Din

Sekülerleşme, Çok-kültürlülük, AB kimliği, Fenomenolojik Yaklaşım, Avro İslam, Avro Türkler, Sivil Toplum Örgütü.

Turkey and EU Relations and Religion A Critical Approach

Abstract

Turkey has been accepted as a candidate member in the context of enlargement project of EU and in respect of a varies factors towards eastern periphery. Since the acceptance of Turkey as a candidate member in 1991, the relations with the EU have occupied a central place within Turkish politics. In this paper, I will try to answer the following questions. In fact, whether the religion will be an obstacle to the Muslim majority Turkey's accession to EU. On the other hand is there any role of religion on the deterioration of negotiation process between Turkey and EU in which Christianity is a major contributor to the Europe's identity formation. In fact in this paper, the various aspects related discussions on the above-mentioned questions will be pointed out from the perspective of the sociology of religion. Today, religion has been influential on the individual attitude and behaviors. The process of secularization has been transformed religious institutions in place of erasing them, even it is said that it can give rise to an increase within individual religiosity and spirituality. In this respect, an Islamic understanding which is contained in the traditional and radical frameworks and the European identity based on Christian tradition in the sense of otherness and particularistic approach will change and affect the way of Turkey and EU relations.

Keywords: *Turkey, European Union, Secularization, Multiculturalism, EU Identity, Phenomological Approach, Euro-Islam, Euro-Turks, Civil Society Organization.*

Atatürk'ün öncülüğünde kurulan Türkiye Cumhuriyeti, modernleşme yolunda hayati birçok reform gerçekleştirerek laiklik temelinde çağdaş toplumlar arasında yerini almıştır. Bu süreçte Türk toplumu demokrasi, hukukun üstünlüğü ve insan hakları gibi evrensel değerlere dayalı bir toplum tipine referansla Batı dünyası ile entegrasyon yolları aramıştır. Ancak AB ile tam üyelik girişimlerinin önemli tarihsel dönemeci olarak Batı'nın doğuya doğru genişleme projesi kapsamında Türkiye'nin Lüksemburg Zirvesi'nde 1997'deki başvuru talepleri sanki terslenerek reddedilmiş ve bu durum toplumda hayal kırıklıkları yaratmıştır. Daha sonra çeşitli faktörlerin etkisiyle 1999 sonlarında Helsinki Toplantısı'nda Türkiye'ye aday ülke statüsü verilmiştir. Bu tarihten günümüze kadar Türkiye'nin AB'ye tam üyeliği konusundaki müzakerelerin ağır aksak, sanki kerhen yürütüldüğü şeklinde bir kanaatin de Türk kamuoyunda yer etmeye başladığı anlaşılmaktadır.¹

Bu yazıda, AB'nin, Müslüman çoğunluklu bir ülke olan Türkiye'nin tam üyelik başvurusu karşısındaki tutumu ile ilgili olarak; AB'nin Hristiyan değerleri ve mirası üzerinde temellendirilişinin rol oynayıp oynamadığı hususu, bu konu hakkında son yıllarda yapılan çalışmalar çerçevesinde tartışılacaktır. Bu konu, Yahudi-Hristiyan geleneğinin ürettiği norm ve değerler temelinde inşa edilen ve bir dizi birbiriyle ilişkili siyasal projelerle oluşturulan sosyo-politik düzenin dönüştürülmesi ve yeniden inşası olarak bir siya-

¹ Bkz., Yükleyen, "Compatibility of 'Islam' and 'Europe': Turkey's EU Accession", *Insight Turkey*, vol: XI, no: 1, 2009, ss, 115-131.

4 ▪ Türkiye-AB İlişkileri ve Din

sal otorite formu haline getirilen sekülerlik bağlamında ele alınacaktır.²

Türkiye ile AB arasında 4 Ocak 2005 tarihinde tam üyelik başvurusu çerçevesinde çeşitli fasılların müzakere edilmeye başlanacağı taahhüdüne rağmen, bu sürecin çok uzun olacağı ve tüm AB üyesi ülkelerin konsensüsü ile bu sürece hazır olması durumunda Türkiye'nin üyeliğinin ancak tamamlanabileceği, yani üyelik ihtimalinin çok uzak olduğu her fırsatta dile getirilmektedir. Aslında AB'ye girmenin şartı olarak 1993'te Danimarka'da yapılan AB zirvesinde kabul edilen "Kopenhag Kriterleri"nin Türkiye tarafından yerine getirilmesi gereği vurgulanmıştır. Buna göre, bireysel ve liberal özgürlüklerin genişlemesi, kültürel kimliklere ve inançlara devlet müdahalesinin azalması, istikrarlı bir demokratik yapının kurulması, insan haklarının gözetilmesi, hukukun üstünlüğünün benimsenmesi, azınlık haklarının korunması, piyasa ekonomisinin gereklerinin yerine getirilmesi, AB hukuku çerçevesinde oluşturulan politikalara, standartlara ve ortak kurallara uyma şartları ileri sürülmüştür.³

Türk kamuoyunun büyük çoğunluğu AB'ye üyelik konusunu desteklerken, AB'ye üye ülkeler arasında Türkiye'nin üyeliğine karşı olan bir kamuoyunun var olduğunu belirtmek isterim. Batı'da Türkiye'nin üyeliğine karşı çıkanların temel argümanları ekonomik ve siyasal meseleler üzerinde odaklanmış gibi görünse de esas konunun kimi zaman açıkça, kimi zaman da üstü kapalı olarak dini-kültürel alana hasredildiği anlaşılmaktadır. Bu süreç ilk önce ekonomik birlik olarak ortaya çıkan ancak 1991'de Avrupalı

² Çınar, A., *Modernity, Islam and Secularism in Turkey*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2005, s. 9.

³ Duran, B., "Islamist Redefinitions(s) of European and Islamic Identities in Turkey", ed. Uğur, M.- Canefe, N., *Turkey and European Integration*, Routledge, London, 2004, s. 132-133

liderlerin Maastricht'te toplanarak bunun kültürel değerler temelinde "Avrupa Birliği"ne dönüştürülmesinde açıkça izlenebilir.⁴

Türkiye-AB İlişkileri ve Yahudi-Hristiyan Geleneği

Türkiye'nin, AB'nin genişleme projesi kapsamında, üyelik başvurusundan sonra Batı kamuoyunda İslam konusunda tartışmaların alevlendiği gözlemlenmiştir. Müslüman çoğunluklu bir ülke olarak Türkiye'nin AB'ye adaylığı konusunda gerek muhafazakâr sağ siyasi çevrelerden ve gerekse sol kesimden ciddi eleştirilerin din ve kültür ekseninde devam ettiği görülmektedir. AB'nin kimliği konusundaki tartışmalar, Türkiye'nin üyeliği söz konusu olduğunda, kültürel ve dini argümanları devreye sokarak farklı bir mecrada yürütülmektedir. Aslında üzerinde bir konsensüs sağlanamamış olan AB kimliğinin tanımlanmasında başta Fransa ve Almanya olmak üzere diğer bazı üye ülkelerin de katılımı ile kültürel boyuta vurgu yapan indirgemeci yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir.⁵ Fransa'nın eski Cumhurbaşkanı Valery Giscard d'Estaing, 2002 yılında verdiği bir demeçte, Türkiye'nin başkentinin Avrupa'da olmaması nedeniyle bir Avrupa ülkesi sayılamayacağını altını çizip, farklı kültür ve hayat tarzına sahip bir ülkenin Birliğe dâhil edilmesinin AB'nin sonu olacağı⁶ anlamına geleceğini belirterek; Batı'da, önde gelen politikacılar nezdinde de Türkiye'nin üyeliğine karşı dini kültürel temelli ön yargıların boyutlarını gözler önüne sermektedir.

⁴ bkz. Özyürek, E., "The Light of the Alevi Fire Was Lit in Germany and Then Spread to Turkey": A Transnational Debate on the Boundaries of Islam", *Turkish Studies*, Vol. 10, no: 2, 2009, ss. 233-253.

⁵ Küçükcan, T. – Güngör, V., "Image of Turkey and Perception of European Identity among Euro-Turks in Holland", *Turks in Europe*, Ed: Talip Küçükcan – Veysi Güngör, Türk Evi Research Center, Amsterdam, 2009, s. 456.

⁶ Göle, N., *İç İçte Girişler: İslam ve Avrupa*, çev.: Bektay, A., Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 168.

6 ▪ Türkiye-AB İlişkileri ve Din

Uzun bir geçmişe sahip olan Avrupa kültürünün Hristiyanlık temelinde geliştiği yönünde “indirgemeci” ve “özcü” bir anlayışın giderek taraftar kazandığı anlaşılmaktadır. Böylece demokrasinin, insan haklarının ve hukukun üstünlüğü prensiplerinin gelişmesine yol açan Rönesans ve Aydınlanma Dönemi gibi süreçlerin Yahudi-Hristiyan geleneği ve mirası ile çok sıkı ilişkili olduğu meselesi üzerinde durulmuştur. Öte yandan sol çevreler de İslam’ın, Müslümanlara dine ve geleneğe sıkı bir bağlılığı teşvik eden bir zemine sahip olduğu iddiasıyla, Müslümanların seküler değerlere uymalarının çok zor olacağı belirterek liberal muhafazakârlarla aynı noktada buluşmuşlardır.⁷

Batılıların Türkiye ile ilgili korkuları arasında, AB’ye giren Türkiye’nin, farklı bir kültürel kimliğe sahip olarak, Batı’nın Hristiyan mirasına zarar vereceği şeklinde ön yargılar da yatmaktadır. Bu yüzden İslam’ın Batı kültür ve değerleriyle uyuşup uyuşmamasından ziyade Batılı değerlerin İslam’a nasıl uydurulacağı şeklindeki kaygının bu süreçte önemli rol oynadığının altı çizilmektedir. Gazeteci Diane Wolff, Türkiye’nin AB’ye girişine karşı çıkışını, Müslümanların Batı’yla entegrasyonu istememelerini ancak Batı’ya hâkim olma arzularına⁸, dayandırarak bu ön yargıyı açıkça dile getirmektedir. Böylece Türk toplumunun yeni ve bütünleşmiş bir Avrupa’yla entegre olmasının imkânsızlığından söz edilmektedir. Bu konuda Olivier Roy, Türkiye’nin AB’nin demokratikleşme taleplerini karşılama bile Türk toplumunun “Avrupalı” olmaması yani sekülerizme yol açan Hristiyan değer ve mirasını paylaşmamasından dolayı üye-

⁷ Özyürek, E., “The Light of the Alevi Fire was Lit in Germany and Then Spread to Turkey”: A Transnational Debate on the Boundaries of Islam”, s. 234

⁸ Hurd, E. S.,” Negotiating Europe: The Politics of Religion and the Prospects for Turkish Accession”, Review of International Studies (2006), 32, s.407.

liğe kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Başka bir ifade ile Türkiye'nin birliğe üyeliğinin kültürel değerler ve farklılıklar temelinde reddedilebileceği tezi Batı kamuoyunda siyasi liderler, akademisyenler ve medya tarafından yoğun bir şekilde işlenmektedir. O halde Türkiye'nin AB üyeliğine din ve kültür ekseninde karşı çıkışın temelinde Edward Said'in deyimiyle⁹, Hristiyan Batı'nın kendi dışındakileri yani İslam dünyasını öteki olarak dışlayıcılığı anlamında ontolojik ve epistemolojik anlayışın oluşturduğu önyargılar yattığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi modern din sosyologlarından Bruce da, Weber gibi klasik sosyologların izinden giderek, büyük dünya dinlerinin siyasal sonuçlarında gözlenen önemli farklılıkları Hristiyanlık lehinde ortaya koymakta ve Hristiyan geleneğinin liberal ve seküler demokrasilerin formasyonuna katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Avrupa kimliğini tanımlamada muhafazakâr politikacılar, Avrupa'nın Hristiyanlığına ve bununla ilişkili olarak partiküleristik anlayışına vurgu yaparak demokrasi, sekülerizm ve insan hakları gibi değerlerin oluşumu ve gelişimini dini-kültürel mirasla ilişkilendirmeğe çalışırlar.¹⁰ The Guardian gazetesi yazarlarından David Cronin; Sarkozy ve Merkel'in Türkiye'nin AB üyeliğine karşı çıkışlarının temelinde, bu liderlerin Avrupa'yı bir Hristiyan Kulübü olarak görmelerinin yattığını ileri sürmektedir.¹¹ Bu anlayış doğrultusunda, Avrupa ve Avrupalı olma tanımlamalarının dini, kültürel, etnik ve coğrafi temelde belirlendiği, dolay-

⁹ Bkz., Otterbeck, J., "The Depiction of Islam in Sweeden", The Muslim World, vol: 92, Spring 2002, s. 144

¹⁰ Kaya, A., "Euro-Turks and the European Union: Migration, Islam and the Reign of Fear", Turks in Europe, Culture, Identity, Integration, (ed) Küçükcan, T.- Güngör, V., Türkevi Researh Center, Amsterdam, 2009, s.390.

¹¹ CronIn, "AB'nin Türkiye önyargısı",Radikal, 07-01-2010.

8 ▪ Türkiye-AB İlişkileri ve Din

sıyla, değiştirilemez karakterde olduğu görülmektedir.

Türkiye'nin, Avrupa'ya özgü sekülerizm formlarını ve demokrasiyi benimsemesinin, Batı'nın ortak dini-kültürel temelini paylaşmamasından dolayı mümkün olamayacağı şeklinde ki bir kanaatin, hem politik karar verme mercisinde olan siyasi aktörlerin, hem de kamuoyunun arasında yaygın olduğunu belirtmek isterim. Yani, Batılı devlet ve toplumların çoğu, İslam'ı monolitik ve homojen bir blok olarak değerlendirerek Türkiye'nin bu birliğe girmesine, dini-kültürel kimliğinden dolayı, karşı çıkmaktadır. Bu hususu Avrupa'yı oluşturan unsurları değişmez olarak gören ancak tezinde çelişkiler barındıran Samuel Huntington'un görüşleri doğrultusunda analiz edebiliriz.

Huntington özetle AB'yi, Avrupa kültürünü ve Batı Hıristiyanlığını paylaşan milletlerin birliği olarak görmektedir. Avrupalı ve Müslüman kimliklerini birbirini dışlayıcı ve sabit olarak gören Huntington'un bu özcü, köktenci ve holistik yaklaşımını ünlü Türk tarihçisi Halil İnalçık eleştirmektedir. İnalçık, AB'yi ortak tarihi tecrübeleri paylaşan ve ortak coğrafi bölgede yaşayan toplumların oluşturduğunu iddia eden Huntington'un bir yandan medeniyetlerin değişmez dogmalara dayandığını ileri sürüp bir yandan da Avrupa toplumlarının tarihi süreç içerisinde oluştuğunu ifade ederek, dinamik yöne vurgu yapmasının tutarsızlığını ortaya koymaktadır.¹²

Türkiye'nin Avrupalı olmadığı iddiasıyla kültürel kimliği etrafında oluşturulan korkuların Batı kamuoyunda bir taban oluşturduğunu ifade etmiştik. Bu konuda The Economist okuyucularından birisinin editöre yazdığı bir mektupta Türkiye'nin Avrupa'ya ait olmadığı vurgulanarak Türkiye karşıtlığının Batı kamuoyundaki yankıları görül-

¹² İnalçık, H., "Kültür Etkileşimi, Küreselleşme" Doğu-Batı, yıl:5, sayı:18, 2002, s. 118.

mektedir.¹³ Aslında Türkiye’de de Batı karşıtı politikaların siyasal İslamcı anlayışın öncülerinden olan Erbakan’ın geliştirdiği “*adil düzen*” fikrinde görmek mümkündür. Türklerin Avrupalı olmadığını, dolayısıyla Avrupa topluluğunun bir parçası olamayacağını belirten Erbakan, tüm çabaların İslam Birliği’nin kurulması yönünde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Yine Erbakan’ın fikirleri doğrultusunda oluşan Milli Görüş geleneği; insanlık tarihini, birisi gücü temsil eden Batı medeniyeti diğeri de hakkı temsil eden İslam medeniyeti olmak üzere, iki medeniyet arasındaki mücadeleden alanı olarak görür. Burada siyasal İslamcı medeniyet söylemi ile Huntington’un *Medeniyetler Çatışması* tezi arasında ‘köktencilik’ ve ‘özgürlük’ bakımından ortaklık görülmektedir.¹⁴

Huntington, Batı’da daha çok ekonomik temelli olarak Müslüman çoğunluklu ülkelerden gelen işgücünün İslami geleneği görünür kılması bu insanların düşünce ve uygulamaları nezdinde İslam’ı problemlili hale getirdiği görüşünü savunmuştur. Böylece AB ülkelerinin gelecekte gereksinim duyacağı işgücü açığını bu kaynaklardan karşılaması durumunda, problemlili olan Müslüman göçmenlerin Avrupa’ya girişlerinin, oluşturulacak sanal duvarlar yoluyla kapalı topluluklar biçiminde kontrol edilmelerini önermektedir.¹⁵ Huntington’un, AB’ye ve Avrupa kimliğine karşı en büyük tehdidin bu birliğe Türkiye’nin girişiyle gerçekleşeceği kehanetinde bulunarak Avrupa kamuoyunda Türkiye aleyhtarlığının artması yönündeki çabalara ve geleneksel önyargılara bilimsel ve akademik söylemler örtüsü altında katkı sağlamaktan başka bir işe yaramayacağını belirtmek

¹³ Hurd, “Negotiating Europe”, s. 406.

¹⁴ Duran, “Islamist Redefinitions(s) of European and Islamic Identities in Turkey”, s. 127.

¹⁵ Yükleyen, Compatibility of ‘İslam’ And ‘Europe’, s.117-118.

isterim. Avrupa'da medyanın, akademik ve siyasi çevrelerin, Türkiye karşılığı bir söylem geliştirmelerinin altında Birliğin Hristiyan kimliğini muhafaza etmesi gereği üzerindeki zımni antlaşma oluşturmaktadır.¹⁶ Böylece AB ülke ve toplumlarının çok kültürlülüğe ve çeşitliliğe önem verdikleri şeklindeki söylemlerinin bir retorikten öteye gitmediği anlaşılmaktadır.

Sekülerleşme, Batı ve Din

Aslında dinle seküler dünya arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik çabalar bağlamında din sosyolojisi, klasik sosyologların görüşleri doğrultusunda sanayileşme sürecinin sekülerleşmeye yol açacağı tezi üzerinde neredeyse bir konsensüsün varlığından söz etmektedir. Ancak 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başından itibaren dünya ölçeğinde gözlenen dini canlanma çerçevesinde, din eksenli yeni tartışmaların da doğuşuna şahit olunmuştur. Din kurumunun modernleşme süreciyle birlikte zayıflayacağı ya da giderek gözden kaybolacağı şeklindeki sekülerleşme teorisinin bu öngörüsüne karşın, dinin modern toplumlarda bile kolektif aksiyon, sosyal birlik ve siyasal mobilizasyon için güç kaynağı olabileceği tezini benimseyen sosyal bilimciler belli bir yekûn teşkil etmeye başlamışlardır.

Bilhassa 1980'li yılların başında dinin kamusal alanda yeniden güç kazanmaya başladığını ileri süren din sosyologları bu konuyla ilgili olarak daha çok dinle siyasal alan arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmışlardır. Buna göre devlete bağlı din anlayışı veya devletle ana dini gelenek ya da dini organizasyonlar arasındaki etkileşimlerin Batı dünyasında kilise-devlet ilişkileri çerçevesinde tartışıldığı görülmektedir. Burada kilise kavramıyla Hristiyan dini geleneğinde kurumlaşan dini organizasyon tipini ve devlet

¹⁶ Göle, İç İçe Girişler, s. 167.

sözcüğü ile de reformasyon sonrası Avrupa tarihinde kökleşen ulus-devlet modelini kastediyoruz. Burada modern dünyada birkaç kilise-devlet ilişkisinden söz edilebileceğini akılda tutarak, devletin resmi dini konusunu kısaca Steve Bruce'nin¹⁷ görüşleri doğrultusunda analiz edebiliriz.

Bruce, din ve siyaset arasındaki ilişkiyi bahis konusu olan dini geleneğe göre farklılık arz edeceğini göstermeye çalışmaktadır. Buna göre dinin siyasal sonuçları ile ilgili önemli olan birkaç faktörü belirleyerek, çeşitli dini gelenekler arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Bruce'a göre Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi monoteistik dinler Hinduizm ve Budizm gibi politeist dinlere göre daha katı ve tavizsizdir. Öte yandan Bruce'ın ileri sürdüğü bir başka faktöre göre dinler ulaştıkları etki alanları bakımından da farklılık göstermektedir. Buna göre Bruce, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerin evrenselci karakteristikleri kolayca emperyal arzulara dönüşebileceği kanaatindedir. Burada Bruce, Hristiyanlıkla İslamı karşıt kutuplar olarak takdim etme biçimindeki şarkiyatçı algı çerçevesinde Hristiyanlığın ulus devlete bağlı vatandaşlık anlayışını teşvik ettiğini oysa Müslüman ülkelerde bu türden bağlılıkların son derece zayıf olduğunu iddia etmektedir.

Bruce'ın ileri sürdüğü faktörlerden bir diğeri de din – devlet ilişkisiyle ilgilidir. Bruce analizlerinde İslam ve devlet arasındaki ilişkinin Hristiyanlıktakine göre daha sıkı ve iç içe olduğundan söz etmektedir. Yani Hristiyanlık, İslamiyet'in tersine dini alanı seküler alandan ayrı olarak görmektedir. Yine Bruce, birçok geleneksel dinin liberal demokrasiyle uyuşmamasından söz etmektedir. Modern ve sanayileşmiş toplumları bünyesinde barındıran Batı'nın en temel

¹⁷ Inger, F., Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives, Ashgate Publishing, Oxon, GBR, 2006, s.98-99.

12 ▪ Türkiye-AB İlişkileri ve Din

özelliğinin seküler olmasını Bruce, Protestan reformasyonu ile ilişkilendirmektedir. Çünkü Protestan reformasyonunun kapitalizmin doğuşunda önemli rol oynaması, bireyciliği ve eşitlikçiliği teşvik etmesi, dolayısıyla liberal demokrasinin doğmasında hayati bir unsur olduğunu ve dini farklılık bağlamını meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Avrupa Birliği'nin yeni başkanı Herman Van Rompuy, 2004 yılında Belçika Parlamentosu'nda yaptığı bir konuşmada, Batılı evrensel değerlerin Hıristiyanlıktan türetildiğini iddia ederek Türkiye gibi Müslüman çoğunluklu bir ülkenin Birliğe girmesiyle AB'nin dağılacığından söz etmektedir.¹⁸

David Martin, Avrupa Hıristiyanlığının özellikle Batı sekülerizmine uyum sağlayabilecek nitelikte olduğunu ve inancın seküler yönde mutasyonunda Hıristiyan geleneğinin bizzat önderlik ettiğini söylemektedir.¹⁹ Sekülerleşmenin Batılı Yahudi-Hıristiyan geleneğinin üzerinde biçimlendiği anlaşılmaktadır. Bu dinsel mirasın Batılı sanayileşmiş toplumların temel karakteristiği olarak belirtilen ve belirlenen seküler toplum tipinin buradan da Batı Medeniyetinin moral temelini oluşturmasında önemli bir unsur olduğu ifade edilmektedir. Bu ve benzeri söylemlerle dinin siyasetten ayrılması ve sekülerliğin ayrılmaz parçası olan seküler demokrasinin Batı'ya özgü bir başarı olduğu vurgulanmakta ve bunun Batı'yı, Batılı olmayan rakiplerinden üstün kıldığı anlamına geldiği hususunun da yaygın bir kanaat haline getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.²⁰

¹⁸ Cronin, D., "AB'nin Türkiye önyargısının ırkçılıktan farkı yok", 07-01-2010.

¹⁹ Bkz. Martin, D., "Integration and Fragmentation: Patterns of Religion in Europe", Religion in the New Europe, ed. Michalski, K., Central European University Press, New York, 2006, ss. 64-84.

²⁰ Hurd, E. S., "Negotiating Europe: The Politics of Religion and the prospects of Turkish accession", Review of International Studies, vol: 32, 2006, 409

Sekülerleşmeyi Batılı dini geleneğin gerçekleşmesi olarak ortaya çıkmış bir süreç olarak değerlendiren Elizabeth Hurd, Hristiyan dini değerleriyle modern seküler siyasetin belli tarzlarda birbirini güçlendirerek birleşmesinden meydana gelen siyasal otoritenin bir biçimi olarak görmektedir.²¹ Buna göre sekülerleşme süreci, belli kültürel kimlikle Batı medeniyetinin tarihsel geçmişiyle ve coğrafi yerleşimiyle sınırlandırılarak sekülerliğin şartı olarak tanımlanmış, dışlayıcı bir yaklaşım biçimi olmaktadır. Burada, AB kimliğinin oluşmasında ve sosyal birliğin tesisinde dinin önemi yeniden ortaya çıkmaktadır.²² Türkiye'nin AB'ye üyeliği söz konusu olduğunda Hristiyan sekülerizminin temellendirdiği demokrasinin kültürel sınırları, Türkiye'nin üyeliği tartışmalarında önemli olmaktadır.

Birçok Batılı düşünür, Hristiyanlık mirasının AB'ye üye ülkelerin ulusal kimlikleri üzerinde, tezahürleri ülkeden ülkeye farklılık gösterse de güçlü bir rol oynamaya devam ettiğine inanmaktadırlar. Bu çerçevede üretilen 'seküler tarafsızlık' tezi, din ve kimlik arasındaki ilişkiyi belirlemesi hasebiyle AB ülkelerine uygulanabilir nitelikte olduğu kabul görmektedir.²³ Böylece Hristiyanlığın Avrupa sekülerliğini ürettiğini ileri sürenler, Müslümanları ve özelleştirilmiş İslamı seküler mutasyona yol açamayacağı yargısıyla Hristiyan Avrupa'ya meydan okuyucu bir biçimde konumlandırmaktadırlar. Türkiye'nin aday ülke olarak kabul edilmesi bir anlamda çatışmacı din teorisi bağlamında Hristiyan değerlerin ve mirasının Avrupa kimliğinin

²¹ Hurd, "Negotiating Europe", s. 409.

²² Hervieu-Leger, D. , "The Role of Religion in Establishing Social Cohesion", Religion in the New Europe, ed. Michalski, K., Central European University Press, 2006, s. 51.

²³ Fokas, E. , "Islam in the framework of Turkey-EU relations: situations in flux and moving targets", Global Change, Peace and Security, Vol.20, Issue 1, 2008, s.96.

önemli oluşturucusu olarak kendi içerisinde de bir entegrasyon işlevi gördüğü anlaşılmaktadır.

Berger'in deyiimiyle *inanç denizinde inançsız bir ada* nitelenmesine karşın Batı dünyası bugün yeni dindarlıkların doğup gelişmesine de tanıklık ediyor.²⁴ Sekülerliğin bireysel, toplumsal ve kurumsal düzeyde etkileri bağlamında geleneksel dindarlığın bireysel düzeydeki en önemli göstergesi olarak kilise üyeliği ve kiliseye devam edip dini pratikleri yerine getirmede önemli düşüşlerin görüldüğünden söz edilmektedir.²⁵AB'ye üye ülke ve toplumlar , dini pratikleri yerine getirme bakımından aralarında büyük farklılıklar olmasına rağmen kurumsal dindarlık düzeylerinde önemli düşüşleri tecrübe etmektedirler. Yine de dini pratiklerde bir azalmanın görülmesi ve dinin daha çok bireyselleşme yönünde gelişme göstermesi geleneksel dini anlayışların bu toplumlarda etkisini tamamen kaybettiği anlamına gelmemektedir. Dini kurumlar geleneksel birçok fonksiyonunu ve gücünü kaybetmiş olsa da sembolik yapıları biçimlendirmesinden dolayı lokal kültürler üzerinde hala etkisini sürdürmektedir.²⁶

Geleneksel dindarıktan ayrı, diğer dindarlık formlarının mistisizmin ve ruhsallık biçimlerinin geleneksel dindarıktaki azalmayı telafi edecek önemli dini trendler olduğu yönünde bazı din sosyologları hem fikirdir. Şüphesiz geleneksel dindarlık düzeyindeki azalma anlamındaki sekülerlikle ilgili analizlerinin dinin organizasyonel boyutunun ya da din-devlet ilişkileri yanında, bireysel dindarlık formlarına doğru bir kayışın olduğundan bahsetmek müm-

²⁴ Knoblauch, H., "Spirituality and Popular Religion in Europe", *Social Compass*, 55 (2), 2008, s. 141.

²⁵ Bkz.XXIX. Uluslar arası Din Sosyolojisi Derneği'nin Leibzig'te düzenlediği konferansta sunulan bazı bildiriler, *Social Compass*, Vol: 55 (2), 2008.

²⁶ Hervieu-Leger, "The Role of Religion in Establishing Social Cohesion", 51.

kündür. Dindarlığın bu yeni formlarının ya da alternatif yeni dinlerin geleneksel dinlerin kaybını telafi edebilecek düzeyde de olmadığını belirtmekte yarar vardır.

Fenomenolojik din perspektifinden analiz edebileceğimiz bu yeni ruhsallık biçimleri, sübjektif bir tecrübe olmaları, bireyselliğe vurgu yapmaları ve daha zayıf organizasyon yapısıyla yamalı bohçayı andıran senkretik karakterli oluşumlar olarak görebiliriz. O halde bu yeni alternatif dindarlık ya da ruhsallık nosyonu daha az geleneksellik vurgusu ve daha çok bireyselliği öne çıkaran yapısıyla, kendisine Batı toplumlarında yer bulabilmektedir. Bu dindarlık biçimi, geleneksel sembol ve anlam kaynaklarını önünde bulan bireyler için öznel dindarlıklarının oluşumunda önemli olmaktadır. Öte yandan Hristiyanlık varlığını, paylaşılmış mazinin belleklerde yer eden ortak hatırası yoluyla bireyleri toplumlara bağlayarak bir başka bakımdan etkinliğini sürdürmektedir.

Avrupa'da sekülerleşme biçiminin bir ifadesi olarak dini bireyselleşme yönündeki eğilimi vasıflandırmak üzere İngiliz sosyoloğu Grace Davie bağlı olmadan inanma formülünü geliştirmiştir. Buna karşılık batılı toplumların dine karşı tutumlarını belirtmek üzere bu ifade "inanmadan bağlı olma" biçiminde yeniden düzenlenmiştir. Burada geleneksel dini sembollerin ve anlam kümelerinin toplum ve bireyler üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Nitekim kiliseye hiç gitmediği halde hatta inançsız olduğunu belirten birçok batılının kilise vergisi ödemeye devam etmesi, dini sembollerin varlığını sürdürmesinden hoşnut olduğu gerekçesiyle izah edilmektedir.²⁷

Batı dünyası bir anlamda bu yeni ruhsallık formlarının doğmasından memnun gözükmemekte, hatta bu tür ge-

²⁷ Bkz: Hervieu-Leger, "The Role of Religion", 47-50.

lişmeleri, takip ettiği din politikası çerçevesinde din projesinin bir parçası olarak sahiplenir gözükmektedir. Bu çerçevede türdeş gibi gözükken ancak bir yandan geleneksel dinlerdeki parçalanmışlığı, bir yandan da alternatif yeni dinlerlik formları çerçevesinde bir dini çeşitliliği bünyesinde barındıran bir oluşum olarak Batı'nın göçmen topluluklara uyguladığı din projesinin bir parçası olarak görmek mümkündür.

AB Ülkelerine Türk İşgücü Göçü, Avro Türkler ve İslam

Türkler, Batı Avrupa ülkelerine 1950'lerin sonu ile 60'ların başında bilhassa ekonomik nedenlerden dolayı gelmeye başladılar. Türkiye ile Almanya arasında 1961 yılında imzalanan bir anlaşma çerçevesinde, Türklerin işçi olarak göçleri ilk önce Almanya'ya olmuştur. 1973 yılında yaşanan petrol krizinin ekonomik yapı üzerindeki olumsuz etkilerinden dolayı bu yıldan sonra fazla işçinin istihdam edilmesine gerek duyulmayarak göç süreci yavaşlamış ancak evlilikler ve doğum yoluyla Başta Almanya olmak üzere diğer Batı ülkelerinde belli bir büyüklüğe ulaşmıştır.²⁸ Daha sonra Fransa, Hollanda, Belçika, İsveç ve İngiltere gibi bugün AB üyesi olan ülkelerin çoğu, Türkleri istihdam etmişlerdir. Bugün itibariyle başta Almanya olmak üzere çeşitli AB ülkelerinde yaşayan Türklerin sayısı 4,5 milyonu aşmıştır. Türklerin yaklaşık 3 milyonu Almanya'da yaşamakta ve bu ülkenin Müslüman nüfusunun %80'ini oluşturmaktadır. Buna karşılık sayıları 400 bine ulaşan bir Türk nüfusunun da Hollanda'da yaşadığı bilinmektedir.²⁹

²⁸ Adıgüzel, Y., "Turkish Organizations in Germany and Their Views on the European Union", *Turks in Europe, Culture-Identity, Integration*, Ed: Küçükcan, T - Güngör, V., Türk Evi Research Center, Amsterdam, 2009, s. 459

²⁹ Küçükcan, T- Güngör, V., "Image of Turkey and Reception European Identity among Euro-Turks in Holland", 436-437.

Müslüman çoğunluklu ülkelerden gelenlerle Türkler arasındaki dini tecrübe ve pratiklerde gözlenen farklılıklar, Türkiye dışındaki bu ülkelerin Batılı ülkelerle tarihsel koloniyal ilişki bağlamları doğrultusunda Avrupa'da değişik İslami görünümleri ortaya çıkarmıştır. Avrupa'ya gelen işçilerin bir müddet çalıştıktan sonra tekrar topluca ülkelerine dönecekleri beklenmiş ancak bu işçilerin çalıştıkları ülkelerde yerleştikleri görülmüştür.

Avrupa Birliğine üye olan ülke ve toplumlara işçi olarak gelenlerin çocukları buralarda yetişmiş, iş hayatına girip çalışmaya başlamış, bir kısmı da çeşitli eğitim kurumlarına ve üniversitelere devam etmişlerdir. Ancak yeni kuşaklar, hukuk devleti söylemini vurgulayan bu ülkelerde kendilerine karşı hoşnutsuz ve ön yargılı bir kamuoyuyla yüz yüze gelmişlerdir. AB ülkeleri takip ettikleri göç politikası ve düzenlemeleri konusunda yanlış yaptıklarını zaman zaman itiraf etseler de dini kültürel bakımdan azınlık konumundaki bu grupları kapalı topluluklar halinde tutup sanki kale Avrupa imajı³⁰ çerçevesinde ötekileştirerek göçmenlere karşı olumsuz tutum içerisinde olan kitleyi artırmışlardır.

Batılı toplumlar, dini aktivitelerin idaresi ya da dinlerin yönetimi konusunda geleneksel din siyaset ayırımından vazgeçerek çoğulculuk ve çok kültürlülük görüntüsü altında, Müslümanların yönetimi ile ilgili yeni stratejiler geliştirmişlerdir. Buna göre dinlerin idaresi ile ilgili olarak AB ülkelerinde, iki ana politikanın benimsendiği görülmüştür. Liberal model olarak isimlendirebileceğimiz birinci yaklaşıma göre, bu devletler, ilk önce İslam'ın demokratik değerlerle ve rejimlerle uyuşabilecek şekilde ıslah edilmesine ve

³⁰ Korkut, R., "Çalının arkasından 'insani rota' arayışı", Radikal İki, 10-01-2010.

bu kapsamda “ılımlı Müslüman” tipin oluşturulması projesine ağırlık vermişlerdir. Ancak bu stratejiden vazgeçen Avrupa ülkeleri Müslümanları alt sınıf haline getirerek ana toplumdaki uzaklaştırma anlamında ikinci politik yaklaşımı benimsemişlerdir. Göçmenlerin tam vatandaşlık haklarına sahip olmalarını engelleyici stratejiler takip eden bu ülkeler, açık fiziki bariyerler oluşturmaksızın birçok yeni teknolojiler yoluyla etnik dini grupları denetim altında tutarak tüm davranışlarını kontrol etmeye çalışmaktadır.³¹

İlk önce ailelerini geldikleri ülkelerde bırakan bu geçici işçiler arasında dini pratiklerin toplumsal görünümü, Batı kamuoyunda ve siyasi çevrelerde çok fazla dikkate alınmamıştır. Ancak 1980’li yıllarda dini kimlik, sekülerleşme ve dinin özelleşmesi gibi konular tüm Avrupa’da, bilhassa İslam’ın rolü çerçevesinde tartışılmaya başlandığında³², Batı Avrupa’da Müslümanlarla ilgili meseleler akademik ve siyasi gündeme taşınmakta gecikmemiştir. Burada göçmen ve etnik azınlıklarla ilişkili sosyal ve siyasi süreçlerde dini-kültürel faktörün önemi çerçevesinde bilim adamları yeni göçmen dinlerine ilgi göstermeye başlamışlardır. Göç ve din arasındaki ilişkiyi tartışan ve yeni bir ilgiyi yansıtan çok sayıda araştırmanın önceliğinin İslam’a verildiği görülmektedir. Bu çalışmalarda Avrupa’da yaşayan Müslümanların sosyal, politik, kültürel ve dini pozisyonları analiz edilmektedir.

Öte yandan bu çalışmalarda Avrupa’da yaşayan Müslümanlar arasında İslami değerlerin nasıl muhafaza edildiği ya da yeni çevreye uyarlandığı konuları da önemli yer işgal etmektedir. Diaspora durumu aynı ülkeden gelenler arasındaki arkadaşlık duygusunu güçlendirip, dini ge-

³¹ Bkz. Turner, B. , “Managing religions: state responses to religious diversity”, *Cont Islam*, 1, 2007, ss.123-137.

³² Inger, *Introduction to the Sociology of Religion*, s. 171

leneği canlandırırken onu önemli hale getirmektedir. Aidiyet duygusunu pekiştiren dinin, grubun kültürel kimliğini muhafaza etme ve sürdürmede önemli rol oynadığı görülür. Bu çerçevede göçmen dini topluluklar çeşitli hizmet alanlarını kapsayan yoğun faaliyetleriyle içinde yaşadıkları ülkelerde organize olmaya başlamışlardır. Bu bağlamda, küreselleşme, göç, genişleyen demokrasi, iletişim ve ulaşım teknolojisinde meydana gelen devrim niteliğindeki gelişmeler ve eğitim imkânlarına kavuşma gibi süreçler dini organizasyon ve hareketlerin fikirlerini açıklamalarında ve yaymalarında önemli kanallar olmuşlardır.³³

Sovyetler Birliği'nin dağılması, Avrupa Birliği'nin yeni üyeler yoluyla genişlemesi ve Avrupa'ya göçün devam etmesi birçok sorunların yanında vatandaşlığın anlamı, kimlik ve insan hakları hakkında yeni teorik bakış açılarının gelişmesine yol açmıştır. Seküler toplum tipinin tüm karakteristiklerine sahip Batılı toplumlarda yerleşmiş Müslüman azınlık nüfusun, kendi dini inanç ve değerleriyle ilgili taleplerini ve dini kimliklerini, kamusal alanlarda ifade etme yollarını arama girişiminde buldukları da bir gerçektir. Tam da bu etkileşim sürecinde Hristiyan dini geleneğin ve kilisenin oynadığı rol ile birlikte yeni paradigmlar ışığında Batılı ülkeler ve toplumlar, Müslüman grupları asimile etmeye çalışmışlardır. Bu süreçte bilhassa 1980 sonrası Avrupa'da göçmen nüfusların çeşitli faaliyet alanları çerçevesinde organize olmaları önemli bir kimlik aracı olan dini, çatışmacı zemine taşımıştır.

Aslında Batı'da Müslüman grupların kimlik ve farklılıklarının tanınması şeklinde özetlenebilecek istek ve taleplerini, kendi toplumsal varlıklarına bir tehdit olarak algıla-

³³ Küçükcan, "Image of Turkey and Reception European Identity among Euro-Turks in Holland", s. 101.

yan Batı dünyası, Hristiyan temellerini zenginleştirecek politikalar takip etmeye başlamışlardır. Bu bakımdan AB ülkeleri, kendi kültürel kimliklerinin ana oluşturucuları olarak gördükleri sekülerist ve dini plüralist yaklaşımları göçmenler için palyatif türden iyileştiriciler olarak görüp daha makro düzeyde entegrasyonist politikalar takip etme yerine Müslüman azınlıkları gettolaştırma yolunu tercih etmişlerdir. Hristiyanlığın kendi dışındaki dini geleneklerle ve bilhassa İslamiyet ile çatışmacı ilişki içerisinde konumlandırılmasında bir yandan yeni dini alternatif dindarlıklar ve ruhsallıklar bağlamında bu çatışmanın Hristiyanlık içi entegrasyon ve dayanışma kaynağı olarak değerlendirilmesi, diğer yandan da sosyal birliğin tesisi yönünde bu sürecin fonksiyonel olabileceği düşüncesi hakimdir.

Göçmen kabul eden ülkelerde çalışan yabancıların tabi ki Türklerin bir kısmının profesyonel işlerde çalışmaya başlamaları ve dolayısıyla sosyal statü elde etmeleri, bir kısmının da yeni girişimciler olarak ekonomik hayatta durumlarını iyileştirmeleri, faaliyette buldukları ülkelerin halklarıyla sosyo-politik kaynaklı çatışmalara girmelerine yol açmıştır. Çatışmacı din teorisi sosyal ve ekonomik kıt kaynaklar üzerindeki çatışmanın dini ideolojik söylemlerle ifadelendirildiğini belirtmektedir.³⁴ İşte Hristiyan Batı dünyası ile buralarda işçi olarak çalışanların Müslüman kimlikleri arasında birbirini dışlayıcı çatışmacı ilişkiler, 1980'li yıllarda iyice alevlenerek su yüzüne çıkmıştır.³⁵

Dini farklılıkları yönetme çerçevesinde duruma göre çeşitli yaklaşım ve stratejilere başvuran AB üyesi ülkeler, çok kültürelci ve asimilasyonist politikalarda başarılı ola-

³⁴ Çatışmacı din teorisi hakkında bkz. Roberts, K. A., *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth Publishment, California, 1990, ss. 61-71.

³⁵ Turner, "Managing religions: state responses to religious diversity", s. 125.

mayınca Müslüman toplulukları kendi kapalı dünyalarında sıkı bir denetim altında tutmaya yönelik din politikasını benimsemiştir.³⁶ Nitekim 1979'lara kadar asimilasyonist politikaların terk edilip yerine dini-etnik farklılıkları vurgulayan kültürel çoğulculuğun ikame edilmesi şeklindeki söylem düzeyindeki gelişmelerin Müslüman topluluklar için uygulandığını söylemek zordur. Aslında Werner Sollors³⁷ gibi sosyologların önemle üzerinde durdukları kültürel çoğulcu paradigmanın etnisitenin sosyal inşasında etkili olacağı şeklindeki teorik perspektifi, genelde göçmen Müslüman topluluklar, özelde Türkler söz konusu olmaya başlayınca, pek dikkate alınmamıştır. Batı'nın göçmenlerle ilgili entegrasyonist politika ve düzenlemelerinde başarısız olduğu, buna karşılık dışlayıcı bir politika takip etme gereği duymalarından bizzat göçmen gruplar sorumlu tutulmaktadır. Halbuki bu süreçte Batılı ülke ve toplumların göçmenlere karşı daha baştan itibaren ön yargılı bir tavır sergilemelerinin ve bunları parazit olarak görmelerinin büyük payı vardır.³⁸

Batı'da verili "Avrupa" ve "İslam" kategorilerinin ve anlamlarının birbirini dışlayan entiteler olarak karşıt bir biçimde konumlandırılışından söz etmiştik. Ancak gerek çoğulcu ve demokratik değerlere dayalı bir Avrupa tanımının, gerekse farklı sesleri içerisinde barındıran çeşitli İslami tanım ve yorumlamaların, Batı kamuoyunda giderek taraf-tar bulduğundan da söz edilmektedir.³⁹ Bu konuda Bassam Tibi, seküler Batı'yla entegre olmuş bir İslam formu olarak "Avro İslam"ı ya da Avrupa İslam'ından yani Avrupa'ya ait

³⁶ Fokas, "Islam in the framework of Turkey", s. 92.

³⁷ Inger, Introduction of the Sociology of Religion, s. 170.

³⁸ Korkut, "Çalının Arkasından İnsani Rota Arayışı", s. 6.

³⁹ Modood, T. , "Muslims and European Multiculturalism", Religion in the New Europe, ed. Mishalski, K. ,European University Press, New York, 2006 , s.97-98.

bir İslam anlayışının doğduğundan söz etmektedir.⁴⁰ Bu anlayışa göre, kendini özel alanla sınırlandırmış ve bireysel dindarlık formuna vurgu yapan bir Avro İslam'ının, Batı'nın kültürel çoğulculuğu içinde sorunsuz bir entegrasyon sağlayabileceği iddia edilmektedir. Ancak böyle bir anlayışın ve teklifin, İslam'ın sosyal bir fenomen olarak Avrupa'da nasıl bir açılım sergileyebileceği ile ilgili analitik bir model olmadığı da belirtilmektedir.⁴¹

Homojen Avrupa İslam'ı ile ilgili normatif ve iyimser projeksiyonun ve modelin, gelenekselinden modern olanına ve radikaline kadar uzanan çoğulcu İslami seslerin varlığından dolayı, gerçekleşme şansının zayıf olduğu da ifade edilmektedir. Batı'da kurumsallaşmış çok sayıda birlik, dernek, kurum, informel çalışma grupları, medya ve yayın kuruluşları ve eğitim kurumları gibi oluşumların kendi İslam yorumları ve anlayışları, İslami yorumların ve seslerin çeşitliliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan hem Avrupa hem de İslam kimliğini dinamik bakımdan ele alan bakış açılarının güçlenmesi, bünyesinde çeşitli sorunsallıklar barındıran Türkiye-AB ilişkilerini birazcık rahatlatılabilir.

Bugün Batı dünyasında bir tehdit unsuru olarak algılanan ve radikalizmle özdeşleştirilen tekçi bir İslam anlayışının hem medya ve siyasi alanda hem de akademik çevreler de yaygın olduğunu belirtmek mümkündür. Batı'nın çok kültürlülüğüne zarar verdiği belirtilen böyle bir İslam kurgusu ve anlayışından Avro Türkler de nasibini almaktadır. Aslında Batı'da yaşayan Türk nüfus arasında çeşitli dini cemaat ve hareketlere ya da radikal siyasi akımların içerisinde yer alanların oranlarının yüzde % 8 civarında

⁴⁰ Yükleyen, *Compatibility of Islam and Europe*, s. 122; Akbaş, E., "Lego Dinler", *Radikal II*, 10 Ocak 2010, Pazar, s. 9.

⁴¹ Yükleyen, "Compatibility of Islam and Europe", s. 122

olduğu bilinmektedir.⁴² Aslında bu tür dini grup ve hareket mensuplarının, inançlarını mutlaklaştırarak partiküleristik bir eğilim içerisinde oldukları söylenebilir. Bunların yanı sıra Avrupa'da yaşayan Türkler çeşitli sivil toplum örgütleri etrafında organize olarak insan kaynakları, mali yapıları ve sosyo-kültürel ağlar bakımından büyük bir potansiyel güce sahip olarak Türkiye'nin modern başarılarını Batı'ya taşıma ve buradaki gelişmeleri Türkiye ile buluşturma anlamında önemli bir bağ oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu tür organizasyonlar Anadolu İslam'ı, Alevilik ve Sufilik gibi birkaç İslami renkten bahsetmeyi mümkün kılacak bir çeşitliliği de ortaya koymaktadırlar.⁴³ Şüphesiz çeşitli İslami anlayışlara sahip olan Türklerin Batılı toplumlarla bir arada yaşama tecrübeleri, Batılı değerlere bir tehdit değil, bilakis kültürel etkileşim bağlamında önemli kazanımlar olarak görülebilir.

Türklerin Almanya ve Hollanda toplumlarıyla entegrasyonu konusunda karşılaştırmalı bir araştırma yapan Gönül Tol,⁴⁴ Hollanda'da yaşayan Türklerin yapısal ve kimliksel entegrasyon anlamında her iki ülkedeki tecrübelerinin farklılığına işaret etmektedir. Buna göre, istihdam seviyesi, ana kurumlarda sosyal statü elde etme ve prestijli işlerde çalışma, çeşitli faaliyetler çerçevesinde organize olma kapasiteleri, yaşadıkları toplum üyeleriyle sosyal temas kurma becerileri gibi sosyo-ekonomik bütünleşme göstergeleri bakımından Hollanda'daki Türklerin Almanya'dakilere göre toplumlarıyla daha entegratif bir ilişki içerisinde oldu-

⁴² Kaya, "Euro-turks and the European Union: Migration, Islam and the Reign of Fear" s. 406-407.

⁴³ Kaya, "Euro-Turks and the European Union: Migration, Islam and the Reign of Fear", ss. 406-409.

⁴⁴ Bkz. Tol, G., "Integration of the Turks in Germany and the Netherlands. Turks in Europe", Ed: Küçükcan, T. -Güngör, V., Türk Evi Research Center, Amsterdam, 2009, ss. 249-270

ğu sonucuna varılmıştır. Bu araştırmada Tol, Almanya ve Hollanda'da yaşayan Türklerin bir kısmının, Türkiye'nin aynı bölgelerinden gelen kişiler olduklarına dikkat çekerek bu insanların oluşturdukları sivil toplum örgütlerinin içinde yaşadıkları toplumlarla köprü oluşturmada farklılık arz etmelerinin sebebi olarak bu ülkelerin sosyo-politik şartlarının farklılığını göstermektedir.⁴⁵

Hollanda'nın bir çeşit çok kültürlülük politikasının öncüsü ve kuvvetli taraftarı olduğu şeklindeki anlayışın belki biraz ihtiyatla karşılanması gerekir. Hollanda dahil, bir çok batılı ülke kendi göçmen gruplarına vatandaşlık statüsü verme noktasında oldukça isteksiz davranmakta hatta zorlaştırıcı kurallar getirmektedir. Bu ülkeler, geçişçi işçi olarak çalışan göçmen gruplara mensup olanların tam vatandaşlık statüsü elde edebilmeleri için tarih, hukuk ve dil testlerinden geçerek başarılı olmalarını şart koşan yeni düzenlemeler yapmaktadır. Göçmenlerin değerlerinin içerisinde yaşadıkları çoğunluğun değerleriyle uyumlu hale getirilmesi sürecindeki vatandaşlık testleri Hollanda toplumunun değerlerini benimsemeyen göçmenlere karşı hiç de hoşgörülü olmayan yönetimin politikası bu konudaki en şiddetli uygulamaların örneğini teşkil etmektedir.⁴⁶ Hatta bazı muhafazakar siyasal gruplar, bu insanların çeşitli yollarla vatandaşlığa kabul edilmelerinden ziyade ülkelerine geri gönderilmelerini istemektedirler. Ayrıca çifte vatandaşlık gibi esnek düzenlemelerin ve politikaların ulusal egemenlik anlayışına ters düştüğü gerekçesiyle sosyal ve siyasal eleştirilerin odağı haline geldiği de bilinmektedir.⁴⁷

Almanya, tarihi geçmişine, siyasal kültürüne ve hu-

⁴⁵ Tol, "Integration of the Turks in Germany and the Netharlands", s. 251.

⁴⁶ Fokas, "Islam in the framework of Turkey", s. 91.

⁴⁷ Turner, "Managing religions:state responses to religious diversity", 125.

kuki sistemine bağlı olarak geçici misafir işçilerine karşı tecrit politikaları uygulama yönünde eğilim göstermiştir. Bu çerçevede Almanya'da takip edilen dini politikalarla; çoğulculuk, liberalizm veya çok kültürlülük gibi tarafsız kavramların içerdiği değerlere bağlı kalındığı görüntüsü verilse de, bazı dini organizasyon ve gruplarla kurulan ilişkilerin Avro İslam imajı ve projesi çerçevesinde değerlendirilmesine imkan verecek nitelikte olduğu düşünülebilir. Mesela Alman hükümetinin, dini azınlıkları bağımsız dini oluşumlar olarak tanıma yönündeki politikaları kapsamında görülen, ancak dini bir grup lehindeki politik tavrı hatta teşviki, Alevilerin kendilerini İslam'dan ayrı bir inanç sistemi şeklinde görmelerine yol açmıştır. Almanların 1990'larda Alevi inancını ayrı bir din olarak tanıma yönündeki faaliyetleri, çeşitli Alevi organizasyonlarının kurulması bağlamında, Türkiye'deki Alevi aktivistleri de harekete geçirmiştir. Nihayet AB'nin 6 Ekim 2004 tarihli Türkiye hakkında yayınladığı düzenli raporunda Türkiye'de yaşayan Alevileri azınlık olarak tanımlaması⁴⁸ da bir dizi tartışmaları beraberinde getirmiş ve Avrupa'daki Alevi organizasyonların Türkiye'yi zora sokacak bazı faaliyetleri tasvip edilmemiştir.

Bugün Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yaşayan Müslümanlar arasında dinin kültürel ve felsefi yönünü kutsal metinlerin lafzi okuması adına reddeden ve grupsal yapıyı vurgulayan ve daha çok köktenciliğin bir çeşidi olarak vasıflandırabileceğimiz grupların varlığı dikkat çekmektedir.⁴⁹ Fenomonolojik din perspektifinden ele alabileceğimiz bu grupsal formasyonlar, dinin ne anlama geldiği hususu ile

⁴⁸ Özyürek, "A Transnational Debate on the Boundaries of Islam", s.244-245.

⁴⁹ Roy, O. , "İslam in Europe: Clash of Religions or Convergence of Religiosities?", Religion in the New Europe, ed. Mishalski, K. , Central European University Press, New York, 2006, s. 131.

ilgili kendi öznel tanımlamalarını üretip bunları nesnelleştirdikleri ve daha sonra da bu yeni din anlayışının grup mensuplarınca içselleştirilmesi yönünde gayret sarf ettikleri bilinmektedir.

Avrupa'nın birçok yerinde kendi İslami anlayışı ile ilgili tanım geliştirme gayretindeki İslami organizasyonlardan biri olan ve İslami prensipleri Batı'da hâkim kılmaya çalışan Milli Görüş'ün Almanya ve Hollanda'daki kollarının görüş ve faaliyet farklılığının arkasında böyle bir anlayışın izlerine rastlanmaktadır.⁵⁰ Bu konuda mesela Avrupa İslam'ı fikriyle ilgili olarak Almanya'daki ve Hollanda'daki Milli Görüş liderleri arasında fikir ayrılıkları görülmektedir. Şüphesiz Hollanda ve Almanya'daki dini kuruluşların ve oluşumların aralarındaki kısmi farklılıkları bu ülkelerin takip ettikleri sosyal, siyasi politikalarla ya da hukuki bağlamlarıyla ilişkilendirmek mümkün olsa da bu organizasyonların kültürel bağlamından koparılmış bir İslam anlayışlarının da etkili olduğu görülmektedir.

Avrupa'da yaşayan Müslümanların tek bir siyasi blok ya da sınıf oluşturmamasına karşılık, İslamiyet hakkında Batı dünyasında monolitik anlayışın hâkim olduğu ve İslamiyet'i siyasal İslam'la özdeşleştirme girişimlerinin önemini koruduğunu belirtmiştik. Buna göre, İslam'ın çok katı bir yorumunu oluşturan ve XVIII. yüzyıl Arabistan'ın kabilevi değerlerini yansıtan ve ticaret yollarının denizlere kaymasıyla çıkarları zedelenen köle tacirleri ve egemen sınıflar lehinde gelişen Vahhabilik hareketinin ve bununla ilişkili dini radikal Selefiyeci akımların veya siyasal radikal hareketlerin bugünkü tezahürleri İslamiyet olarak tanımlanmakta ve takdim edilmektedir. Bu çerçevede tarihsel süreç içerisinde çeşitli kültürel ve entelektüel faktörlerin

⁵⁰ Yükleyen, *Compatibility of Islam and Europe*, ss. 127-28.

etkisiyle ve değişik kültürlerle etkileşim çerçevesinde oluşan ve daha liberal bir din anlayışını yansıtan ve Türkiye'nin demokratik ve modern yapısı çerçevesinde oluşan Türk din yorumu, radikal dini çerçeveye oturtulmak istenmektedir.

Bilindiği gibi Türklerin İslami algı ve pratikleri, Arap, İran veya başka Müslüman çoğunluklu ülke ve toplumlarından tamamen farklı biçimde gelişmiş ve kendine özgü bir yapı kazanmıştır. Türklere özgü İslam anlayışında sufi-mistik yönelim, merkezi devletle ilişki ve lokal geleneklerle etkileşim içerisinde olma gibi hususiyetler önemli girdiler olmuştur.⁵¹ Bu bakımdan belirtilen karakteristiklerin günümüzde de Türk İslam anlayışında önemini koruduğunu ve Türk Müslümanlığının modern değerlerle uyumlu karakteri çerçevesinde daha insancıl ve sevgi ekseninde gelişme gösterdiği söylenebilir. Birbirini tehdit unsuru olarak gören geri ve önyargılı anlayışlara karşı, modern seküler toplumsal bağlamın yeni insan tipini, birbirine saygılı, tahammüllü ve demokratik değerleri içselleştirenler oluşturacaktır.

Sekülerleşmenin kurumsal, bireysel ve toplumsal çerçevede cereyan ediyor olması dini anlayışların toplumsal bağlamından soyutlanarak hayatiyet bulmasını zorlaştırmaktadır. Bu bakımdan Türkiye'deki din anlayışı, biraz önceki analizlerimiz ışığında Batı ile entegrasyonda bir engel teşkil etmeyebilir. Ancak Türkiye'nin modernleşme yolundaki kazanımlarının muhafazakâr ve radikal yorumlar içerisinde hapsedilmesi ve soyutlanması, dini düşüncenin zenginleştirilmesine engel olarak bu sürece olumsuz etki edebilir.

⁵¹ Yavuz, H. , "The Trifurcated Islam of Central Asia: A Turkish Perspective", *Asian Islam in the 21st Century*, ed. Esposito, J. L. - Voll, J. O. - Bakar, O. , Oxford University Press, New York, 2008, s.109.

Batı toplumlarında dindarlığın genel seyrinde azalma anlamındaki sekülerleşmenin işaretlerine sıkça rastlandığını bu konuda yapılan araştırmalar doğrulamaktadır. Bu bağlamda mesela, Almanya'nın ne kadar seküler olduğu, kiliseyle ilişkili ve kiliseye bağlılık çerçevesinde bir kan kaybının olduğu gerçektir. Nüfusun çoğunluğu hala Katolik ve Protestan kiliselerine bağlı olsa da kiliseye devam seviyelerinin çok düşük oluşu ve kiliseyle bağlarını koparanların sayısının artması toplumun seküler karakterini ortaya koymaktadır.

Dindarlığın azalması yönündeki bu genel trendin yanı sıra, 2003 yılında Avrupa Anayasası taslağında Avrupa'nın Hristiyan geleneğine vurgu yapılması etrafındaki yoğun tartışmalar ve yine Papa XVI. Benedict'in Köln'de düzenlenen XX. Dünya Gençlik Günü kutlamaları kapsamında 2005 yılında Almanya'yı ziyaretinde, yaklaşık bir milyon kişinin etrafında toplanması, sekülerleşme tezine karşıt gelişmeler olarak görülebilir. Yine 11 Eylül 2001'de ABD'de, 2004'de Madrid'teki saldırılar, yine tüm Avrupa'da zaman zaman camilere yapılan baskınlar gibi örnekler de dinin ve dini farklılıkların toplum üzerindeki etkilerinin devam ettiğini göstermektedir.⁵²

Buna göre din, uluslar arası siyasal arenada dini olaylar ve dini figürlerin geniş kalabalıkları, bilhassa gençleri etrafında toplamaya devam etmesi, dinin önemini koruduğunu göstermektedir. Ancak bu tür gelişmeler, Almanya'nın ya da tüm Avrupa'nın nüfusunun dindarlığında hızlı bir düşüşün yaşanması gerçeğini ortadan kaldırmaz. Hem kurumsal kalıpların üretilmesinde aktif olan bireylerin düşünce dünyalarında hem de gündelik fiil ve hareketlerinde dolaylı ya da dolayız olarak etkilemede önemli olan dinin

⁵² Volf, C., "How Secularized is German? Cohort and Comparative Perspective", *Social compass*, 55 (2), 2008, ss. 111-126.

etkinliğini veri olarak aldığımızda, Türkiye-AB ilişkilerine olumsuz yansımalarının önüne de geçebiliriz. Batılı ülkelerin demokratik yapıları ve organizasyonel oluşum ve faaliyetlere belli kurallar çerçevesinde serbestlik verilmesi etrafında çok çeşitli sivil toplum kuruluşlarının gelişmesine şahit olunmuştur.

Şüphesiz bu ülkeler göçmenlerle ilgili takip ettikleri politikalar çerçevesinde, sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerini zaman ve şartlara göre ayarlayabilmekte, hatta bunların faaliyetlerini kontrol altında tutabilmektedir. Yine de bu organizasyonların, içinde faaliyet gösterdikleri ülkelerle Türkiye arasında bir bağ kurma potansiyeline sahip olduklarını ve entegrasyon noktasında, üzerine düşen görevleri yerine getirme yönünde bir çaba içerisinde oldukları da anlaşılmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken asıl mesele, Batı'nın kendi ürettiği demokratik değerler ışığında Türkleri öteki görüp dışlama yerine daha entegratif bir ilişkiye dayalı politikaları takip edip etmeyeceğidir. Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde Türklerin dini veya başka türden kurdukları sivil toplum organizasyonlarının mahiyeti ve faaliyetleri ile ilgili yapılan çalışmalardan Türklerin Avrupa'daki değişmelere uyum sağlama anlamında, tarihsel tecrübelerinin de etkisi altında esnek bir yapı sergileme potansiyeline sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁵³

Bu süreçte AB'ye üye ülke ve toplumların, içerisinde yer alan göçmenlere ve dini azınlıklara karşı, onları sabit bir alt sınıf haline getirerek ana toplumla ilişkilerini kısıtlayan politikalar takip etmeleri yerine daha esnek ve eğitim

⁵³ Bu konu ile ilgili olarak Talip Küçükcan ile Veysi Gönül'ün editörlüğünde yayımlanan *Turks in Europe, Culture, Identity, Integration* (Avrupa'da Türkler, Kültür, Kimlik, Entegrasyon) isimli kitapta yer alan Talip Küçükcan'ın, Gönül Tol'un, Ayhan Kaya'nın, Yusuf Adıgüzel'in, Yusuf Devran'ın ve benzerlerin makalelerine bakılabilir.

imkanlarına kolaylıkla ulaşabilmeyi mümkün kılacak liberal politikaları tercih etmeleri, bu grupların entegratif ilişkiye girmelerini kolaylaştıracaktır. Bu çerçevede Hollanda'da bazı sivil toplum kuruluşlarının geniş toplumla sosyal, siyasal ve entelektüel düzeyde gerçekleştirdikleri ilişkilerin burada yaşayan Türkler tarafından tasvip edilmesi, hatta örf adetlere bağlılık anlamında geleneksel vurgunun azalması buna örnek olarak verilebilir.

Talcott Parsons, günümüzde dinin daha çok bireysel mesele haline geldiğinden bahisle, bağlıları üzerinde dini etos(bir grubun moral değerleri ve mizacı) ve dünya görüşü yoluyla etkili olduğuna ve toplumsal kurumların da bu insanlar tarafından geliştirildiğine dikkat çekerek dinin toplum üzerinde hatta uluslar arası ilişkilerde önemini koruduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Buradan bireylerin gündelik hayatlarında yapıp ettiklerinde çok da farkında olmadan dinlerinin etkisi altında oldukları anlaşılmaktadır. Bu yüzden Türkiye-AB ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde seyretmesinde politikacıların, akademisyenlerin, medyanın, iş çevrelerinin ve sivil toplum organizasyonlarının öneminin yanı sıra din araştırmacılarına ve görevlilerine de büyük görevler düşmektedir. Batı'nın geliştirdiği din politikalarının pasif seyircisi veya edilgen bir objesi olmamanın yolu, dini düşünce ve söylemlerin duygusallıktan ziyade bilimsel ölçüler çerçevesinde oluşturulmasından geçmektedir. Bu çerçevede ilişkilerin seyrinde, dini meselelere bilimsel yaklaşabilen akademisyenlerin ve ana dini organizasyon mensuplarının yeni etkileşimci ve iletişimci ağlar çerçevesinde kazanacağı birikim ve becerileri ve üretebilecekleri dini bilginin mahiyeti ve formu etkili olacağı benzetilmektedir.

⁵⁴ Roberts, Religion in Sociological Perspective, s.307.

Tarih Felsefesinde ‘Tarihin Yasaları’ Üzerine

Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ*

Özet

Tarih Felsefesinin en önemli meselesi olarak kabul edilen ‘tarihin yasaları’nın olup olamayacağı veya şayet böyle yasalar varsa neler olduğu konusuna Tarih Felsefesiyle uğraşanların neredeyse tamamı değinmişlerdir. Ancak başlangıçtaki heyecanın günümüzde kalmadığı da açıktır. Zira bu konuda kayda değer tek ilerleme ‘tarihin yasalarının olamayacağı’nın genel kabul görmesidir. Tarihin yasalarının olmadığı bâbında ileri sürülen en önemli iki argüman: tarihî hâdiselerin tekilliği ve fen bilimlerindeki kesinliklerin, konusu insan olan Tarih’te söz konusu olamayacağıdır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Tarih Felsefesi, Kuram, Yasa, Sosyoloji, Collingwood, Popper

A Description View on the Principles of History in Philosophy History

Abstract

Accepted as the most important issues of the History’s philosophy that is ‘laws of the History’ whether or not and what if there are laws in the History, nearly all the philosophers of the History have a few words about this issue. But now, clear is that the excitement in initially did not stay. Because only remarkable progress in this area is the generally accepted view is laws of the history can not be. Advanced explanation on this issues there isn’t law in

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, sabanoz@mynet.com

the history are two most important arguments: one of them authenticity of the historical events and the other there is no certainty as in science in the History that its main topic is human.

Key Words: *History, Philosophy History, Theory, Principles/Laws, Sociology, Collingwood, Popper*

Giriş

Bu çalışmamızda, Tarih Felsefesinde oldukça heyecanlı tartışmalara konu olan Tarih’in Yasaları kavramı üzerinde yapılan tartışmaları ve daha çok da neden Tarih’te yasanın olamayacağı hususundaki görüşleri bir araya toplamaya çalışacağız. Her ne kadar günümüzde önemini kaybetmiş olsa dahi,¹ değişik dönemlerde belki kavramların yerli yerinde kullanılmamasından olsa gerek, tarihî dayanaklara sahip olduğu iddia edilen “yasanın keşfi” türünden söylemelere rastlamak mümkündür.²

Tarih’in Yasaları, “*tüm toplumların her dönemde tabi oldukları yasalar*” olarak tanımlanmaktadır.³ Collingwood, ‘*Tarihin Yasaları*’ kavramının ilk olarak on dokuzuncu yüzyıl⁴ pozitivistlerinde tarih felsefesinin anlamında karşımıza

* Yrd. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi, sabanoz@mynet.com.

¹ Tarih’in ancak Fen Bilimleri gibi tekrarlanabilir yasalara sahip olması ile ilim sıfatını kazanacağı hakkındaki kabulü Marc Bloch, “*Artık, Öklidyen gösterimler veya değişmez tekrar yasaları olmaksızın da, bir bilginin bilimsel sıfatını hak edebileceğini kabul etme konusunda eskisinden çok daha hazırlıklıyız*” demek suretiyle eleştirmektedir. Bloch, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1994, 12

² Ahmet İnam tarih yazımında nesnel olunmadığı zamanlarda çıkacak sorunları ifade ederken, “*Tarihin işleyen yasalarını tarafsız bir gözle göremeyiz. Keşfedemeyiz. Politik tutumumuz, dünya görüşümüz, eğitimimiz neyse, ona göre anlarz...*” demektedir. İnam, Ahmet, “Türk Tarih Yazımı için Düşürülmüş Bazı Felsefe Notları”, *Felsefe Dünyası*, XIII (Güz 1994), 1-6, 2

³ Siddiki, Mazharuddin, *Kur’an’da Tarih Kavramı*, çev: Süleyman Kalkan, Pınar Yay., III. Bsk., İst. 1990, 193

⁴ Carr ise bu *yasa* arayışını on sekizinci yüzyıldan başlatmaktadır. Bkz.,

çıktığını belirtir. Onlara göre Tarih Felsefesinin amacı, anlatılması Tarih'in işi olan *olayların akışını yöneten* yasaların keşfiydi.⁵

İlk dönem Tarih felsefecilerinin, “*görkemli bir evrensel ve şaşmaz düzen ilkesi*” şeklinde sundukları tarih yasalarının tanımına ünlü İngiliz tarihçisi Edward Carr'ın cevabı ise oldukça enteresandır: “*Ukalaca olduğu kadar modası geçmiş*”.⁶ *Tarihselciliğin Sefaleti* isimli meşhur çalışmasında tarih felsefecilerinin tezlerine şiddetle itiraz eden Popper, yasa bulma çabalarının altında “*geleceği önceden haber ve-*

Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay., V. Bsk., İst. 1994, 104. Kant'ın doğa alanındaki yasallıkla tarih arasında bir paralellik kurmak isteğinden (bkz., Bıçak, Ayhan, “Kant'ın Tarih Anlayışında Tarih Bilincinin Yeri”, *Felsefe Dünyası*, XVI (Yaz 1995), 56-74) hareketle bu çalışmaların on sekizinci yüzyıldan itibaren başladığını söylemek daha doğru olacaktır. Kuşku yok ki, Kant'ı buna götüren temel yargı onun, gerçek bilgiyi, ‘evrensel ve zorunlu’ kabul etmiş olmasıdır. Bkz., Thilly, Frank, *Çağdaş Felsefe*, çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., II. Bsk., İstanbul 2002, 220

⁵ Collingwood, R. G., *Tarih Tasarımı*, çev: Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., II. Bsk., Ankara 1996, 31; Collingwood, *Denemeler*'inde ise bu konuda iki eğilime dikkat çekmektedir; “*Farklı gerekçelerle tarih felsefesi iddiasında bulunan ve fakat bu iddiayı, makul bir şekilde ileri süremeyen iki anlayış mevcuttur. İlki tarihin seyrini yönlendiren genel kanunları keşfetmek için yapılmış olan girişimi temsil eder. Bu girişimle ulaşılmak istenen söz konusu kanunları çeşitli oluşumlara hamledilen ve birbirini izleyen biçimlerle alakalıdır...Bu kanunlar natüralistik bir biçimde idrak edilir. Bunların keşfedilmesinin tarih felsefesine düşen bir görev olduğu söylenir. İkincisi ezeli ve ebedi mücerret kanunların bir örneğini keşfetmekten ziyade tek bir müşahhas planın tedrici işleyişini bulmayı hedefleyen girişimdir. Bu ikinci girişimin hedeflediği plan -içinde herhangi bir kanunun emsal teşkil ettiği sınırsız sayıda örneklerinden sadece biri olmaktan çok- içinde her tarihsel olayın biricik bir yerde sahip olduğu ve biricik bir amacı yerine getirdiği plandır. Bu bakış açısından tarih felsefesi, tarihte anılan türden planları keşfetmek, bu planların gelişimini izlemek ve bu planların gerçekleşmesine tarihsel değişimin bizce bilinen çeşitli evrelerinin ne şekilde hizmet ettiğini göstermektedir. Kısaca bu bakış açısına göre tarih felsefesi, tarihi kozmik bir dramın tezahür edişi olarak görmek anlamına gelir.” Collingwood, R. G., *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev: Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, II. Bsk., İst. 2001, 65.*

⁶ Bkz., Carr, 70

*rebilmek*⁷ gayesinin yattığını söyler ki, bu konuda pek de haksız sayılmaz. Zira her ne kadar açıktan ifade edilmese dahi bu arzunun, konuya ilgi duyanları heyecanlandığı muhakkaktır. Toplumların evrimini belirleyen ve gelmiş, geçmiş ve gelecek bütün toplumlar için geçerli olan evrensel yasaları belirlemenin nihai hedefinin, bazı bulgulardan hareketle toplumların geleceğine dair genellemelerde bulunmak olduğu açıktır.⁸

Pozitivistler, tarihsel süreci açıklama çabalarındaki mevcut zorluğun bu sürecin yapısından ileri geldiğini anlamada zorluk çekmişlerdir. Söz konusu süreç, doğa bilimlerinin vermeye çalıştığı gerçeklik düzeyinden çok farklı bir düzeyi ifade etmektedir ve iki gerçeklik arasında bir derece farkı değil, aksine bir nitelik farkı vardır. Böyle olmasına rağmen, tarihsel süreç, uzun süre doğa bilimi örneğine bağlı pozitivist yaklaşımla açıklanmaya çalışılmıştır.⁹ Doğa bilimlerinin metodolojisi veya amaçları ile tarihin veya toplumların değerlendirilmesini eleştiren Popper bu türden girişimleri benzer bir kıyaslama ile reddetmektedir; “*Özellikle tıpkı Newton’un fiziksel cisimlerin hareket kanunlarını bulması gibi, bir gün “toplumun hareket kanunları”nu bulabileceğimiz ümidi, (bu) yanlış anlamaların sonucundan başka bir şey değildir. Herhangi bir anlamda fiziksel cisimlerin hareketine eş veya benzer hiçbir toplum hareketi bulunmadığı-*

⁷ Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev: Sabri Orman, İnsan Yay., II. Bsk., İstanbul, 1995, 60; Popper, “*Bu tarihsel kanunlar (eğer keşfedilebilirlerse) ayrıntılarda tam bir kesinlik sağlamasalar da, pek uzak olayların bile önceden haber verilmesini mümkün kılabilirler. Böylece gerçek sosyolojik kanunların tarihsel kanunlar olduğu şeklindeki doktrin (esas itibarıyla sosyal tek biçimliliklerin sınırlı geçerliliğinden türetilen bir doktrindir bu) astronomiye özenme yönündeki herhangi bir teşebbüsten bağımsız olacak “büyük ölçekli tahminler” fikrine geri gider.*” Popper, 52

⁸ Tolun, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım ve Murat Yay., IV. Bsk., Ankara 1996, 7

⁹ Elibol, Saadettin, “Tarihsel Süreci Açıklama Girişimlerindeki Zorluk”, *Felsefe Dünyası*, VIII (Temmuz 1993), 59-66, 59

na göre, böyle kanunlar da asla olamaz.”¹⁰

Burada, tarihte yasa aramanın, “tarihte ilerleme sorunu” ile de doğrudan alakalı olduğunu belirtmemiz gerekir. Tarihte ilerleme kavramı ile anlatılmak istenen tarihsel her olayın bir kerelik oluşu ve olaylar sürekliliğinin birbiri ardı sıra çizgisel olarak geleceğe doğru akıyor olmasıdır.¹¹

Tarihin Yasaları

Tarihî verilerden hareketle toplumların geleceğine dair bir öngöründe bulunma şeklinde kendini gösteren Tarih’in yasalarını arama çabaları değişik dönemlerde ve değişik tarih felsefe ekollerinde kendisini göstermiştir. Toplumların geçirdiği -tabii ki tarihçinin zihin dünyasına uygun düşmek kaydıyla- safhaları baz alarak ulaşacağı son safhanın savunusunu yapmakla sonuçlanan bu yasa arayışı veya yasa önerilerinin artık günümüzde bir gerçekliğinden/geçerliliğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Tarih felsefesi ile uğraşan bir çok kişi bu çabaları, Tarih’in özüne aykırı olması gerekçesiyle eleştirmiştir. Nitekim Tosh, tarihte yasaların olamayacağı görüşünü iki ana gerekçeye dayandırmaktadır: “*Teori, yalnız olayların ‘benzersizliği’ni değil bireyin saygınlığını ve insan faktörünün gücünü de reddeder. Açıklamaya yönelik çerçeveden arındırılmış geleneksel anlatı, kişiliklerin rolüne azami ölçüde yer verirken, toplumsal yapı ile toplumsal değişimde tekrar tekrar görülen tipik özelliklerin dikkate alınması, yaşayan gerçek bireyleri yok sayma pahasına soyutlamayı öne çıkarmaktadır.*”¹² Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere “tarihin yasalarının olamayacağı”nın iki ana delili vardır: tarihî olaylarda insan

¹⁰ Popper, 122-123

¹¹ Aysevener, Kubilay, “Tarih ve İlerleme”, *Felsefe Dünyası*, XIV (Kış 1994), 65-71, 65

¹² Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev: Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1997, 148

faktörü ve tarihî olayların *tekilliği*.

Bu çabaların isimlendirilmesinde de problem çıkmış gibidir. Muhtemelen içeriğinde barındırdığı ‘zorunluluk’ anlamından dolayı *yasa / kanun* ifadesi ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Popper, *yasa* olarak ileri sürülen hususların ancak *yorum* olarak değerlendirilebileceğini ısrarla belirtirken,¹³ Carr yorum yerine *varsayım* demeyi önerir, “*Bilim adamlarının yaptıkları buluşlara ve elde ettikleri yeni bilgilere tam ve kapsamlı yasalar koyarak değil, yeni araştırmalara yol açacak varsayımlar ortaya atarak eriştikleri teslim edilmektedir*”.¹⁴

Yukarıda Tosh’un ifadesinde geçtiği üzere, tarihin yasalarına yapılan bir diğer önemli itiraz ise, tarihî hâdiselerin “*kendine has-biricik-tekil*” özelliklerinin ihmal edileceği gerçeğidir. Carr, tarihte genellemenin olabileceğini ve tarihin genellemelerden besleneceğini iddia ederken,¹⁵ diğer

¹³ “*Tarihselcilik bu yorumları yanlış olarak, teori sanır. Bu, onun başlıca hatalarından biridir. Mesela “tarih”i sınıf mücadelelerinin veya ırkların üstünlük mücadelelerinin tarihi olarak... yorumlamak mümkündür. Bütün bunlar az veya çok ilginç bakış açılarıdır ve bu halleriyle hiç de itiraz edilebilir nitelikte değildirler. Fakat tarihselciler, onları böyle takdim etmezler... Bunun yerine onları “bütün tarihin, sınıf mücadeleleri tarihinden ibaret olduğu”nu vs. iddia eden doktrinler ve teoriler şeklinde sunarlar. Ve eğer onlar fiilen bakış açılarının üretken olduğunu ve birçok olguyu onun ışığında düzenlenip yorumlanabildiğini görürlerse, bunu kendi doktrinlerinin bir teyidi (confirmation) ve hatta bir delili olarak kabul etme yanılığına düşerler.*” Popper, 158

¹⁴ Carr, 70

¹⁵ Carr, 77; Popper, ‘tarihte genellemeyi’ de reddetmektedir; “*Fakat tarihselci aynı zamanda, genelleme metodunun sosyal bilimlere uygulanamayacağını ve sosyal hayatın tek biçimliliklerinin her zaman ve her yerde değişmez bir şekilde geçerli olduklarını farz etmemiz gerektiğini, çünkü onların genellikle sadece belirli bir tarihsel veya kültürel döneme uygun düşüklerini düşünür. Bundan dolayı sosyal kanunların -eğer gerçekten sosyal kanunlar diye bir şey varsa tabii- tek biçimliliklere dayalı alelâde genellemelerinin yapısından bir dereceye kadar farklı bir yapıya sahip olmaları gerekir. Fakat bu da onların, insanlık tarihinin tamamına uygun düşmesi, bu tarihin sadece bazı dönemlerini değil, bütün dönemlerini kuşatmasından başka bir anlama gelmez. Halbuki tekil dönemlerin ötesinde de değerini koruyabilen hiçbir sosyal tek biçimlilik (uniformity) olamaz. Bundan dolayı evrensel (temel) olarak geçerli sosyal kanunlar, ancak bir-*

taraftan da “tikelliği” yadsımaz. Ona göre “Tarih, biricik ve genel arasındaki ilişkiyle uğraşır. Tarihçi olarak olgu ile yorumu birbirinden ayıramayacağımız gibi bunları da birbirinden hiç ayıramayız ya da birini ötekine göre öncelik veremeyiz.”¹⁶ Collingwood ise hâdiseyi tarih felsefesinin işlevi açısından değerlendirmektedir; “Tarih felsefesi, tarihsel düşünüşün incelenmesidir, tarih felsefesi tarihsel düşünüşün sadece gerçek işleyişinin psikolojik analizini değil, aynı zamanda bu düşünüşün kendisini gerçekleştirmeden önceki ideal durumunun da analizini kapsar. Tarihsel düşünce, zihnin nesnel dünyaya dönük olarak takındığı birkaç tutumdan biridir; o, bilinenden bağımsız bir vakıalar dünyasının - yani genel kanunların değil fakat münferit vakıaların - var olduğunu ve bu vakıaları bütünüyle değilse de kısmen ve yaklaşık olarak keşfetmenin mümkün olduğunu varsayan bir tutumdur. Tarih felsefesi, bu tutumun ve bunun ön kabulleriyle işaret ettiği şeylerin eleştirel bir tartışması olmalıdır; buna ilaveten tarih felsefesi, bu tutumun kökenini, geçerliliğini bir bütün olarak insan tecrübesindeki yerini ve nihayet diğer tecrübe biçimleriyle olan ilişkisini keşfetme girişimi olmalıdır.”¹⁷ Nitekim Tarih’le doğa bilimleri arasındaki asıl fark da tarihteki bireysel yanlardır. Doğa bilgini bireysel olandan ziyade yasayı göz önünde bulundurur. Tarih olayları ise hiçbir zaman, tam olarak, tümel kavramlar içinde

birini izleyen dönemleri yek diğerine bağlayan kanunlar olabilir. Onlar bir dönemden başka bir döneme geçişi belirleyen tarihsel gelişmenin kanunlarıdır.” Popper, 51

¹⁶ Carr, 78; Meyerhoff, “Tarihin olayları tuhaftır. Onlar bireysel, somut, yinelenemez olaylar ve varlıklardır” diyerek buna işaret etmektedir. Meyerhoff, Hans, *Zamanımızda Tarih Felsefesi*, çev: Abdullah Şevki, Hece Yay., Ankara 2006, 13; tarihte tikellik konusunda ayrıca bkz. Skocpol, Theda (editör), *Tarihsel Sosyoloji -Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yönlemler-*, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999, 130-166

¹⁷ Collingwood, *Denemeler*, 75

38 ▪ Tarih Felsefesinde ‘Tarihin Yasaları’ Üzerine

eritilemezler, bunlarda *biricik* olan *bireysel* bir yan hep karlır. Bu anlayışa göre tarihteki biçimler sürekli bir akış ve değişme içindedirler ancak bu biçimler, yinelenen tipler değildirler, bir takım genel yasaların çerçevesi içinde yerleştirilemezler. Çünkü bunlar kendilerine has bireysel bir karakter taşırlar.¹⁸

Tarihte yasanın olmayacağına dair bir diğer delil ise, toplumların şartları ve kültürleri itibariyle birbirlerinden farklı oldukları gerçeğidir. Bundan dolayı, insanları evrensel bir modele bağlayarak onlardan aynı değerlere (tarihi süreç açısından) uymalarını beklemek¹⁹ veya aynı nedenin her zaman aynı sonucunu vereceğini düşünmek mümkün değildir.

Tarihin yasalarını bulma iddiasıyla bazı öneriler de ortaya atılmıştır. Bu bağlamda tarihi yöneten yasalar olarak, “*determinizm*”, “*sınıf mücadelesi*”, “*ekonomi*” ve “*tekerür*” gibi teklifler ileri sürülmüştür. Burada tarihin yasaları olarak ortaya atılan bu kabullerden *determinizm* ve *tekerür* üzerinde durmanın faydalı olacağı kanısındayız. Çünkü en çok dillendirilen ve siyasetten arınmış olarak gözükken bu iki ana kabuldür.

Determinizm (kısmen nedensellik) konusunda Carr, “*neden kelimesinin bile modası geçmiştir*”²⁰ derken, Tosh, “*Bu açıdan bakıldığında en kötüsü de, üçüncü türdeki teorilerdir; bunlar, tarihsel sürece bir tür kaçınılmazlık atfederek bireylerin bugün veya gelecekte, bir süreçte değişiklik yapacak güçten yoksun olduğunu imâ ederler, bu teze göre; bütün tarih teorilerinde determinist bir yan vardır ve deter-*

¹⁸ Gökberk, Macit, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yay., İst. 1997, 108

¹⁹ Bkz., Gündoğan, Ali Osman, “Tarihin Sonunun Eleştirisi”, *Felsefe Dünyası*, XIII (Güz 1994), 17-23, 21

²⁰ Carr, 105

minizm de insanın özgürlüğünün inkarıdır” demektedir.²¹ Toynbee de tarih anlayışında determinizmi (katı bir determinizmi -aksi halde kendisi ayrıntılı ve kesin yasa teşebbüsünde bulunmazdı-²²) eleştirmektedir. Cansız doğa üzerinde düşünmek için oluşturulan bilimsel düşünce yöntemini toplum bilimlerde uygulamanın bir yanığı olabileceği endişesini taşıyan Toynbee, insanlar arası karşılaşmaların sonuçlarını neden-sonuç işleyişinin örnekleri olarak ele almakla bir yanığıya düşülebileceğini belirtmiştir. Bir nedenin sonucu kaçınılmaz, değişmez ve önceden tahmin edilebilirdir ancak Toynbee’ye göre yaşayan insanların biri ya da öbürünün bir çatışma karşısındaki tutumları bir neden değil tepkidir.²³ Bu konuda pozitivizmin etkisine işaret eden²⁴ Marc Bloch, “...İster fizik dünyaya ait bir olgu, ister toplumsal bir olay karşısında olsun, insanî tepkilerin her zaman aynı yönde ilerleyen saat hareketlerine benzer hiçbir yanı yoktur. Renan ne demiş olursa olsun, çöl zorunlu olarak, ‘Tektarıncı’ değildir. Çünkü, orada dolaşan halkların hepsinin gösterilerinde aynı ruh yoktur...”²⁵ diyerek bu ka-

²¹ Tosh, 148; Hâliyle Popper de determinizmi eleştirir; “Gerçekte bu etkili tarihselci yazarlar, içinde insanî işlerin akıl yoluyla planlanabileceği bir özgürlük ülkesinin geleceğini iyimserlikle haber vermişlerdir. Ve onlar insanların şu anda içinde acı çektiği zorunluluk ülkesinden akıl ve özgürlük ülkesine geçişin akıl tarafından değil, boyun eğmemizi öğütledikleri tarihsel gelişmenin kör ve amansız kanunları tarafından gerçekleştirileceğini söylerler.” Popper, 60

²² Evans, Richard J., *Tarihin Savunusu*, çev: Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1999, 60

²³ Bkz., Aysevener, Kubilay, “Arnold J. Toynbee’nin Tarih Görüşü”, *Felsefe Dünyası*, VI (Aralık 1992), 55-66, 56

²⁴ “Pozitivizm, bilimden ‘neden’ fikrini elimine ettiğini boşuna iddia etmiştir. İster istemez bütün fizikçiler, bütün biyologlar ‘neden’ ve ‘çünkü’yle düşünmektedirler. Zihnin bu ortak yarasından tarihselciler de kurtulamamışlardır.” Bloch, 150

²⁵ Bloch, 155. Nedensellik ilkesi açısından doğa bilimleri ile Tarih’in bir diğer karşılaştırmasını ise İlhan Tekeli yapmaktadır; “(Doğa bilimlerinde) Nedensellik bağı nedenden sonuca giderek kurulur. Oysa tarihte nedensellik ilişkisinin kurulması ters yönde olmaktadır. Tarihte gözlenen sonuç-

bule eleştiri getirir.

Tarihin tekerrürlüğü tezine karşıt olarak ileri sürülen tarihî hâdiselerin *tekilliği* hususu ise, tarihteki *etkenlerle* alakalıdır, “*Yüzyıllık bir zaman dilimi içinde bile tarih teker-rür etmez. Hiçbir tarihsel durum, başka bir anda tekrarlan-mamıştır ve tekrarlanamaz da*” diyen Tosh, bu kabulü ret konusunda şunları söylemektedir; “*Tarihin asla kendini tekrarlamadığı gerçeği, tarihçilerin tam bir güvenle öngörü geliştirmesini de engeller. Şu ya da bu faktörün tekrarlan-masıyla tanıdık bir sonuç doğması ne kadar muhtemel görü-nürse görünsün, aralıksız bir süreç olan tarihsel değişim, geleceğin şekillenmesinde daima bizim öngöremeyeceğimiz başka faktörlerin de rol oynayacağını, bunların karşımızdaki sorunla ilgisinin de kimsenin dikkatini çekmemiş olacağını öğretir bize*”.²⁶

Yasa Yerine Trendler

Tarihin yasalarının olmadığını söylemekle, tarihte etkenler yoktur demek farklı şeylerdir. Zira tarihte et-ken(ler) vardır. Ancak bunlardan birine öncelik tanımak tarihçiyi hataya götürecektir. Bu etken veya etkenler zaman ve topluma göre etkili olabilirler.²⁷ İnsanın eylemlerini zo-runluluk olarak gösteren, insan iradesini yok sayan²⁸ *yasa-lar* kadar katı olmasa da tarihte *kabullerin* olduğu inkar edilemez. Popper bunları, *trend / eğilim* olarak isimlendir-meyi tercih etmektedir. Buna göre; “...*Trendler vardır, ya da*

tur ve bu sonucu doğuran sebep bulunur.” Bununla beraber kendisi bu farklılığın fazla abartılmaması gerektiği görüşündedir. Bkz., Tekeli, İlhan, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*, Dost Kitabevi, Ankara 1998, 36

²⁶ Tosh, 17-18

²⁷ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, MEB Yay., İst. 1979, 43; bu konuda ayrıca bkz., Aysever, Kubilay-Barutca, E. Müge, *Tarih Felsefesi*, Cem Yay., İst. 2003, 121

²⁸ Bkz., Tosh, 158

daha iyi bir ifadeyle, trendlerin varsayılması ekseriya faydalı bir istatiksel cihazdır. Fakat trendler kanun değildirler. Bir trendin var olduğunu ileri süren bir önerme tümel (üniversal) değil, varlıksaldır (existantial)... Belli bir yerde ve zamanda bir trendin var olduğunu ileri süren bir önerme ise, tümel bir kanun değil, tekil bir tarihî önerme olacaktır... Kanunlar ile trendlerin, kökten farklı şeyler olduklarını açıkça belirtmek önemlidir.”²⁹ Ancak Popper’in bu trendlerin bilimselliği konusunda da çekinceleri olduğunu belirtmemiz gerekir.³⁰ Trendlerin şartları konusunda ise Popper, “Fakat trendlerin şartlara bağlı olduğunu düşünenler ve bu şartları bulup, onları açıkça formüle etmeye çalışanlar için ne denilebilir? Cevabım şu ki, onlarla hiçbir kavgam yoktur. Aksine, trendlerin bulunduğundan şüphe edilemez. Bundan dolayı onları gücümüz yettiğince açıklama, yani mümkün olduğu kadar kesin bir şekilde onların altında varlıklarını sürdürdükleri şartları belirleme gibi güç bir görevimiz vardır.”³¹ demektedir.

Sonuç

Tarihin yasalarının keşfi neredeyse bütün felsefecilerin, özelde tarihle ilgilenen tarih filozoflarının hayallerini süslemiştir. Ancak İbn Haldun’dan beri devam eden bu ilgi ve ortaya atılan görüşler birer “tez” niteliğini aşamamıştır ve sanırsanız bu hülyâ daha uzun yıllar sürecek, bir toplum bazında ortaya atılan görüşler, hemen bitişik toplumun tarihinde çürüyecektir. Bu yüzdendir ki son yıllarda tarihçiler haklı olarak “tarihin yasalarını” aramaktan vazgeçmiş gibidirler.

Tarihte yasaların kabulünün, bireyin özgürlüğünün göz ardı edeceği, katı bir determinizmi doğuracağı ve tarih

²⁹ Popper, 123

³⁰ Bkz., Popper, 128

³¹ Popper, 136

42 • Tarih Felsefesinde 'Tarihin Yasaları' Üzerine

yazımını olumsuz anlamda (hâdiseleri yorumlama) etkileyeceği de açıktır. Bununla beraber tarih yasaları yerine, tarihçilerin yasalarından bahsedilse tarih ilminin daha çok şey kazanacağına olan inancımızı da belirtmeliyiz.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, tarihte insanları *yaptıklarını yapmak zorunda bırakan* kanunlar yoktur. Bütün iddiası ile beraber illa da Tarih'te bir yasa varsa herhalde o da "Tarih'te yasanın olamayacağı"dır. Bunun yerine trend / eğilim / yorum / varsayım vardır. Popper'in da ifade ettiği gibi bu trendlerin nedenleri konusunda fikir ileri sürülebilir, bunların tespiti yapılmaya çalışılabilir, ancak bir iki benzerlikten hareketle genellemeye kalkışmak, yasalardan bahsetmek söz konusu değildir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, MEB Yay., İst. 1979
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., VII. Bsk., Ankara 2002
- Aysevener, Kubilay, "Arnold J. Toynbee'nin Tarih Görüşü", *Felsefe Dünyası*, VI (Aralık 1992), 55-66
- , "Tarih ve İlerleme", *Felsefe Dünyası*, XIV (Kış 1994), 65-71
- Aysevener, Kubilay-Barutca, E. Müge, *Tarih Felsefesi*, Cem Yay., İst. 2003
- Barut, Ferit, *Marksist Yöntem ve Tarih Anlayışı*, yer ve tarih yok
- Bıçak, Ayhan, "Kant'ın Tarih Anlayışında Tarih Bilincinin Yeri", *Felsefe Dünyası*, XVI (Yaz 1995), 56-74
- Bloch, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1994
- Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev: Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1994

- Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay., V. Bsk., İst. 1994
- Collingwood, R. G., *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev: Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, II. Bsk., İst. 2001
- , *Tarih Tasarımı*, çev: Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., II. Bsk., Ankara 1996
- Elibol, Saadettin, "Tarihsel Süreci Açıklama Girişimlerindeki Zorluk", *Felsefe Dünyası*, VIII (Temmuz 1993), 59-66
- Evans, Richard J., *Tarihin Savunusu*, çev: Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1999
- Gökberk, Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yay., İst. 1997
- Gündoğan, Ali Osman, "Tarihin Sonunun Eleştirisi", *Felsefe Dünyası*, XIII (Güz 1994), 17-23
- İnam, Ahmet, "Türk Tarih Yazımı için Düşürülmüş Bâzi Felsefe Notları", *Felsefe Dünyası*, XIII (Güz 1994), 1-6
- Meyerhoff, Hans, *Zamanımızda Tarih Felsefesi*, çev: Abdullah Şevki, Hece Yay., Ankara 2006
- Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev: Sabri Orman, İnsan Yay., II. Bsk., İst. 1995
- Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, çev: Süleyman Kalkan, Pınar Yay., III. Bsk., İst. 1990
- Skocpol, Theda (editör), *Tarihsel Sosyoloji -Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler-*, çev: Ahmet Fethi, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 1999
- Tekeli, İlhan, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*, Dost Kitabevi, Ankara 1998
- Thilly, Frank, *Çağdaş Felsefe*, çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., II. Bsk., İstanbul 2002
- Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım ve Murat Yay., IV. Bsk., Ankara 1996

44 • Tarih Felsefesinde 'Tarihin Yasaları' Üzerine

Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev: Özden Arıkan, Tarih Vakfı
Yurt Yay., İ.s.t 1997

Doğal Teoloji Ve Teistik Argümanların Gücü

Yrd.Doç.Dr.Kemal BATAK*

Özet

Doğadan ve akıldan hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlanması faaliyeti olan doğal teoloji, din felsefesinin gündeminde son dönemlerde daha fazla yer işgal etmektedir. Klasik doğal teolojide savunulduğu gibi, teistik argümanlar, tüm rasyonel insanları ikna edecek evrensel ve kesin bir güce sahip midir? Teistik argümanlar evrensel olarak kabul edilebilir öncüllerden mi hareket etmektedir? Her ne kadar deneyimden de kaynaklansa, teistik argümanlar, daima, rasyonel insanların, rasyonel bir şekilde anlaşmazlığa düşükleri tartışmalı metafizik ilkelere, varsayımlara dayanmaktadır. Bu nedenle, bu makalede, teistik argümanların, karşılarından daha inandırıcı ya da makul olduğunda, iyi ya da başarılı bir teistik kanıtın oluşturulmuş olacağı savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doğal teoloji, teistik argüman, evrensel akıl, kesin kanıt, dinsel doğal teoloji, Aydınlanma

Natural Theology And The Power Of Theistic Arguments

Abstract

Natural theology, which is considered to be the activity to prove God's existence using evidence from nature and reason, has occupied more space in the agenda of philosophy of religion recently. Do theistic arguments have universal and certain power to convince all rational people as it has

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

been defended by classical natural theology? Can theistic arguments start from universally acceptable premises? Although theistic arguments have basis in experience, they are constructed on the controversial metaphysical principles, assumptions that, always, rational people, rationally conflict. Therefore, in this article I defended that if theistic arguments are more convincing or reasonable than their opponents, then they can be considered as good or successful theistic proofs.

Key Words: *natural theology, theistic argument, universal reason, certain proof, religious natural theology, Enlightenment*

Pozitivizmin çöküşü ve doğrulanabilirlik anlam ilkesi, geçen yüzyılın kuşkusuz en önemli felsefe fenomeniydi. Pozitivizmin ölümü, doğrulamacılığın bastıracağı diğer felsefe problemleriyle birlikte, metafiziğin yeniden canlanmasının da habercisi olmuştur. Bu yeniden canlanma, din felsefesinin iki önde gelen temsilcilerinden olan W. L. Craig ve J. P. Moreland'a göre, beklenmedik bir biçimde, Hristiyan felsefesinde bir rönesansa yol açmıştır.¹ Ateizmin inişte, teizmin çıkışta olduğu bu dönemde, adı geçen rönesansa ya da teizmin çıkışına sunulabilecek en önemli gerekçelerden biri, doğal teolojinin/teistik argümanların sürekli artan bir biçimde kendini yenilemesi ve dallanmasıdır. Teizmin temel inancı olan Tanrı inancı hakkında bize "kanıtlar" veren doğal teoloji, çoğunlukla, dedüktif olarak geçerli öncüllerden hareketle sonucu kanıtlamaya çalışmıştır. Şimdi, ilk olarak, doğal teolojinin dinsel açıdan imkânına bakalım. Acaba doğal teolojiye dinsel açıdan nasıl bakılabilir? Doğal teoloji, dine göre zorunlu mudur?

¹ William Lane Craig ve J. P. Moreland, "Introduction", William Lane Craig ve J. P. Moreland (ed.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, (Malden: Wiley-Blackwell, 2009), s.1x.

Doğal Teolojinin Dinsel Açıdan İmkânı

Doğal teolojinin dinsel açıdan imkânını incelemeyi kısaca tanımına bakalım. Yaygın görüşe göre, doğal teoloji, özel bir tür vahyin yardımı olmaksızın, doğal dünyadaki olgulardan hareketle ya da akıl yoluyla, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimidir. Bir başka deyişle, doğal teoloji, ilahi vahiyden elde edilen malumata dayanmadan, akıl ve tecrübenin temeline dayanarak, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimidir.² Doğal teoloji düşüncesini St. Thomas Aquinas'tan (1224-1274) daha yaşlı bulmayanlar, eski geleneklerin iman ve akıl arasına bir sınır koymadan, tümüyle karmaşık bir şekilde konuyu ele aldıklarını düşünür.³ Bu nedenle klasik Hristiyan doğal teolojisinin "vahyi teoloji" ile "doğal teoloji"yi ayırdığını görüyoruz. Bazen doğal teoloji tamlamasında yer alan her iki kelimenin anlamı sorgulanmıştır. Bazen de doğal teoloji için, o, ne doğaldır, ne de teolojidir, denmiştir. O teoloji değildir, felsefedir. Yani Tanrı'nın varlığı ve doğası ile ilgili konularda felsefi bir çalışmadır. O doğal değildir, hayli yapaydır. Ancak felsefe ve teoloji olgun bir evreye ulaştıktan sonra ortaya çıkan bir disiplindir.⁴

Emil Bruner'in 1934'te *Nature and Grace*'de, "Bizim teolojik neslimizin görevi, meşru bir doğal teolojiye geri dönecek bir yol bulmaktır." çağrısı üzerine, radikal bir doğal teoloji karşıtı olan Karl Barth'ın bu çağrıya cevabı şu olmuştu: İnsanın düşmüşlüğü, günahkâr ve yabancılaşmış

² Kelly James Clark, *Return to Reason*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans publishing Co., 2001), s.15; Anthony C. Thiselton, "Natural Theology", *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), s.195; Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), "Natural Theology", *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.56.

³ Anthony Kenny, *What is Faith?*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), s.63.

⁴ Kenny, *What is Faith?*, s.63.

insandan “tümüyle başka olan” aşkın bir Tanrı ile kendisi arasında bir ilişki imkânı bırakmamıştır. Oysa Bruner’e göre, Tanrı’nın insanı kendi suretinde yaratması nedeniyle, insanın en azından günah ve tövbenin ne olduğunu kavraması gerekir. Bu sebeple ona göre, insan doğasında, ilahi vahiy ile bir “bağlantı noktası” vardır. Barth’a göre ise, yaratma, teolojik bir olay olduğu için doğal bilimlerin ışığında yorumlanamaz ve aydınlatılamaz.⁵ Barth’ın iyi bilinen doğal teoloji karşıtı tavrını belirleyen etken, Yaratan ile yaratılanlar arasında bir analogi ya da süreklilik olduğunu iddia eden varlık analogisi (analogia entis) doktrinini reddetmesidir.⁶ Katoliklerin aksini savunduğu bu görüşe göre, insan doğal olarak Tanrı’nın kelâmını işitme eğilimine sahip değildir. Müslümanlar, Hristiyanlar gibi, Tanrı’nın bizi kendi suretinde yarattığına ve Düşüş fenomenine inansalar da, ilk günahın insanlarda doğuştan bir günaha ve Tanrı’yı anlamak için bir körlüğe neden olduğuna inanmıyoruz. Bruner’in Barth’a verdiği cevapta da belirttiği gibi, tövbe gibi, dinsel metinlerde geçen önemli bazı kavramlar, bize, dünyada Tanrı ile ilişkimizin devam ettiğini hatırlatmaktadır. Dua ve benzeri pek çok dinsel ritüeli de ekleyebileceğimiz bu ilişki tarzından hareketle, doğal teolojide ve dolayısıyla insan aklının Tanrı’nın varlığı hakkında a priori ve a posteriori argümanlar oluşturmasında bir sorun görmemiz doğru görünmemektedir. İbn Rüşd’ün isabetle kaydettiği gibi⁷ var olanlar üzerinde düşünmek (dinen) zorunludur (vacip). Bu düşünme şekli, bilinen olan tabiattan bilinmeyen olan Tanrı’yı çıkarımlamaktan farklı bir şey olmadığına göre, sonuç olarak, var olanlara akli kıyasla (argümanla)

⁵ Alister E. McGrath, *Christian Theology*, (Malden:Blackwell Pub., 2007), s.169-171; Anthony C. Thiselton, “Natural Theology”, s.196-197.

⁶ Karl Barth, *The Preaching of the Gospel*, çev. B.E.Hook, (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), s.80.

⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev.Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret, 1992), s.65.

bakmak zorunludur, diyebiliriz.

Swinburne göre de birçok kişinin Hristiyan imanını, dini tecrübe ve otorite tanıklığı noktasında eksiklikler taşıyorsa, belli bir zorluk derecesinde felsefe pratiğine bağlı olmalıdır. Ona göre pek çok kişi için doğal teolojiyi yorumlama konusunda Barth'ı takip etmek, mümkün görünmemektedir; çünkü onlar, Hristiyan vahyinin doğru olduğu konusunda bazı nedenlere ihtiyaç duyarlar. Barth, 'lütuf' ve 'imanın' önemini vurgular. Ancak ben ne lütfu -Argümanın işe yaradığını görme konusunda bize yardım etmesi için lütfa ihtiyaç duyabiliriz- ne de imanını -İnançlarımıza dayanarak nasıl davranacağımızla ilgili bir konudur- reddetmiyorum,⁸ diyen Swinburne, saf imanın yeterli olmadığı durumlar olduğu kanaatindedir.

İslâm'da başlı başına bir doğal teoloji disiplini ve akımı olmasa da, doğaya bakarak teolojik deliller çıkarma anlamında bir etkinlik, kelâm ve felsefenin içinde olagelmıştır.⁹ Fârâbî ve İbn Sinâ'da zirveleşen ve doğal ve felsefi teoloji özellikleri taşıyan Doğu İslâm Felsefesi, doğa bilimi, felsefe, din ve teolojiyi uzlaştırma gayretindedir. "Günümüzde ise, gerek Batı gerekse İslâm dünyasında, İbn Rüşdçüler de dahil, pek çok kişi bu tür bir etkinliğin adeta haram olduğunu söylemek eğilimde ve ona savaş açma çağrısı içindedir." diyen Yaran, çağdaş İbn Rüşdçülüğün savunucu Câbirî'nin de bu görüşte olduğunu dayanaklarıyla serimlemektedir. Ancak İbn Rüşd'ün varlıklar üzerinde düşünmeyi dinin vacip kıldığı alıntısıyla Yaran, Câbirî'yi İbn

⁸ Richard Swinburne, "Natural Theology, its 'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", *Faith and Philosophy*, Vol.21 No.4, 2004, s.538.

⁹ Cafer Sadık Yaran, "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?", *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:11, 1999.

Rüşd'den ayırmakta gibidir.¹⁰ Din-bilim ve felsefe arasında uzlaştırmacılığı savunan görüşe karşı, ayrıştırıcı görüşü savunan Câbiri'nin görüşü, makul görünmemektedir.

Yeni Doğal Teoloji, bilimsel açıklamaya rakip olarak çalışmadığı için, daha çok doğa'yı anlama çabası olduğu için, bilim din çatışmasına yol açmaz.¹¹ Bu nedenle doğal teoloji, bilim ve din arasında önemli bir diyalog aracı olarak da görülebilir. Doğal teoloji, İslâm dini, teolojisi ve felsefesi için niçin önemlidir? Yaran, "Bize göre hâlâ insanın akli ve doğanın bilimi ile uyum içinde olmak, İslâm'ın, bütün dinler arasında en ayırt edici özelliklerinden birisidir."¹² diyerek din-bilim-doğa arasında, teistik argümanlar yoluyla sağlanacak bir uzlaşımıcılığı savunmaktadır.

Sonuç olarak, din-bilim-doğa arasında uzlaşımıcılığı savunmanın son derece önemli olacağı ifade edilebilir. Bununla beraber, dini tecrübe ve otorite tanıklığı konusunda eksiklikler taşımayan kişiler, doğal teolojiye ihtiyaç hissetmeyebilirler. Sofistike ontolojik ve kozmolojik argümanın belli bir entelektüel yeteneğe kavuşmamış kişileri Tanrı'ya yaklaştırma ya da Tanrı inancını kuvvetlendirme işlevi görebileceğini söylemek bir hayli zor olsa gerek. Kısaca, doğal teolojiye dinsel gerekçelerle olumsuz bakmak doğru görünmemektedir.

Klasik doğal teolojide Tanrı'nın varlığı için neredeyse her akıllı insana hitap eden, apaçık ve zorunlu olan doğru önermeler, dedüktif ve indüktif çıkarım yoluyla kullanılmıştır. Teistik kanıtların ve dolayısıyla doğal teolojinin sorgulanmasının en önemli nedeni, tüm insanların kabul edeceği bir kesinlik iddiasına sahip olmasıdır. Şimdi bu konuya

¹⁰ Cafer Sadık Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", *Tezkire*, sayı:31-32, 2003, s.157-158.

¹¹ Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.162.

¹² Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.164.

daha yakından bakalım.

Evrensel Tarafsız Akıl ve Kesin Teistik Kanıtlar

Doğal teolojinin Aristoteles'ten Aquinas'a ve Swinburne'e kadar pek çok temsilcisi vardır. Klasik doğal teolojide kanaatimce önemli olan hususlardan biri, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişiminin, "tüm" rasyonel insanların kabul etmek zorunda olduğu -"Dünyada bazı şeyler hareket halindedir." gibi- öncüllerin temeline dayanarak yapıma hedefine yönelik olmasıdır. Eğer evrensel olarak kabul edilebilir öncüllerin temeline dayanarak Tanrı'nın var olduğu kanıtlanabilirse, bu durumda, inançsızlık, irrasyonel olacak, inanmayanlar da Tanrı'nın var olduğunu kabul etmemeleri nedeniyle sorumlu olacaklardır.¹³

Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlar, doğruluk ve yanlışlık gibi belirlemesi zor olan kavramları kullanmaktadır. Teistik argümanlar, her ne kadar deneyimden kaynaklansa da, daima, rasyonel insanların, rasyonel bir şekilde anlaşmazlığa düştükleri tartışmalı metafizik ilkelere dayanmaktadır. Aslında bu, felsefedeki her argümanın başına gelmektedir. Evrensel olarak kabul edilen çok az öncül vardır. Klasik doğal teoloji projesinin iflas etmesinden sonra, 1950'lerden itibaren Hristiyan filozoflar arasında bir değişim başladı. Onlar rasyonel anlaşmazlığın olasılığını kabul ederek, teistik argümanların "tüm" rasyonel insanların kabul etmek zorunda olduğu öncüllerle sınırlandırılması gerektiğini reddetmişlerdir. Onlara göre, bir kişi, başkaları anlaşmazlığa düşse de, rasyonel olarak kabul edilebilir öncülleri savunabilir. Dolayısıyla onlara göre, öncüller konusunda öne çıkan soru, "tüm' rasyonel insanlar onları kabul

¹³ Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), "Apologetics", *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.6.

etmek zorunda mı?” sorusu değil, rasyonel anlaşmazlığa karşın, “Bir kişi onları rasyonel bir şekilde kabul edebilir mi?” sorudur. Klasik doğal teolojinin entelektüel emperyalizminden kurtulan teistik argümanlar, bu çerçevede, son dönemlerde yeniden hayat bulmuştur.¹⁴ Bu çerçevede, makalenin başında da belirttiğim gibi, Hristiyan felsefesinde bir rönesanstan söz edilmektedir.

Klasik doğal teolojinin, sözünü ettiğimiz, iflas eden projesi nedir? İslâm felsefesinde de, doğal teoloji adı verilmemekle birlikte, teistik argümanların söz konusu edildiğini bildiğimize göre, bu türden bir “iflas”, Müslüman felsefecilerin savunduğu teistik argümanlar için söylenebilir mi? Klasik doğal teolojinin en önemli savunucularından olan Thomas Aquinas, “bilimsel” bilgi (*scientia*) denilen bir bilgi paradigması iddiasına sahiptir. Bir şey hakkında *scientia*’ya sahip olmak, onun doğruluğu hakkında tam ve kesin kavrayışa sahip olmak demektir. Bu da belli bir önermeyi onun doğruluğunu garanti eden bir temele dayanarak kabul etmektir. Aristoteles’i takip eden Aquinas, bu tür bir temelin dayanağının sadece burhânî (demonstrative) kıyasla sağlanacağını düşünür. Bu nedenle ona göre, *scientia*’nın konusunu, burhânî kıyasın temeline dayanarak kabul edilen önermeler oluşturur. O halde, örneğin, p önermesi için *scientia*’ya sahip olmak demek, p için özel bir çıkarımsal gerekçelendirmeye sahip olmak demektir. *Scientia*, pozitif epistemik statüsünü, burhânî kıyasın öncüllerinden ve kıyası çıkarımın doğasından alır.¹⁵ Tanrı hakkında *scientia* anlamında bir bilgiye sahip olabilir miyiz? Aquinas’a göre, Tanrı’nın varlığı apaçık doğrudur ve ispat edilebilir.¹⁶

¹⁴ Kelly James Clark ve arkadaşları, “Natural Theology”, s.56-57.

¹⁵ Scott Macdonald, “Thomas Aquinas”, *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy ve Ernest Sosa (ed.), (Malden: Blackwell Publishing, 1993), s.19.

¹⁶ Thomas Aquinas, *Of God and His Creatures*, çev. Joseph Rickaby,

Burhân (demonstration) Tanrı'nın değişmez, ezeli, cisimsiz ve tümüyle basit olduğunu gösterir.¹⁷ *Scientia* çıkarımının, "apaçık" (self-evident) olduğunu hesaba katarsak, teistik argümanların, örneğin, Aquinas'ın Beş Yolu'nun, bu yüceltilmiş epistemik koşulu karşılması olası mıdır? Aquinas, bütün rasyonel varlıkların, eğer gerçekten rasyonel olarak hareket ederlerse, Beş Yol'u kabul edeceklerini savunur. Çünkü ona göre, yaratılmış düzenle Yaratıcı arasındaki bağ, fazla bir şüphe konusu oluşturmaz. Oysa bildiğimiz gibi modern bilimin yükselişiyle beraber bu bağ sorgulanmıştır.¹⁸ Aydınlanmanın aklına benzer bir biçimde evrensel, tarafsız rasyonaliteyi savunduğu anlaşılan Aquinas'ın projesine göre, inanmayanlar inanmamalarından ötürü fazlasıyla sorumludurlar; çünkü, Tanrı, kendisinin varlığını herkese açık kılmıştır.¹⁹

İbn Rüşd (1126-1198)'ün teistik argümanların kesinliği konusunda, Aquinas'la benzer bir görüşü savunduğu görülüyor. İbn Rüşd, kelâmcıların/Eş'arîlerin argümanını eleştirirken, bu argümanın, kendilerinin zannettiği gibi, burhânî olmadığını ve Allah'ın varlığı konusunda yakine/kesin bilgiye ulaştırmadığını,²⁰ griftliği nedeniyle halkın tabiatında bu argümanı kabul etme kabiliyeti olmadığını;²¹ oysa Allah hakkında marifet/bilgi sahibi olma yo-

(London: Burnes & Oates, 1905), s.40-42.

¹⁷ Aquinas, *Of God and His Creatures*, s.258.

¹⁸ Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), "Thomas Aquinas", *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.7.

¹⁹ Kelly James Clark ve arkadaşları, "Apologetics", s.5-6.

²⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, çev.S.Uludağ, (İstanbul:Dergah Yayınları, 1985), s.192, 206.

²¹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.196.

lunun bu argümandan daha açık olduğunu savunur.²² Dolayısıyla hudus argümanı, yakîn ifade eden nazari bir yol olmadığı gibi katiyet ifade eden dini bir yol da değildir. Ona göre, Allah'ı tanıma ve bilmeye ilgili dini (şer'i) yolun iki niteliği vardır: a) yakîn/kesinlik ifade etmesi, b) basit olması ve karmaşık (mürekkep) olmamasıdır.²³ Öyleyse hudus argümanı ne burhânîdir ne de dinidir. Çünkü bu argüman, a ve b'deki koşulları karşılamaz. El-Cüveynî'nin savunduğu ve İbn Sinâ'nın farklı bir biçimde ele aldığı imkân argümanı da bu iki niteliği karşılamamaktadır.²⁴ Evrensel aklın bir ifadesi olarak olsa gerek, İbn Rüşd, sūfîlerin yolunu, bütün insanları kapsayan bir yol olmadığı gerekçesiyle, eleştirir.²⁵ Bütün insanların fitratlarında bilkuvve mevcut olan ve kesin olan teistik argümanlar ise, İbn Rüşd'e göre, birbirini tamamlayan, inayet ve ihtira argümanlarıdır.²⁶ Gazâlî'nin de kelâmın bedihi/apaçık bilgi vermediğini kabul ettiğine bakarsak,²⁷ İbn Rüşd'ün, hudus argümanının kesin ve basit bilgi vermediği konusunda yalnız olmadığını görürüz. Öyleyse hudus argümanını *el-İktisad fi'l-İtikad*'da ele alan²⁸ Gazâlî'nin, İbn Rüşd'ün bu argümana izafe ettiği kesinlik iddiasında olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd de, Aquinas gibi, burhânî kıyasın temeline dayanarak elde edilen *scientia*'ya teistik kanıtlar konusunda sahip olmamız

²² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.200.

²³ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.213.

²⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.209; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik, 2006), s.222.

²⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.214, 216.

²⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.218.

²⁷ Gazâlî, "Dalaletten Kurtuluş", çev. M.Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik, 2005), s.347.

²⁸ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1971), s.22.

gerektiğini savunmaktadır. Ona göre de teistik argümanlar, tüm rasyonel insanlara hitap eder ve kesindir. Ancak Aquinas'da "Beş Yol" argümanları bu koşulları sağlarken İbn Rüşd'de inayet ve ihtira argümanları bu koşulu sağlar.

Bu iki dinsel (şer'i) argümanın yanında, hareket argümanı da İbn Rüşd'e göre, (felsefi olarak) kesindir. Semavi cisimlerin şahide benzetilerek hudûsuna hükmedilmesi hatadır; çünkü bunu hislerimizle müşahede etmiş değiliz.²⁹ Bu nedenle semavi cisim hakkında doğru bir hükme varacaksa, ona göre, müşahede ettiğimiz şekilde, onun hareketi bakımından bunu gerçekleştirmeliyiz. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün hareket argümanı ile "Beş Yol"un ilki, kesinlik açısından birbirine benzemektedir.

Öyle anlaşılmaktadır ki katı savunmacı olarak hareket eden kelâmın, genellikle, gayesi olarak ilan edilen ispat iddiası, akli/felsefi kesinlik bakımından geçerli olmadığı gibi dini gereklilik açısından da tartışmalıdır. Bu nedenle olsa gerek, kelâmın, felsefi-bilimsel gelişmeleri takip ederek imanı anlama çabasını arttırmak zorunda olduğunu savunan, Galip Türcan gibi, yeni kelâmcılar vardır.³⁰

Aquinas'a geri dönersek, o, neden evrensel bir doğal teolojiye ihtiyaç duymuştur? Ona göre, bütün hakikat, ya doğa alanı olan aşağı alanla ya da lütuf alanı olan yüksek alanla ilgilidir. Yüksek alanla ilgili iddialar, otorite temeline dayanarak kabul edilmeli iken, aşağı alanla ilgili iddialar, akılla bilinebilir. Ancak Hristiyanlar, Yahudi ve Müslümanlarla karşılaştıklarında onların da kendi kutsal kitaplarının otoritesine başvurduğunu gördüler. Eğer diğer dindeki kişiler üzerinde gerçek bir etki oluşturulacaksa, özel bir otorite

²⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.200-201.

³⁰ Galip Türcan, "Klasik Kelâm'ın Apolojik Değeri", *İslâmi Araştırmalar*, cilt:17, sayı:4, 2004.

teye başvurmayaya gerek olmayan tarafsız bir bölgede bulunmalarının ve konuları bütün rasyonel insanların kabul edeceği bir şekilde sunmalarının zorunlu olduğunu anladılar. Bu nedenle Aquinas, Tanrı'nın varlığı, insan nefsinin ölümsüzlüğü ve Katolik Kilise'sinin doğaüstü kökeniyle ilgili bazı inançları, salt akılla kanıtlayabileceğini kabul etti.³¹ Teslis gibi inançlar ise yardımsız insan aklı tarafından bilinemeydi.

Aquinas ile ilgili söylediklerimizin bütünü göz önüne alırsak, argüman-kesin bilgi ilişkisi açısından, onu, *scientia* çerçevesinde, delilci filozoflar arasında görebiliriz. Ancak "temel" bir şekilde ya da imana dayanarak Tanrı'ya inanmak bir kişinin epistemik hakkı olarak ve rasyonel olarak nitelenebilecekken, bu iman, *scientia*/bilimsel bilgi olarak anılamaz. İbn Rüşd de Haşeviye'ye verdiği cevapta,³² Aquinas'la benzer bir görüşü paylaşıyor gibidir. İbn Rüşd'e göre de burhânî bir değer taşımamakla beraber, sadece kitaba dayalı iman, bir kişinin epistemik hakkıdır.

Aquinas öncesinde Augustine, her insanî araştırmanın bir tür imanla başladığını savunur. Ona göre, ancak iman ve inayet yardımıyla nesnelere bakıldığında onların yaratılmış oldukları anlaşılır.³³ Burada bir cümlelik bir parantez açarak, bu iddiayı, felsefi olarak, daha yumuşak bir biçimde, ünlü bilim felsefecisi Karl Popper'in diliyle söylersek, her araştırma ve inceleme bir kuramla/teoriyle başlar, gözlemlerle değil. Bununla birlikte Augustine, entelektüel araştırmanın, Hristiyan inancının anlaşılması, geliştirilmesi ve savunulmasında zorunlu ve pozitif bir rolü olduğunu

³¹ Millard J. Erickson, *Christian Theology*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), s.181-182.

³² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, s.191.

³³ Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, (İstanbul: Alfa, 1999), s.155.

sözlerine ekler. İman konusunda aklın rolü, ünlü vecize ile ifade edilirse, “anlama peşindeki iman”(fides quaerens intellectum) ile açıklanabilir. Anselm’in ontolojik argümanını da inşa ettiği bu perspektif, Aquinas’a göre, vahyin Teslis gibi imani unsurları için açıklayıcılık işlevine sahiptir. Ancak akıl, insan aklını aşmayan diğer konularda, örneğin, Tanrı’nın varlığı konusunda, bazı hakikatlere ulaşabilir. Aydınlanma dönemiyle birlikte savunulan “Anlama imandan önce gelir.” (understanding precedes faith) ilkesine göre, akıl önemli inançları meşrulaştırmak için zorunlu hale gelmiştir. Aklın bütün insanlarda ortak olan evrensel bir kriter olarak kabul edildiği bu anlayış çerçevesinde, John Locke (1632-1704)’u örnek olarak inceleyebiliriz: O iman unsurlarının (Teslis gibi) akla karşıt olmayan, aklın üstünde bir yapıda olduğuna inanır. İman unsurlarının akıldan çıkarılmasına gerek olmamakla birlikte vahiy, örneğin, tanıklığın güvenilirliği, akılla saptanarak gerekçelendirilmek zorundadır.³⁴ Buna göre, bir Aydınlanma filozofu olan John Locke, vahyin unsurlarının değil; ama kendisinin akılla gerekçelendirilmesi gerektiğini savunur.³⁵ Oysa bir önceki dönemde, vahyi teoloji (teoloji) ile doğal teoloji (felsefe) birbirinden ayrılmış ve örneğin Aquinas’ta Teslis gibi imanı unsurlar konusunda akıl yetersiz bulunmuştur.

Katı rasyonalizme göre, dinsel inanç sisteminin uygun bir şekilde ve rasyonel olarak kabul edilmesi için bu inanç sisteminin doğru olarak kanıtlanması gerekir. Buradaki kanıtlama kelimesi bir yönden belirsizdir. Kanıtlamanın bir anlamına göre, bir inancın doğru olduğunu göster-

³⁴ Kelly James Clark, Richard Lints, James K. A. Smith (ed.), “Faith and Reason”, *101 Key Terms in the Philosophy and their Importance for Theology*, (Louisville: Westminster J. K. Press, 2004), s.28.

³⁵ İsmail Çetin, *John Locke’da Tanrı Anlayışı*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), s.88-95.

mek için, o, herhangi bir mantıklı kişi için ikna edici olmamalıdır. Katı rasyonalizm, ünlü İngiliz matematikçi, felsefeci W. K. Clifford (1845-1879)'da zirveleştiği şekilde, rasyonalite için "Her zaman, her yerde ve herkes için herhangi bir şeye yetersiz bir delille inanmak yanlıştır." gibi yüksek epistemik standartlar ileri sürer ve bunları, zaman yokluğu, eğitim eksikliği gibi nedenlerle karşılayamayacak olanlar için ise "o zaman, inanmak için hiç zamanı olmamalı."³⁶ der. Katı rasyonalistlere göre, kanıtlar, herhangi bir mantıklı insanı ikna etmesi gereken sağlam (sound) argümanlardır. Bu şekilde anlaşıldığı zaman, bir teistik argüman, ancak eğer argümanı ciddi bir şekilde düşünen herhangi bir rasyonel kişi, öncüllerin doğruluğunu kolayca gördüğünde, akıl yürütmenin geçerliliğini kabul ettiğinde ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki sonucu onayladığında, Tanrı'nın varlığı hakkında bir kanıt olacaktır.³⁷

Clifford'un yüksek rasyonalite standartlarını karşılayamayacağı için, mantıklı bir kişi, dinsel bir inanca sahip olmamalıdır. Elbette tüm katı rasyonalistler dinsel inanca bu kadar düşman değildir. Locke'a göre, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Hristiyanlık uygun bir şekilde anlaşılıp savunulduğunda bu standartları karşılar. Aquinas, bazı görüşleri itibariyle Locke ve Clifford'dan ayrılrsa da, dikkatli bir rasyonel araştırmanın, Hristiyanlığın doğruluğunda ikna edici bir rol ifa edebileceğini savunması bağlamında Locke ile anlaşır. Swinburne de bu katı rasyonalist tavra çok yakındır.³⁸

Katı rasyonalizmin yüksek epistemik standardını değerlendirme noktasında, çağdaş din felsefecilerinden

³⁶ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief*, (New York: Oxford University Press, 1991), s.34.

³⁷ Peterson ve arkadaşları, *Reason and Religious Belief*, s.68.

³⁸ Peterson ve arkadaşları, *Reason and Religious Belief*, s.35.

George I. Mavrodes, neredeyse her rasyonel insanın kabul edebileceği argümanlarla ilgili şu çözümlemeyi yapar:

Elbette biz özellikle Tanrı'nın varlığını herkese kanıtlayacak herhangi bir argümanın olup olmadığıyla ilgileniyoruz. Görünüşe bakılırsa böyle bir argüman henüz bulunamamıştır. Eğer bulunursa, herkes tarafından bilinen mantıksal bağıntılar vasıtasıyla, herkesin bildiği ve Tanrı'nın varlığını da gerektiren bir önermeler kümesi olmak zorundadır. Elbette böyle bir argümanın bulunması bütün hastalıkları iyileştiren bir ilaç gibi olağanüstü bir şey olurdu. Ancak bu ikisinin de mümkün olduğuna inanmak için yeteri kadar neden yoktur.³⁹

Mavrodes kanıt için “geçerlilik” ve sağlamlılığın” yanında “ikna kuvveti” şartını da ileri sürer. Ona göre, bir önerme sağlamsa, söz konusu kişi, bu önermeyi sağlam olarak anlamışsa, o kişi için “ikna edicidir”. Dolayısıyla ikna edici bir kanıtın tüm rasyonel insanların kabul etmek zorunda olduğu öncüller kullanmasına gerek yoktur. Eğer bir argüman sağlamsa ve onu anlayan bazı kişileri ikna ediyorsa o zaman o ikna edicidir. Örneğin, eğer Tanrı varsa ve yeter neden ilkesi doğru ise ve bir kişi kozmolojik argümanı geçerli olarak benimsiyorsa, bu argüman söz konusu kişiye göre, Tanrı'nın varlığı için bir kanıt teşkil eder. Mavrodes, pek çok geleneksel argümanın kanıt olduğunu; ancak bunun “kişi-bağımlı” kanıt olduğunu ileri sürer. Teistik argümanlar, klasik kanıt anlamında yani tüm rasyonel insanlar için aşikâr olan öncüllerle birlikte sağlam

³⁹ George I. Mavrodes, *Belief in God, A Study in the Epistemology of Religion*, (New York: Random House, 1970), s.46.

argümanlar anlamında düşünülürse, reddedilmelidir.⁴⁰ Çünkü tüm rasyonel insanları ikna edecek argüman bulmak olası görünmüyor.

Bu kanıt anlayışına göre, teistik argümanları ancak kendilerinden beklentimizi sınırlandırırsak kanıt olarak düşünebiliriz. 1-Teistin herkesi ikna edebilecek bir argüman bulması makul değildir. Bu konuda ilk öncelik, teistin, sağlam, ikna edici, inandırıcı olduğuna inandığı bir argüman bulmasıdır. İkinci öncelik ise diğerleri olacaktır.2- Öncüller sonuçtan daha kesin değilse, bu argümana kanıt olarak bakmak bizi hiçbir yere götürmez. Çünkü teistik argümanların öncüllerinin doğruluğu çoğunlukla reddedilmiştir. Kısaca argüman, bizi daha çok kesinden daha az kesine götürmelidir.⁴¹ Bu noktada Mavrodes'in yukarıda sunduğumuz kişi-bağımlı kanıt görüşü öne çıkmaktadır. Bu tür kanıtın üç niteliği vardır. 1-Argüman sağlam olmalıdır. Yani öncüller doğru olmalı ve sonuç bu öncüllerden geçerli bir şekilde çıkmalıdır. 2-Kişi, argümanın, birinci maddedeki gibi sağlam olduğunu biliyorsa, kanıttan söz edilebilir. Elbette tüm rasyonel insanların söz konusu argümanın sağlam olduğunu bilmesi gerekmiyor. 3-Kanıtların işlevi, bizim bilgimizi genişletmektir. Buna göre, i) bir kanıtta öncüller sonuçtan daha kolayca bilinebilir olmalıdır. ii) Kişi öncüllerin doğruluğunu sonuçtan çıkarsamadan bilmelidir. Bu "iddiayı ispatlanmış olarak kabul etmekten" kaçınmak için önemlidir.⁴²

Muhtemel pek çok açıklamanın varlığı, atomik kuramların kusurlu olduğu ya da bu inancı ileri sürme açısından irrasyonel olduğumuz anlamına gelmez. Bugün bir kişi, delil temeline dayanarak atom ve elektronlara rasyonel

⁴⁰ Clark, *Return to Reason*, s.44.

⁴¹ Peterson ve arkadaşları, *Reason and Religious Belief*, s.70.

⁴² Peterson ve arkadaşları, *Reason and Religious Belief*, s.69.

olarak inanmak için klasik kanıtlara ihtiyaç duymuyorsa, yine bir kişi Tanrı inancını delil temeline dayanarak ileri sürme noktasında rasyonel olmak için klasik kanıtlara ihtiyaç duymayabilir. Tersine de doğru olmakla birlikte ateistin bilgisizliği teistin mümkün bilgisini neden sınırlandırmalıdır?⁴³ Dolayısıyla kanıtlar kişi bağımlı olmalıdır.

Aquinas'ta Tanrı'nın varlığı için oluşturulan argümanların iman "bilgi"ye (scientia) dönüştürdüğü görülmektedir. Ancak, acaba, Tanrı inancı, bazı matematik ve mantıksal önermeler gibi maksimum bir kesinliğe sahip midir? Hatta "İnsanda beden-zihin şeklinde ikili bir yapı vardır." gibi felsefi argümanlar, bu yüksek epistemik standarda hazır midir? Aquinas'ın söylediği gibi, bazı apaçık temel inançların öğrenilmeye muhtaç olduğunu hesaba katarsak, apaçıklığın da kişiden kişiye değişme imkânına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Geleneksel teistik argümanlar apaçık öncüllerden hareket ediyor mu? Geleneksel teistik argümanlardan hiç birinin her rasyonel kişinin kabul edeceği apaçık öncüllerden hareket etmediği görülmektedir. Ayrıca bu apaçık öncüllerden hareketle, Tanrı'nın var olduğu sonucuna, apaçık önermelerin sağlayacağı biçimde, karşı konulmazcasına ilerlenememektedir. Bu yüceltilmiş epistemik standardı karşılayan başka bir felsefi argüman var mıdır? Eğer görüş çeşitliliğinin felsefe tarihi kadar yaygın olduğu başka bir disiplinin olmadığını hatırlamıza getirirsek, apaçık bir argümandan beklenen konsensüs ya da yarıkonsensüsün felsefe tarihinde görülmediğini söyleyebiliriz. Öyleyse teistik kanıtlar neyi sağlar? Bize göre, ilk olarak, Yeni Doğal Teoloji'de kabul edildiği üzere, teistik kanıtlar Tanrı inancını kuvvetlendirebilir. Çeşitli nedenlerle oluşan şüpheleri da-

⁴³ Clark, *Return to Reason*, s.46.

ğitmada ya da gidermede yardımcı olabilir. Teistik kanıtlar, ikna ediciliği açısından kişi bağımlıdır. Ancak rasyonel olmak ya da gerekçelendirilmiş olmak için teistik argümanlar zorunludur, diyebilir miyiz? Sanırsanız teistik argümanların, yukarıdaki faydalarına binaen, inançsız bir kişiyi inanca yaklaştırabilme fonksiyonu hesaba katılsa bile, herkes için zorunlu olmadığı rahatlıkla iddia edilebilir. Bu faydalar teistik argümanlar olmadan da -yoğun dini tecrübe vb.- sağlanabilir. Çünkü insanların çoğu, teistik kanıtlar temelinde dayanarak iman etmez; hatta onlar böyle kanıtların varlığından da haberdar olmadıkları gibi, imanlarını teistik kanıtlardan da beslemezler.

Kesin Teistik Kanıtlardan Karşıtlarından Daha Makul Teistik Kanıtlara

Ortaçağ felsefesinde, gerek İslâm gerek Batı felsefesinde, teistik kanıtların amacı, Tanrı'nın varlığı konusunda insanları ikna etmek değil; Tanrı'nın burhânî kanıtlar yoluyla bilinebileceğini göstermektir. Teistik kanıtın başarılı olduğuna "dışarıdakiler" değil "içeridekiler" karar veriyordu. Oysa Aydınlanma ile beraber bu tablo değişti; artık imana dayanan kanıtlar yerine kanıtı dayanan bir iman ortaya çıktı. Aydınlanma öncesinde, gerek İslâm gerekse Batı dünyasında, Tanrı inancına delilci itirazın olmadığını ve felsefeciler nazarında dinin temel ilkelerinin sorgulama dışı kabul edildiğini hesaba katarsak, doğal teoloji faaliyetinin amacı nedir şeklinde bir soru sormamız kaçınılmaz gibi görünmektedir. Örneğin Gazâlî, hudus argümanını savunmadan önce ve sonra, Tanrı'ya duyduğu inanç derecesinde bir değişiklik yaşamış mıdır? Kelâmın bir apoloji olduğunu göz önüne alırsak, böyle bir değişikliği varsaymamızın doğru olmadığı söylenebilir. Hudus argümanını halk açısından da düşünebiliriz: İbn Rüşd'ün bu argümana itirazlarını hatırlarsak, hudus argümanının karmaşıklığı, halkın bu argü-

manı anlamasını engellemekte ve olasılık olarak onların inancının arttırılması konusundaki rolünü de zayıflatmaktadır. Bir önceki başlığa bakarak konuşursak, hudus argümanı gibi teistik argümanlar, kesin ve basit değilse, kime hangi amaçla hitap etmektedir?

Felsefeciler, geleneksel teistik argümanların hâkim olduğu dönemde, Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla keşfedilecek ya da çıkarımın sonucu bir şey olarak görmüşlerdi. İnancın rasyonelitesi sorunu, bu çıkarımın sağlamlığına eşitlenmiştir. Ancak dini bakış açısından bunda garip bir şey vardır.⁴⁴ Bu argümanların -ontolojik, kozmolojik, teleolojik, ahlakî- ortaya çıkmasından önce aslında dinsel iman vardı. Demek ki tarihsel olarak, Tanrı hakkındaki felsefi kanıtlar, inancın yaratılmasında değil desteklenmesinde bir role sahip olmuştur. Buradaki sorun, sıfırdan başlayarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanması değildir. Aksine sorun, dindar insanın rasyonel bir kişi olarak inandığı şeye inanmaya hak sahibi (entitled) olup olmadığıdır.⁴⁵ Bir kişi, deontolojik anlamda, inandığı Tanrı'ya inanma hakkına sahip olmak için zorunlu olarak bir argümana ihtiyaç duyar mı? Doğal teoloji gerekli olmakla beraber, doğal teoloji tarihine ya da daha doğru bir ifade ile doğadan ve akıldan hareketle oluşturulan argümanlara baktığımızda, tek bir doğal teolojinin olduğunu söyleyebilir miyiz? Örneğin İslâm felsefesinde, İbn Rüşd'ün, Fârâbi ve İbn Sîna geleneğine ait zorunlu varlık-mümkün varlık ve sebeplilik argümanlarını eleştirip yine doğadan ve akıldan hareket eden ve fakat daha basit ve kesin (burhânî) olduğunu iddia ettiği inayet ve ihtira argümanlarını savunduğunu biliyoruz. Hatta İbn Rüşd'ün İbn Sinâ'nın sebeplilik argümanını kelâmcıların hudus argü-

⁴⁴ John Hick, *Arguments for the Existence of God*, (London: Macmillan, 1988), s.107.

⁴⁵ Hick, *Arguments for the Existence of God*, s.108.

manından aldığı iddiasını dikkate alırsak, bazı doğal teoloji türlerinin bazı doğal teologlar tarafından reddedildiğini görüyoruz.

Sokrates'e bir "kanıtlar çuvalı" olarak bakan⁴⁶ Theodoros gibi, biz de, felsefeye bir kanıtlar çuvalı olarak bakarsak, Sokrates'in dediği gibi, gerçekte olup bitene hiç dikkat etmemiş oluruz. Kanıtın matematiksel bir terim olduğu düşünülünce,⁴⁷ teistik kanıtlara matematiksel "kanıt" düzeyinde yaklaşmanın konuyu bulanıklaştırdığı söylenebilir. Matematikten teolojiye alımlanan bu kavram, Tanrı konusunda matematikte taşıdığı ağırlığı taşımaktan uzak görünüyor. Bu iddianın, matematik ve mantıkta farklı kuramların olmadığını ifade etmediğine; aksine matematikteki güce sahip teistik bir kanıttan söz etmenin gerçekçi olmayacağını anlatmaya çalıştığına özellikle dikkat çekmek isterim. Bu dünyada bütün insanların üzerinde ittifak halinde olacağı, tartışma kabul etmeyen bir kanıttan söz edilemeyeceğini, kişi bağımlı kanıtın daha makul olduğunu bir önceki başlıkta gördük. Felsefede kanıtların, bazen, bağlamsal olarak, herkesi susturmaya matuf bir amaca hizmet edeceği yollu düşüncelere de rastlanmaktadır. Başka bir ifade ile Tanrı'nın yapmadığını yapmaya aday bazı teistik kanıtlarla karşı karşıya olduğumuz, Aquinas'ta olduğu gibi, söylenebilir. Bu açıdan doğal teolojideki kanıtları nereye koyabiliriz? Teist dinlerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan çok varsaydığını ve bu temel üzerine Tanrı'nın varlığını rasyonalize ettiğini söyleyemez miyiz?

"Teistik kanıtların Tanrı'sı, felsefecilerin Tanrı'sı iken, İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı değildir." diyen Pascal'a

⁴⁶ Eflatun, *Theaitetos*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), s.54.

⁴⁷ Philip L. Quinn, "Epistemology in The Philosophy of Religion", Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s.515.

göre, -Descartes'ın Tanrısı, matematiğin doğruluk ve kesinliğini garanti ettiği için- Hristiyanların Tanrı'sı, matematik doğruların Tanrısı da değildir.⁴⁸ Teistik kanıtlara dinsel noktadan yapılan bu eleştirilerin yanında, felsefi olarak da Hume ve onun Kant gibi mirasçıları, teistik kanıtların öldüğü şeklinde ağır eleştiride bulunmuşlardır. Bununla beraber, Pascal'ın beklediği gibi, teistik kanıtların Tanrı hakkında bize tam bir (dinsel) bilgi verdiğini söyleyebilir miyiz?

Tanrı hakkındaki detaylar, başarılı doğal teolojik argümanlar tarafından açıkça ya da tümüyle bilinmese de, bu tür argümanlar, en azından, Tanrı'nın insan hayatı üzerindeki taleplerine insanların karşılık vermesi için "yeterli makul temel" sunar.⁴⁹

Doğal teolojik argümanların bize, İslâm ya da Hristiyanlık bir yana, teizmin Tanrı'sını vereceğini söyleyebilir miyiz? Teistik kanıtlardan, çoktanrıcılığın tanrısı, soyut gayr-i şahsi ilke, deistik tanrı ya da kötü bir ilah, "zorunlu bir biçimde" çıkar mı? Açıklayıcı bir ilke olan basitliğin temeline dayanarak söylersek, bir Tanrı, varlığı açıklamak için yeterli ise, daha fazlasını varsaymamıza gerek kalmaz. Eğer Tanrı terimini ibadete layık bir varlık olarak düşünürsek, kötü ilah düşüncesine de teistik kanıtlar yoluyla ulaşmamız zor olacaktır. Soyut bir realitenin evreni nasıl yaratacağı, destekleyeceği problemleri görünmektedir. Nedensellik bakış açısından, soyutlamalar hiçbir şey yapamaz. Eğer evren sonlu bir zaman diliminde, daha önce var değilken var olmuşsa (Big Bang kozmolojisi bunu destek-

⁴⁸ Henry Phillips, "Pascal's Reading and the Inheritance of Montaigne and Descartes", *The Cambridge Companion to Epistemology*, Nicholas Hammond (ed), (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s.36.

⁴⁹ Paul Copan ve Paul K. Moser, "Introduction", *The Rationality of Theism*, Paul Copan ve Paul K. Moser (ed.), (London: Routledge, 2003), s.10.

lemektedir) kişisel/zatî bir neden -soyut bir neden değil- daha makul bir açıklama sunmaktadır. Teistik argümanları bir birinden izole edilmiş parçalar olarak değil de birbirini destekleyen bir birleşim olarak görürsek, kozmolojik argümanın bir versiyonunun deistik bir Tanrı'yı bize verdiğini tespit etsek bile, ek bir ahlakî argümanla, deistik bir Tanrı'nın, insan tarihiyle ilgili yardımsever bir Tanrı'ya göre ikincil planda kaldığını görürüz.⁵⁰ Sonuç olarak, Pascal'ın iddiasının aksine, teistik kanıtların bize teizmin Tanrı'sını verebileceğini söyleyebiliriz.

Teistik kanıtların, Tanrı hakkında, birikimsel bir şekilde hesaba katılırsa, önemli derecede malumat verdiğini tespit ettikten sonra, bir teistik kanıtın başarılı olup olmadığını hangi ölçüye göre belirleyeceğimiz önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Acaba başarılı bir teistik argümanın sonucu ne olmalıdır?

- (a) Mümkün bir şekilde doğru;
- (b) Mümkün bir şekilde doğru olarak bilinme;
- (c) Karşıtlarından daha makul ya da inandırıcı olma;
- (d) Karşıtlarından daha makul ya da inandırıcı olarak bilinme;
- (e) Makul ve inandırıcı olma;
- (f) Makul ya da inandırıcı olarak bilinme;
- (g) Doğru;
- (h) Doğru olarak bilinme;
- (i) Zorunlu olarak doğru; ya da
- (j) Zorunlu bir şekilde doğru olarak bilinme?⁵¹

Davis, teistik argümanların, formal ve informal olarak geçerlilik yanında, (c) ve (d) de ifade edilen amacı sağlaması durumunda, Tanrı'nın varlığını ispatlamış olacağını

⁵⁰ Copan ve Moser, "Introduction", s.8-9.

⁵¹ Stephen T.Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Company, 1997), s.4.

savunur. Bize de makul görünen bu yaklaşıma göre, teistik bir kanıtın öncülleri, karşıtlarından daha inandırıcı ya da makul olduğunda, iyi ya da başarılı bir teistik kanıt oluşturulmuş sayılmaktadır. Dikkat edilirse, burada, başarılı bir teistik kanıtın Tanrı'nın varlığının rasyonelitesini "her rasyonel kişiye" ispat edeceği gibi, klasik iddiadan söz edilmemektedir. "Eğer teistik kanıtın öncülleri, karşıtlarından daha inandırıcı ise; ancak ilgili kişi bu gerçeği bilmiyorsa, teizmin rasyonelitesi o kişi için ispat edilmemiş olacaktır."⁵² İspat edilmemiş bir inanca sahip olmanın rasyonel olmadığı bu argümana göre iddia edilebilir.

Yeni doğal teolojiyi, özellikle John Polkinghorne'u, desteklediği anlaşılan Yaran'a göre, ne pozitivist bir bilim hayranlığı ne de Kartezyen epistemolojinin matematiksel ve mantıksal kesinliği artık savunulamaz. Ona göre, bilimin başarısından hareketle, öznenin reddine varan Aydınlanmanın hatası reddedilmelidir. "Din felsefesi açısından bakıldığında da kesinlik ve görecelik arasında orta bir yol vardır; bu yol, rasyonel olarak güdülenmiş inanca eleştirel bir bağlılığa tekabül eder; bu inanç, katiyetle benimsenir; fakat düzeltilme ihtimaline açıktır."⁵³ Yeni Doğal Teoloji, Tanrı'nın varlığı ve diğer konularda konuşurken, kendi görüşünün doğruluğunu "ispatlamak", "kanıtlamak" ya da karşıt görüşlerin yanlışlığını ispatlamak, onu tam anlamıyla çürütmek gibi aşırı iddialı mutlakçı iddialarda bulunmaz. Böylece Anselm ve Aquinas'ın eski tip doğal teolojisinden ayrılır. Örneğin, doğal teolojide önemli bir kanıt olan tasarım kanıtının günümüzdeki savunucuları, bu kanıttan hareketle bir Tasarımlayıcıya inanmanın, kendi inançlarını daha makul ya da daha olası yaptığı gibi daha mütevazı bir iddiaya sa-

⁵² Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, s.7.

⁵³ Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.160.

hiptir.⁵⁴ Yeni Doğal Teolojinin işlevi nedir? Ona göre, Polkinghorne, I.G.Barbour ve A.R.Peacocke gibi bilimci teologların yapmaya çalıştığı şey, Hristiyan inancını bilimsel zihniyete sahip kişilere doğal ve hoş gözükecek biçimde ifade etmektir.⁵⁵

Sonuç olarak, teistik bir kanıt, karşıtlarından ya da ateist bir kanıttan daha inandırıcı ve makul ise ve bu durum ilgili kişi tarafından biliniyorsa, söz konusu teistik kanıt iyidir ya da başarılıdır, diyebiliriz. Buradaki inandırıcılık ve makullüğün, bir önceki başlıkta incelediğimiz, kişi bağımlı kanıtın niteliklerine işaret ettiğine dikkat çekiyoruz. Buna göre, başarılı ya da iyi teistik kanıtlar, a) sağlam, b) geçerli, c) söz konusu rasyonel kişi için ikna edici, d) bilgimizi genişleten argümanlardır.

Tarafsız Akıldan Varsayım Yüklü Akla

Teistik argümanlar ikna edici ise, onların okuyan ve anlayan kişiler üzerindeki inandırıcılık etkisi niçin hemen gerçekleşmemektedir? İlk olarak denebilir ki insanların kısmen rasyonel olmaları bunda etkilidir. Hayat tarzımızı değiştirmeye yol açabilecek argümanlara hak ettiği dikkati harcamayacak bir takım irrasyonel etkilere maruz kalmış olabiliriz. Örneğin bizi sigara içmekten ya da ırkçılıktan vazgeçirmeye götürecek argümanları reddetme eğiliminde olabiliriz. Bir kişinin Müslüman ya da Hristiyan olması da hayat tarzında çok radikal değişiklikler gerektirmektedir.

Aynı konu bir Hristiyan'ın ateist olmasına da uygulanabilir; o, ateist argümanlara karşı doğal bir dirence sahiptir; çünkü söz konusu argümanları kabul etmek, kilise arkadaşlığından vazgeçmeyi, belki ailesiyle ilişki-

⁵⁴ Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.161.

⁵⁵ Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirası", s.160.

rinde bir soğukluğu, geçmişte yaptıklarının pek çoğunun değersiz olduğunu kabul etmeyi vb. gerektirir.

diyen Swinburne'e göre, teistik argümanların başarısını etkileyen ana neden (kötülük probleminin çözümünde olduğu gibi), ilk planda, ahlaki olarak cazip olmamasıdır. Tek iyi durum zevk ve mutluluk, tek kötü durum da acı ve mutsuzluk olursa, kötülük problemi, Swinburne göre, bütünüyle çözümsüzdür. Örneğin, bir ailenin çocuklarından, kendi hayat tarzını oluşturmasına izin vermek için, acı verici bir biçimde uzak kalmayı seçmesini daha çok anlayan kişi için ilahi gizlilik (hiddenness), daha az problem teşkil edecektir.⁵⁶ Kişinin kısmen rasyonel olması ya da bir diğer ifadeyle kısmen irrasyonel olması ve hayat tarzını değiştirecek argümanlara karşı hak ettiği dikkati vermemesi gibi bazı sebeplerin yanında, teistik argümanların varsayım yüklü olmasının da bu argümanın kabulünü etkileyen sebepler arasında olduğunu söyleyebiliriz. İnançlarımızın, duygularımız ve tutkularımızla örülü olması bize sunulan argümanları değerlendirmemizi engellemekte gibidir.

Gerçekten teistik kanıtların varsayımları var mıdır? Varsa nelerdir? Ya da daha açık sorarsak, teistik kanıtlar, tarafsız bir felsefi ve teolojik bakış açısından mı hareket etmektedirler? Teistik kanıtlar doğadan ve akıldan hareket ederken, tümüyle objektif ve ifade edilmiş öncüllerden mi hareket etmektedirler? Bütün teistik kanıtlar, tecrübe ettiğimiz dünyanın kaostan ziyade kozmos olduğunu varsayar. Buna göre, realite, insan aklı tarafından keşfedilebilir. Rasyonel yetelerimize güvenebiliriz ve onlar vasıtasıyla doğruya ulaşabiliriz. Bu varsayım olmaksızın realitenin doğası hak-

⁵⁶ Swinburne, "Natural Theology, its 'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", s.542-543.

kındaki argümanın, Tanrı'nın varlığı sonucuna geçerli bir şekilde ulaştırabileceğine yönelik bir imana sahip olmak olası görünmemektedir. Öyleyse ilk varsayıma göre, teistik kanıtlar realist -örneğin pragmatist değil- doğru anlayışını varsayar. İkinci olarak, teistik kanıtlayıcılar, Tanrı terimi ile ifade edilen anlamın, bütünüyle olmasa da, açık kılınabileceğini varsayarlar. Üçüncü olarak, teistik kanıtlayıcılar, felsefenin doğruya ya da Tanrı hakkında doğruya ulaşabileceğini varsayar. Bu varsayımlar kanıtlanabilir mi? Bu mümkün olsa da, felsefe tarihindeki tartışmalara bakılırsa, hayli zor görünmektedir. Bu varsayımlar, onları değerlendiren diğer iddialara karşı en temel aksiyomları bize vermektedir. Aristoteles'in dediği gibi, en temel aksiyomlara ulaştığımızda kanıt sorunu ortaya çıkmayacaktır.⁵⁷ Çünkü bütün (ispatçı) bilimler en evrensel ve her şeyin ilkesi olan aksiyomları kullanır. Yukarıdaki varsayımlara ilaveten, Aristoteles'in bütün ilkeler içinde en kesin ve fakat doğrudan kanıtlanamaz akıl yürütme ilkesi olarak gördüğü çelişmezlik ilkesi gibi ilkeler de burada dile getirilebilir; ancak bu konu için burada yerimiz yok. Sonuç olarak, rahatlıkla, teistik kanıtların zikrettiğimiz varsayımlarının, söz konusu kanıtların kabulünü felsefi olarak etkilediği söylenebilir.

Klasik doğal teolojiye ait argümanların hiç biri tüm rasyonel kişilerin kabul etmek zorunda olduğu öncülleri kullanmaz. Bir kişinin önemli öncülleri kabulü, kısmen Tanrı inancının bir işlevi ile ilgilidir. Herhangi bir kişinin çok daha derinlerde yer alan bağlılıklarının inançlarına olan etkisi, politik kuramlar üzerindeki bir tartışmada açıklığa kavuşturulabilir. Marksizm ve kapitalizm arasındaki doğru ekonomik kuramla ilgili tartışmada, tarafların en temel bağlılıkları, ekonomik dünyayı birbirlerinden çok farklı görmelerinden bağımsız değildir. Bu tartışmada taraflar,

⁵⁷ Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, s.8-9.

insanın doğası, tarihsel süreçlerin doğası gibi konularda ayrılığa düşerler. Bu düşünceler, evrensel olarak ikna edici kanıtlara karşı etkili olmaktadır. Bu noktada bütün rasyonel insanları kendisini kabul etmeye zorlayacak öncül temeli yoktur. Buna rağmen bir kişi, örneğin Marksizm için, diğer tarafla anlaşmazlığa da düşse, bir argüman inşasında kendi öncüllerini kullanabilir. Kanıt bağlamındaki bu düşünceler bizi daha önce sözünü ettiğimiz kişi-bağımlı kanıt kavramına götürür. Buna göre başarılı bir kanıt, kişinin zaten inandığı şeylere bağlı olacaktır.⁵⁸ Ancak kişi söz konusu kanıtı karşıtlarından daha makul olarak bilmeli ve rasyonalize etmelidir.

Daha açık olarak, bir kişinin temel varsayımlarının onun inançları üzerindeki etkisini nasıl görebiliriz? Mucizeler konusundaki tartışmalara bakarsak, bir kişi, eğer doğaüstüyü engelleyen bir felsefeyi zaten benimsemişse, mucizeleri kabul etmeyecektir. C.S. Lewis'in analojisini takip edersek, diğer dünyadaki cehennem hayatının şiddetini deneyimleyen bir materyalistin yorumu, doğaüstü gerçekleri yanılısama olarak görüp reddettiği için, şu olacaktır: "Deneyimin kendisi hiç bir şeyi kanıtlamaz. Eğer bir kişi rüya görüp görmediğinden ya da uykuda olup olmadığından şüphe ediyorsa, hiçbir deneyim onun şüphesini çözmeyecek ve her deneyim onun rüyasının bir parçası olacaktır."⁵⁹

Bu bağlamda bir argümanın gücü, inanmayı kendi sonucunu kabul etmeye zorlamasıyla doğru orantılıdır. İkna etme konusunda psikolojik ve sosyolojik bağlam da rol oynar. Başarılı bir kanıtta öncüller sadece doğru olmak zorunda değildir; aynı zamanda inanmayan kişinin anlayacağı ve kabul edeceği bir yapıda da olmalıdır. Öyleyse bir ki-

⁵⁸ Clark, *Return to Reason*, s.41-42.

⁵⁹ Clark, *Return to Reason*, s.43.

şinin en derin ve en temel bağılıkları/kararları diğer inançları üzerinde etkili olmaktadır. Ahlakî konularda, türlerin ya da dinazorların orjini hakkındaki bilimsel tartışmalarda, özgürlük ve sorumluluk hakkındaki tartışmalarda, insani bilginin doğası ve alanı hakkındaki anlaşmazlıklarda vb. bu tür bağılıkların önemli rolü vardır.⁶⁰ Öyleyse kişinin argüman değerlendirmesinde, dinsel, ekonomik, ve ahlakî yaklaşımları ve bu konulardaki temel bağılıkları önemli rol oynamaktadır.

Acaba, örneğin, doğal teolojinin önde gelen temsilcilerinden Swinburne'ün Bayesian olasılığından yana induktif argümanını iyice kavradıktan sonra, Tanrı'nın var olduğuna ikna olmuş biri var mıdır? Bu soruya Swinburne'ün bizzat kendisi şöyle cevap vermiştir: "Bana söylendiğine göre, bazı insanlarda benim kitaplarımı okumak kendilerinin dinsel inançlarında önemli bir farklılık oluşturmuştur." Ancak Swinburne, belki de bu etkinin karmaşık sembolik yazılarından çok, basit düzyazılarıyla gerçekleştiğinin söylenebileceğini ifade eder. Ancak ona göre, profesyonel felsefecileri de kapsayacak bir biçimde, daha kültürlü okuyucular için olasılıkçı argüman, gücünü serimlemek ve olasılıkça ilgisiz bir sonuca yol açmadığını göstermek için formal bir şekilde açıklanmaya ihtiyaç gösterebilir.⁶¹ Fakat bu yeterli midir? Yukarıda gördüğümüz gibi, teistik bir argümanın işe yaraması kişinin iyi bir Tanrı'nın ne yapacağı görüşünde ve dolayısıyla genel ahlakî görüşünde bir değişikliği gerektirdiği için, sadece olasılık hesaplamalarının mükemmel bir Tanrı'nın evrende ne yapacağını söylemesi beklenmemelidir. Bu yüzden müthiş bir bilgi ve güce sahip iyi bir ailenin, çocuklarıyla nasıl ilgile-

⁶⁰ Clark, *Return to Reason*, s.42.

⁶¹ Swinburne, "Natural Theology, its'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", s.538.

ceği konularında, retorik ve hikâyelerle geliştirilebilecek bir hayalgücüne de ihtiyaç var gibidir.⁶² İncil'in hikâyelerinin Tanrı/İsa ile dostane ilişkiler kurulmasına yardım edeceğini düşünen Swinburne'e göre, öncesinde, İsa'nın ölümü, Yeniden Dirilmesi gibi beyanların olası olduğunun gösterilmesi gereklidir.

Öyleyse rasyonel olan şey, rasyonalite öncesi çeşitli inançlar ve varsayımlarla yüklüdür. Tarafsız felsefi bir akılla tüm önemli konularda doğruyu yakalayabileceğimiz Aydınlanma idealidir.⁶³ Aydınlanma idealine karşıt olarak, çağdaş din felsefesinde Mavrodes, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, kanıtların başarısının kişi-bağımlı olduğunu savunur.⁶⁴ William Wainwright de kabiliyet ve değer yönelimlerinin bir kişinin argümanlar ve inançlar hakkındaki olasılık düşüncesini büyük oranda etkilediğini savunur.⁶⁵ Bu iki analitik din felsefecinin görüşlerini düşündüğümüzde, Aydınlanma ideali konusunda, Hasker'in ifadesiyle, bir hayal kırıklığı yaşandığını söyleyebiliriz. Swinburne de, ilginç bir duruş sergileyerek, *The Existence of God* (1979)'da tarafsız felsefi akıl düşüncesini savunur. Ancak o, bu aklın kullanımının rasyonel kesinliğe götürdüğünü savunmaz. Bu akıl, kişiyi ancak belli bir olasılık derecesine götürür.⁶⁶ Swinburne'ün yukarıda verdiğimiz görüşlerini dikkate alırsak, burada, Wainwright gibi, kişinin ahlakî yönelimlerinin argüman değerlendirmesini etkilediğini vb. savunduğuna

⁶² Swinburne, "Natural Theology, its'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'", s.543.

⁶³ William Hasker, "Analytic Philosophy of Religion", William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), s.430.

⁶⁴ George I. Mavrodes, *Belief in God, A Study in the Epistemology of Religion*, (New York: Random House, 1970).

⁶⁵ William J. Wainwright, *Reason and Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995).

⁶⁶ Hasker, "Analytic Philosophy of Religion", s.430.

göre, 1979'daki tarafsız rasyonel akıl görüşünden vazgeçtiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

İbn Rüşd'ün esin verici ifadesini takip edersek, var olanlar üzerinde araştırma yapmanın dinen zorunlu/vacip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak felsefi olarak, İbn Rüşd ve Aquinas'ın düşündüğünün tersine, teistik argümanların tüm rasyonel insanları ikna edecek apaçıklıkta kesin kanıtlar sunma iddiasında olmasının felsefe tarihi ile çeliştiğini düşünüyorum. Açık bir biçimde, bırakalım teistik argümanları, herhangi bir felsefi argümanın bile, tüm rasyonel insanları ikna etme gücüne sahip olmadığını görüyoruz. Bunun sebebi, ağırlıklı olarak, bir önceki başlıkta incelediğimiz gibi, tarafsız felsefi bir aklın olmaması, insanların aklının varsayım yüklü olması, daha farklı bir ifadeyle, metafizik bağılıklar olduğu kadar, kişilerin kısmen rasyonel olmasıdır da diyebiliriz. İbn Sîna'nın imkân argümanını eleştiren İbn Rüşd'ü, Anselm'in ontolojik argümanını eleştiren Aquinas'ı göz önüne getirirsek, "kesin" teistik kanıtların bırakalım her rasyonel kişiyi, bazı teist felsefecileri bile ikna etmediğini görürüz. Demek ki Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlar hakkında, Tanrı'ya inananlar arasında ya da eşit derecede rasyonel insanlar arasında bile farklı kanaatler ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın varlığını geleneksel anlamda kanıtlama peşinde olmayan, aksine var olan inancın makullüğünü güçlendirme, takviye etme ve karşıtlarını dikkate alarak eleştirel bir biçimde onlardan daha makul kanıt peşinde olan bir doğal teolojinin, daha uygun ve daha gerçekçi olduğunu düşünüyorum. Bu konuda eleştirel realist bir epistemolojinin benimsenmesi makul görünmektedir.

Teistik argümanların mantıksal açıdan kesin olmadığı gibi dini açıdan (her rasyonel kişi için) zorunlu olmadığı

da söylenebilir. İnanan her rasyonel kişiye “Ya kendine iyi bir teistik kanıt bul ya da inanma!” denilemeyeceğini düşünüyorum. Birçok kişinin imanı, dini tecrübe ve otorite tanıklığı noktasında eksiklikler taşııyorsa, felsefe pratiğine bağı olmayabilir-ki doğa teoloji felsefidir.-. İbn Rüşd’ün inayet ve ihtira argümanı, inananlar için söz konusudur; daha teknik ifadeyle, “anlama peşindeki iman”(fides quaerens intellectum) bu argümanların oturduğu çerçevedir. O, Tanrı’nın varlığına inanmayanların durumunun sanatkarın sanatını gören; ama bunun sanat eseri olduğunu kabul etmeyerek bu sanatı tesadüfe bağlayan kişilerin durumuna benzediğini savunur. Bugün için teistik argümanların, Anthony Flew örneğinde görüldüğü gibi, bazı inananların yanında, inananlara hitap ettiğini söyleyebiliriz. Teistik argümanlar, bütün insanlar/inanlar için zorunlu olmasa da bazı insanlar/inanlar için zorunludur. Ayrıca teistik argümanlar Tanrı’nın varlığını sadece kanıtlama anlamında değil, anlama anlamında da pozitif bir role sahiptir.

Ünlü bilim felsefecisi Karl Popper’in astrologların kuramlarının önemli sayıdaki doğrulamalara/indüktif delillere sahip olmasına rağmen sözdebilim olarak kabul edilmesini dikkatimize sunması, farklı bağlamlara taşınabilir. Nasıl salt delillerin birikimi, bir teoriyi bilimsel yapmıyorsa, salt teistik argümanlar da, Tanrı inancını keşfe ya da Tanrı inancının inkişafına götürür, diyemeyiz. Bu nedenle kendimizi Akıl Çağının akli ile sınırlandırmamız meseleyi çok farklı yönleriyle, bütüncül olarak görmemizi engelleyecektir. İnsanın doğa ile ve hatta Tanrı ile meşguliyeti, tek bir disiplinin ötesinde teoloji, felsefe, tasavvuf, matematik, fizik, biyoloji, psikoloji, sanat ve edebiyat alanlarından katkılarla ancak bütünlüğe kavuşabilir. Swinburne’ün işaret ettiği

gibi, Tanrı inancı roman ve hikâyelerle de beslenebilecek bir hayal gücünde daha kolay ortaya çıkar ve kuvvetlenir.

Gerek teistik gerekse ateistik kanıtların mucizevî konsensüsü sağlama olasılığı olmasa da, sınırlı işlevlere sahip olmadıkları; hatta öldükleri söylenemez. Kant ile beraber öldüğü söylenen teistik argümanlardan olan kozmolojik ve teleolojik argüman, 2004 yılında, Anthony Flew gibi 20.yy'ın belki de en önemli ateistini Tanrı tanır hale getirdiyse, teistik argümanların ölmediğini ve rasyonel kişiler için değerli olduğunu, rahatlıkla, söyleyebiliriz.

Meşruiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi

Dr. Halis DEMİR*

Özet

Bir siyaset bilimi kavramı olan meşruiyet, çeşitli siyasi olayları daha iyi anlamak için bize bir yaklaşım sunmaktadır. Hz. Osman dönemi İslami ilimlerin bir çok dalında üzerinde durulan bir tarih dilimidir. Siyasi, sosyal ve ekonomik tahliller beraberinde bu dönem üzerinde yapılan çalışmalar farklı açıklamalara kapı aralaması bakımından önemlidir. Zira gerek İslam devletinin ilk pratiklerinin yaşandığı dönem olması; gerekse halifenin şahsı sebebiyle bir toplumun zihniyetinin oluşmasında etkisi göz ardı edilemez. Bu dönemi değerlendirmek günümüzü sağlıklı yorumlamak bakımından da önemlidir.

Anahtar kelimeler: Meşruiyet, iktidar, sahabe, Hz. Osman, ihtilal, ictihat, isyan, istişare.

The Study Of The Caliph Osman's Murder For Legitimacy

Abstract

Legitimacy which is a scientific concept in politics concept presents us an approach to comprehend (evaluate) varied political events. The reign of the Khaliph Osman is a period in which a lot of branches of Islamic sciences are emphasised political, social and economical analyses which accompanying with studies about this period are

* Sivas Necati Erşen Anadolu Öğretmen Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

important for leading different explanations (evaluations) Because it is either the period of in which the first practices of the Islamic states were experienced on personality of the Kaliph, which can't be disregarded especially to its influence for the formation of the mentality in the society. It is significant to evaluate this period for commenting properly our time as well.

Key words: *Legitimacy, power, prophet Mohamed's, caliph Osman's, close companions, Islamic jurisprudence, rebellion, consultation*

1. Giriş

Siyasetin bir gereği olarak topluluklarda iktidar ve iktidarın kural koyma ve yönetme yetkisi, bu kuralları yürütme gücüne sahip kişi veya kişiler bulunmaktadır. Peki, iktidarda bulunanlar yönetme yetkilerini nereden almaktadırlar? İktidarın kaynağı nedir? Halk yöneticilerin kararlarına niçin itaat eder? Bu sorular bizi meşruluk kavramına götürmektedir. İktidardakiler, yönetme gücüne ve aynı zamanda yönetme hakkına da sahip olduklarına halkı inandırmaya çalışırlar. İktidarın bir hakka dayandığı fikrinin halk nazarında kabulü ölçüsünde iktidar meşru olur. Yöneticilere itaat de görev haline gelir.

Meşru iktidar, ona tabi olanlar tarafından kabul edilen, toplumda hâkim olan meşruluk inancına da uygun iktidardır. Bu tür iktidarın kararlarına vatandaşlar gönüllü olarak itaat ederler. İktidar istikrarlı, güçlü ve dayanıklı olur. Aksi durumda kriz, çatışma, isyan veya ihtilal çıkar. Çünkü, toplumda onun emretme yetkisine sahip olduğu genel kabul görmüştür. Yürürlükteki hukuk kurallarına uygun bir yönetim, sosyolojik ve politik açıdan meşru olmayabilir. Zira, meşruluk kanun ve hukuku aşan bir kav-

ram olup halk desteğini de ifade eder. Bu noktada kanunilik ile meşruluk kavramları da birbirinden farklıdır. Kanunilik vasfını taşıyan bir yönetim, yürürlükteki hukuk kurallarına uygun olan bir yönetimdir. Hukuki iktidarla meşru iktidar farkı Kapani tarafından şu örnekle açıklanmaktadır: Fransa'da 1789'da XVI. Louis'in iktidarı, kanuni bir iktidar olmasına rağmen meşru bir iktidar değildir, halk desteğini kaybetmiştir.¹ Demek ki, bir yönetimin meşru olması için halkın sosyal ve politik desteği de gereklidir. Burada halkın rızasının iktidarın hukuki tasarruflarına ilave bir şart olduğu da dikkate alınmalıdır. Halkın rızası iktidarın meşru olmasının sağlaması gibidir. Bu noktada meşruluk ile halkın rızasının her zaman eşit olduğu kanaati hasıl olmamalıdır. Halkın rızası meşruluğun ayaklarından birisidir sadece. İktidarın mesela kamu düzenini sağlamak için kolluk kuvvetlerini kullanması kadar, icraatlarının halk tarafından gönüllü desteklenmesi de varlığını sürdürebilmesi açısından önemlidir.

İktidarın meşruluk kaynağı konusunda farklı tasnifler yapılmıştır.² Bunlar içerisinde en meşhur olanı Max Weber'e aittir. Weber'e göre, iktidar meşruiyetini gelenek, hukuk veya karizma kaynaklarından birisinden alır. Geleneksel otoritede yönetici iktidarı geleneklere uygun olarak elinde bulundurur. Halk yöneticinin kararlarına itaati görev sayar. Yöneticinin yetkileri yazılı veya sözlü anayasa ya da bu değerinde bir şeyle açıkça belirtilmiş değildir, çünkü şahsa itaat söz konusudur. Hukuki otoritede, yönetici meşruiyetini hukuk kurallarından alır. İktidara gelme, yetkiler ve gerekirse uzaklaştırılması rasyonel normlarla belirlenmiştir.

¹ Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1997, 9. bs., 81; Erdoğan, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1997, 2. bs.; 89-90.

² Bazı meşruluk teorileri ve bunların tenkidi için bkz. Kapani, 68-95.

İtaat şahıslara değil, yöneticilerin de uymakla yükümlü oldukları bu normlardır. Yöneticilerin şahısları ile hukuk kuralları objektif kriterlerle birbirinden ayrılmıştır. Karizmatik otoritede ise iktidarın meşruluğu bir kişinin olağanüstü sayılan niteliklerine dayanır. Halk, liderde üstün bir kişilik alameti gördüğü için ona bağlanır, kurduğu sisteme de itaat eder.³ Bu tasnifin olumlu yani tabi olanlarca desteklenen iktidarları izah ettiği, olması gerekeni değil olanı açıkladığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Bu tasnif oldukça geneldir, iktidarın bu üç kaynağına ayrı zamanlarda ve ayrı toplumlarda rastlanabileceği gibi, aynı toplumda da birbirine girmiş vaziyette rastlamak da mümkündür.⁴ Yakın tarihimizden şu örneği verebiliriz: Atatürk, dönemi ve ortaya çıktığı şartlar itibariyle karizmatik bir liderdir. Tarihi, sosyal ve psikolojik şartların oluşturduğu bir ortamda, bir savaş ve işgal döneminde ortaya çıkmıştır. Fakat aynı zamanda yönetme yetkisi hukuki ve rasyonel temele dayanmaktadır.⁵

Bir başka tasnif ise Davin Easton'a aittir. Bu teoride; Siyasi sistemle çevrenin ilişkilerini analiz eder. Çevreden sisteme talepler ve destekler gelir. Siyasi sistem buna kararlar ve eylemlerle cevap verir. Talepler, sistemden değerli şeyleri tahsis etmesini istemektedir. Destek, sistem adına karar verme durumunda olanları güçlendirir, kararlarına meşruluk kazandırır. Bu destek, siyasi topluluğa, rejime ve liderinedir. Siyasi sistemin kararları arasında kanunlar, kamuoyunu aydınlatan kampanyalar ve baskı yöntemleri vs. yer alır.⁶

³ Kapani, 89-91.

⁴ Kışlalı, A. Taner, *Siyaset Bilimi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2001; 65.

⁵ Kapani, 91-92.

⁶ Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 3. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul, 1996; 103-105..

İktidara geliş itibarıyla meşru olan bir iktidar meşruluğun dayanağını oluşturan hukuk kurallarına uymamak ya da toplumda hakim olan meşruluk anlayışının zamanla değişmesi suretiyle meşruluğunu kaybedebilir. Meşruiyet, birey, toplum ve siyasal iktidar arasındaki ilişkilerin üzerine bina edildiği ilkeleri, kuralları ve değerleri göstermektedir.⁷ Toplumun ahlaki yapısının ve devletten beklentilerinin değişmesi sonucu meşruluk krizi kendini gösterir⁸ Meşruiyet krizi, bir iktidarın var olma, varlığını sürdürme üzerine kurduğu ilke ve değerlerinin, toplum tarafından kabul edilmemesi ve toplumsal rızanın zayıflaması anlamında bir sistem sorunudur. Bu sorunun bir ucunda, iktidardan beklentileri olan ferd, veya iktidardan inanç ve kültürüyle uyumlu davranışlar bekleyen toplum, bir başka ucunda ise bu taleplere makul, adil, sürekli ve meşru cevaplar üretemeyen iktidar vardır.⁹

Ortaya çıkan meşruluk kriziyle önce eyleme dayanmayan girişimler, protestolar ve nihayet şiddet hareketleri birer muhalefet türü olarak ortaya çıkar. Kısaca, siyasal bunalım kaçınılmaz hale gelir.

Çeşitli siyasal hareketleri aydınlatma, açıklama ve yorumlama bakımından meşruluk kavramının önemi büyüktür.

Meşruiyet konusunda İslam hukukunda kastedilen ise genel olarak şöyledir: Herhangi bir işi meşru kılan veya farz, sünnet veya ibaha yönünden hükmünü açıklayan prensiptir. Bir iktidarın İslam hukukunun kaynaklarında yer alan hükümlere ve prensiplere bağlılığı meşruluğunu

⁷ Türköne, Mümtazer, *Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara; 42.

⁸ Kapani, 82-83; Kışlalı, 72.

⁹ Türköne, 63.

yani iktidar sahibine itaati gerektirir.¹⁰ İslam tarihindeki, devlet uygulaması sistemi şekil itibariyle monarşiye benzediği için, yönetimin meşruluğu konusunda daha çok halifenin şahsiyeti üzerinde durulmuştur. Bu sebeple, İslam düşünürleri siyaset felsefesi kapsamında değerlendirilebilecek görüşlerinde devletin doğası ve yönetim biçimi yerine yöneten ve yönetilenlerin hak ve sorumluluklarını ele almışlardır.¹¹ Buna göre, halife mü'min, erkek, adalet sahibi ve organları sağlam olmalıdır. Konu biraz daha ayrıntılı olarak şöyledir: Her yönü ile adil olmalı, kulak ve göz gibi organları sağlam olmalı, her türlü özürden uzak olmalı, halkın sevk ve idaresini anlamaya yarayan fikir ve bilgiye sahip olmalı, düşmanla harbe imkan veren güç ve cesarete sahip olmalı ve Kureyş kabilesinden olmalıdır.¹²

Halifenin görevleri ise şöyle sıralanmaktadır: Dinin himaye edilmesi, ülkenin savunulması, mal ve can güvenliğinin korunması, yasaların adil bir şekilde uygulanması, ülkenin imarı, devlet kadrolarının ehil kişilerden oluşturulması, gelirlerin taksimi, din hizmetlerinin yürütülmesi, eğitim hizmetleri. Halife halkın bu haklarına riayet ederse toplumun ona itaat edip destek vermesi bir vazife halini alır.¹³

Halifenin, bu özelliklerden birini kaybetmesi halinde meşruluğunu kaybedeceği zehabını uyandırmaktadır. Buna

¹⁰ Nevin, A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, trc., Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990; 36.(37. dipnot.)

¹¹ Ayengin, Tevhit, "İslam Hukuk Felsefesinde Hukukun Üstünlüğüne Dayalı Hukuk Devleti'nin Metodolojik Referansları" *Ekev Akademik Dergi*, yıl: 7, s: 15, Erzurum, 2005; 10.

¹² Maverdî, Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultaniye ve'l-Velâyetu'd-Diniyye*, Şirketi Mektebe ve Matbaat-i Mustafa el-Baki, 1966, 6; Cuveynî, İmamü'l-Harameyn (478/1058), *Gıyasu'l-Ümem fi't-Teyâsi'z-Zulem*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997; 42. Halifenin Kureyş kabilesinden olması hakkında değerlendirmeler için bakınız: Zorlu, Cem, *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, Yediveren Yay., Konya, 2002; 115 vd.

¹³ Maverdî, 16-17.

karşılık kaynaklarda yer alan halifenin azli, ehl-i hal ve'l-akd vb. kavramlar birer ideali ifade etmektedir. Bunlardan biri olan hal; "İşbaşındaki devlet başkanını görevden uzaklaştırmak, ona yapılan biatı bozmaktır."¹⁴ Maverdi (450/1058)'ye göre hal sebepleri özetle şöyledir: Halifenin adaletten ayrılması, şehvetine düşkün olması, küfre girmesi, hacr edilmesi, esir olması, bedenindeki noksanlıklar, -beş duyudaki eksiklikler akıl, görme, duyma, konuşma, vb.- hilafete engeldir.¹⁵ Maverdi hilafete engel durumları sayarken sadece Hz. Musa'nın peltek olması sebebiyle konuşma özrünün hilafete engel olmadığını belirtir. Fakat diğer sebepleri nasslarla delillendirmez. Yine bu şartları hilafet esnasında kaybeden bir kişiye nasıl bir muamele uygulanacağını belirtmez. Kişi başlangıçta bu vasfı taşıırken sonradan bazılarını kaybederse ne olacaktır? Zira, iktidar yapısı gereği karşı konulması güç bir varlıktır. Halifenin gerekli şartların hepsini veya bir kısmını kaybettiğine dair hükmü veya kararı kim, hangi kurum, hangi siyasi gelenek verecektir? Konuyla ilgili bazı kanaatlerini kaydedeceğimiz bir başka müellif ise Cüveyni (478/1058)'dir. Ona göre Hal sebepleri irtidat, cünun ve fısık'tır. Cüveyni "fısk" terimini "takva"nın karşıtı olarak kullanmaktadır. Fısk, seçilme esnasında azl sebebi, fakat göreve devamda kamu yararı sebebiyle azl sebebi değildir.¹⁶ Bu kavramlardaki fısk, cünun ve takva ilk anda belirsizlik ifadesi ise de muhtemelen müelliflerin kavramları kullanışları, konuları işlerken yaptıkları tahliller incelendiğinde müşahhas bir anlam ortaya çıkacağı, kendi dönemlerinde muhtemelen bu kelimelerin anlamı konusunda ortaslama bir kanaatin olduğu kanaatindeyiz. Cüveyni, Şu görüşü naklederek hal için bir kurumun

¹⁴ Aydın, Mehmet Akif, "Hal", *DİA*, İstanbul, 1997; XV, 218.

¹⁵ Maverdi, 117-18; Yavuz, Yunus Şevki, "Fasık", *DİA*, 1995; XII, 205.

¹⁶ Cüveyni, *Gıyasi*, 51.

varlığına işaret eder: “fıskın varlığı halinde ehlü'l-hal ve'l-akdin hal'i gerçekleştirmesi gerekir.”¹⁷ Hal bahsinde kaynak eserlerde Hz. Osman'ın hilafetinin herhangi bir şekilde tartışmaya konu olmaması dikkate değerdir. Oysa, İslam tarihinde daha sağlığında adalet vasfını yitirdiği gerekçesiyle istifası istenen ilk devlet başkanı Hz. Osman'dır.¹⁸ Bu adalet vasfının kaybı sebebiyle hal edilme, kolay gerçekleştirilebilecek bir durum değildir. Hangi hususlar adalet vasfını kaybetmek olarak değerlendirilecektir? Ülke menfaatlerine gereken ihtimamı göstermeyen halife nasıl değerlendirilecektir? Kısaca bu hal etme durumu hukuk kuralları içerisinde kalarak icrası zor bir uygulamadır.¹⁹

Bu makalede siyaset biliminin önemli bir kavramı olan, “meşruiyet/meşruluk” temel alınarak, Hz. Osman'ın öldürülmesi incelenecektir. Bizi bu çalışmaya sevk eden sebepler ise, bu dönemdeki bazı olayların İslami ilimlerin farklı branşlarında tartışılması ve bir devlet başkanının azlinin İslam Tarihinde halk tarafından dile getirilmiş olmasıdır. Değerlendirmelerde, “tarihi rivayetler ışığında” kaydı bir ihtiyattan öte, bulunması gereken bir metodun ifadesidir.²⁰ Çünkü her şey olup bitmiştir, bilgiler, olaylar, hatıralar, mektuplar ve benzeri deliller değişikliklere uğratılmış olabilir. İncelediğimiz döneme ait ayrıntılı kimi zaman birbiriyle çelişen bazen de içinden çıkılmaz halde olan bir yığın rivayet vardır.²¹ Hz. Osman dönemi olayları değerlendirilirken, olması gereken nazarından bakılmaktadır. Halbuki bu sebeplerin objektif kriterler bakımından da haklı olup olmadı-

¹⁷ Cüveynî, *Gıyası*, 52.

¹⁸ Kaşıkçı, Osman, “İslam Osmanlı Hukukunda Devlet Başkanının Görevinin Sona Ermesi”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, c: V, s.1-4, Erzurum, 2001; 112.

¹⁹ Kaşıkçı, 119.

²⁰ Hz. Osman dönemiyle ilgili rivayetlerin sıhhat derecesi için bkz. Hizmetli, Sabri, “Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: XXVII, Ankara, 1985.

²¹ Yiğit, İsmail, “Osman”, *DİA*, İst 2007; XXXIII, 439.

ğı ise önemlidir. Bu bağlamda Hz. Osman'ın başında bulunduğu yönetim meşruiyet bakımından araştırılmalıdır. Bir başka ifadeyle bu çalışmada geniş bir coğrafyaya hükmeden bir halifenin katline doğru ilerleyen süreç, halkın yönetime desteğinin sürmesi, rızasının devamı bakımından incelenecektir.

Halife elbette zalimane bir şekilde katli edilmiştir. Bir devlet başkanının katledilmesinin katledenler açısından bir takım sebepleri bulunabilir. Ya müdahale etmeyenler onlara ne demeli, nasıl izah etmelidir?

2. Hz. Osman'ın Hilafetini Tartışılır Hale Getiren Bazı İcraatları

Hz. Osman dönemiyle ilgili genel durumu bir müellif şu başlıklar altında toplamıştır: Ümeyye Oğullarının konumu; Toplumda meydana gelen değişimler; Maaş dağıtımı; Sahabeye karşı yapılan muamele; Yönetimde şûranın terk edilmesi; Abdullah b. Sebe'nin faaliyetleri ve Mektuplaşmalar.²² Bunlardan bazılarını ele alarak konumuzla ilgi kurmaya çalışalım:

2.1. Ümeyye Oğullarının Konumu

Vali tayinleri ve Ümeyye oğullarının toplumda bir itibar ve refah seviyesine ulaşması halifenin icraatları konusunda halkın şikayet ettiği konulardan birisidir. Bu dönemde önemli eyaletlerin çoğuna vali olarak Ümeyye Oğul-

²² Hz. Osman dönemindeki şikayetler için bkz. Apak, Adem, "Hz. Osman'ın Hilafeti Döneminde Ümeyye Oğullarının Devlet İdaresindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c.VII, s.7, 1988; 5405; Hz. Osman'a yapılan çeşitli itirazlar ve bunlara verilen cevaplar için bkz. Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Et-Tayyib (403/1031), *et-Temhid fir-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*, İbiş, Yusuf, Nususul-Fikri'l-Siyasiyyi li'l-İslam içinde, Darut-Talia, Beyrut, 1966; 29-123; Kâdi Ebi Bekir b. Arabî, *el-Avasım mine'l-Kavasım*, Lucnetu's-Şebabi'l-Müslim, 1371 (h.). Konuyla ilgili kaynaklarda sıkça yer alan bu eserin değerlendirmesi için bkz. Yavuz, Y. Şevki, "el-Avasım Mine'l-Kavasım", *DİA*, İstanbul, 1991; IV, 112.

larına mensup kişiler tayin edilmiştir. Ümeyye Oğulları'dan Velid b. Ukbe Küfe'ye, Velidin valilikten azlinden sonra yine bu aileden Said b. As Küfe'ye, Abdullah b. Âmir Basra'ya, Abdullah b. Sa'd Mısır'a vali tayin edilmiştir.²³ Hz. Ömer döneminde atanmış olan bazı valilerin ise yetkileri bu dönemde artırılmıştır. Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci yılında Hıms, Kınnesrin, Ürdün, Dımeşk ve Filistin şehirlerinden oluşan Şam Muaviye b. Ebî Süfyan'ın yönetimine geçmiştir.²⁴ Bu durum bazı araştırmacılar tarafından, "Hz. Osman'ın muhtemelen idarede kontrolü daha kolay sağlamak arzusuyla valiliklere ve devlet katipliği görevine yakın akrabasını tayin etmesi"²⁵ şeklinde izah edilmiştir. Hangi gerekçe ile olursa olsun bu uygulama Ümeyye oğullarının o dönemdeki otoritesini artırmış, halkın yönetime katılımını ise azaltmıştır.

İslam ülkesinin önemli merkezlerini yöneten Ümeyye oğullarına mensup bu valilerin halifeye rağmen icraatlarda bulunmalarının halkın hoşnutsuzluğunu artırdığını gösteren rivayetler vardır.

Halifenin Ümeyye Oğullarını yönetimde ön plana çıkaran yaklaşımı çeşitli sahabiler tarafından dile getirilmiştir. Böyle bir serzenişe bir tartışma sırasında, Hz. Osman, Muaviye b. Ebî Süfyan'ı kendisinden önce Hz. Ömer'in vali olarak tayin ettiğini belirterek cevap vermiştir. Buna Hz. Ali, şöyle itiraz etmiştir. "Muaviye işleri sensiz neticeye bağ-

²³ Taberî, Muhammed b. Cerir (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülük*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Daru Suveydan, Beyrut, ts; IV, 356; İbn A'sem, Ebu Muhammed (314/926), *Kitabu'l-Futûh*, 1-VIII, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986; I, 379; İbn Abderrabbih, Muhammed b. Abderrabbih (327/939), *el-İkdu'l-Ferid*, nşr. A. Emin, A. Zeyn. İ. Enbari, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1962 ; IV, 307; İbnu'l-Esir, Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Daru Sader, Beyrut, 1965; III, 107; Sarıçam, İbrahim. *Emevi-Haşimi İlişkileri*, TDV Yayınları, Ankara, 1997; 235.

²⁴ Taberî, IV, 289; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, III, 116.

²⁵ Yiğit, XXXIII, 439-440.

lıyor, insanlara da, “Bu Osman’ın emridir.” diyor. Bunu bildiğin halde düzeltmiyorsun.” Hz. Osman kaynakların ifadesine göre bu şikayete cevap verememiştir.²⁶ Anlaşıldığına göre, vali halkın tepkisini de çeken icraatlarına karşılık olaydan habersiz olan halifenin adını vererek, kendisini savunmakta, bir şekilde kendisini temize çıkarmaktadır. Halife, böylece bazı valilerinin kendi bilgisi dahilinde olmadan işledikleri bazı tasarrufları sebebiyle sorumlu tutulmaktadır. Hz. Osman’ın katipliğini yapan amcazadesi Mervan b. Hakem’in de halifeye rağmen tasarrufta bulunduğu dair rivayetler vardır.²⁷

Ümeyye Oğullarının devlet yönetiminde her geçen gün daha çok söz sahibi olmaları,²⁸ Medine’de bu aileye karşı, ülke genelinde ise Kureyş kabilesine karşı hoşnutsuzluğu, hatta muhalefet hareketlerini hızlandırmıştır.²⁹ Mesela Küfe Valisi Said b. As’ın, bir toplantıda, “Sevad’ın gelirleri Kureyş’indir. İster alırsız, ister halka bırakırsız.” sözü üzerine, toplantıda kavga çıkmıştır.³⁰ Valinin bu sözlerinin halkın tepkisini çekmesi gayet normaldir. Çünkü, vali, fetihler sonucu elde edilen çeşitli arazileri kendi kabilesinin bir mülkü olarak görmektedir. Sevad arazisi, gaza ile ele geçirilmiş, kamu malıdır. Birçok insan geçimini o topraklarda temin etmekte, alınan vergiler hazine için önemli gelir kaynağı oluşturmaktadır. Bu yaklaşım zihinlerde bir olumsuzluk doğurmuş, toplumun bazı kesimleri tarafından tep-

²⁶ İbnu’l-Esir, *Kâmil*, III, 151-152.

²⁷ Bkz. Atçeken, İ. Hakkı, “Hz. Osman Dönemi İç Olaylarında Mervân b. Hakem’in Rolü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, Konya; s: IX, 321.

²⁸ Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Futûhu’l-Buldan*, trc. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987; VI, 134; Cabirî, Muhammed Abid, *İslam’da Siyasal Akıl*, trc., Vecdi Akyüz, , Kitabevi, İstanbul, 1997; 316.

²⁹ Cabirî, 370-371.

³⁰ İbn A’sem, I, 383.

kiyle karşılanmıştır. Diğer taraftan valinin bu ifadeleri kabilecilik anlayışının henüz aşlamadığını göstermesi bakımından manidardır.

Valinin Kureyş'i öne çıkararak sözleri sarfettiği bu toplantının devamında meclistekilerden Eşter en-Nehai, "Allah'ın bize kılıçlarımızla ihsan etmiş olduğu bu araziler nasıl Kureyş'in çiftliği oluyor" diyerek karşı bir tavır sergilemiştir.³¹ Bu da valinin yaklaşımının meşruluğunu tartışmaya açmıştır.

Aslında Hz. Osman döneminde Kureyş'in değil, Ümeyye oğullarının hakimiyetinin varlığından söz edilebilir. Kabilecilik hareketini valilerin kastı aşan ölçüsüz söz ve davranışları, şuurlu bir hareketin gayr-i ihtiyari ortaya çıkışı olarak değerlendirilebilir, ateşlemiştir. Tartışmayı başlatan vali, devam ettiren ise Eşter en-Nehai'dir.

Benzeri bir tartışma Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan'ın huzurunda yaşanmıştır; Küfe'den Şam'a sürgün edilen bir kişi valiye şöyle hitap etmiştir: "Sen ve Kureyş bize emirlikte fazla oluyorsunuz. Araplar başka toplumların kılıçlarıyla aşınıyor, Kureyş geçiniyor."³² Bu tür örnekler³³ farklı şekillerde izah edilebilir. Bir müellifin tesbitine göre, Hz. Osman, kendisinden önceki halife Hz. Ömer'in gözettiği kabileler arası denge politikasının aksine, yönetimde Ümeyye oğulları unsuruna ağırlık vermiştir.³⁴ Konumuzla alakalı bir izah da şudur: Toplumdaki bazı kesimler iktidara yeterli katılma imkanlarına sahip değilseler bir bunalım doğar. Yönetimi destek, onun icraatlarının toplumun bek-

³¹ Yiğit, XXXIII, 440.

³² İbn A'sem, I, 384-385; İbnü'l Arabî, 120.

³³ Mesela, Halife Kureyş kabilesinin mevlalarına 5'er dinar nafaka bağlamıştır. İbn Şebbe, Ebü Zeyd Ömer b. Şebbe (262/876), *Tarihü'l-Medineti'l-Münevvera*, nşr., F. Mahmud Şeltut, Daru't-Turas, Beyrut, 1990; III, 989.

³⁴ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992; 141.

lentilerine uygun düşmesi ve rejimin bunu karşılayabilmedeki başarısı oranında artar.³⁵ O toplum kesimleri, kendilerine güçleri oranında etkin olma fırsatı tanımayan sisteme karşı çıkarlar.³⁶ Belliki, fetihlerin durması, ganimet gelirin azalması vb. sebeplerle ekonomik ve sosyal yapıda değişiklik meydana gelmiş, buna rağmen Kureyş kabilesinin diğer kabileler aleyhine imkanları kullandığı kanaati otoriter bir vali huzurunda bile dillendirilir duruma gelmiştir. Burada toplumun beklentilerine cevap vermediği düşünülen bir iktidara hesap sorma da vardır.³⁷ Yöneticiler amme hizmeti ifa eden kişiler değil, kabilecilik, şahsi menfaat ve kaygılarının peşinde koşan kişiler gibi telakki edilmiştir. Bu intiba ise, yönetime karşı muhalefet hareketinin başlamasına etki etmiştir. Yönetimin istikrar ve desteklenmesi bakımından lider kadar, kadrosu da önemlidir. Lider kadrosunun kalite, yetenek ve halk desteği toplumun rejime bağlılığını artıran ve meşruluk duygusunu pekiştiren önemli bir faktördür.³⁸ Bazı görevlilerin icraatları halk nazarında tepki çekmekte, halifeye bağlılık duygusu azalmaktadır.

2.2. Toplumda Meydana Gelen Değişmeler

Fetihler sonucu farklı din, dil, ırk ve medeniyetlere mensup kişiler Müslüman olmakta, ülkede buna bağlı olarak hızlı bir göç ve değişim yaşanmakta, toplumdaki bir kısım bedevi zihniyetli kişiler bu yeni duruma uyum sağlamamaktadır.³⁹ Fethedilen memleketlere yerleşen Arapların çoğu Rasûlullah'ın sohbetinde eğitim almış kişiler de değildir.⁴⁰ Fetihlerden sonra bazı gaziler bu yeni ülkelere

³⁵ Kapani, 94.

³⁶ Kışlalı, 343.

³⁷ Yiğit, XXXIII, 442.

³⁸ Kapani, 91-92.

³⁹ Fığlalı, E. Ruhi, "Hariciler", *DİA*, İstanbul, 1997; XVI, 169.

⁴⁰ İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, Daru'l-İhya-i't- Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts., 4.bs; I, 215.

yerleşmişler, bazıları da beraberlerindeki esirlerle Mekke ve Medine'ye geri dönmüşlerdir. Göçler toplumun yapısını değiştirmiştir.⁴¹ Neticede bu hareketliliğe ayak uyduramayanlar, toplumun yapısını değiştirenler, yeni durumdan rahatsız olanlar, beklentileri birbirinden farklı gruplar toplumda huzursuzluğun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Burada orta yaşlı ve yaşlı kuşakların karar alma ve uygulama süreçlerindeki ağırlıkları sebebiyle kurumlarda gerekli değişimleri yapmamaları da bir etkidir.⁴² İktidar yıllarında Hz. Osman'ın da yaşlı olduğu bilinmektedir⁴³ Diğer taraftan böylesi bir toplumda halkı eğitmek, asayişini sağlamak, sorunları çözmek ve böylece ihtilafları önlemek zorlaşmıştır.⁴⁴ Aslında, kabile yapısından bir devlete dönüşen, yeni kurumlar oluşturan bir bünyede çalkantıların meydana gelmesi de tabii bir durumdur.⁴⁵ Sonuçta, yöneticiler, menfi şekilde etkilenmiş, olaylara müdahalede yetersiz kalmakla suçlanmışlardır. Halife, bütün bu sebeplerle toplumda vuku bulan çeşitli şikayet konusu olaya, yerinde, etkili ve pratik bir şekilde el koyamamıştır.

2.3. Maaş Dağıtımı

Kaynakların ifadesine göre, Kureyş ileri gelenlerinin mülk edinmeleri de Hz. Osman'a karşı şikayetler arasında yer almaktadır.⁴⁶ Hz. Ömer döneminden itibaren maaş dağıtımında Hz. Peygamber'e yakınlık ve İslam'a girişte önceliğin dikkate alınması, servetin belli kişilerin ellerinde birik-

⁴¹ Uğur, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980; 116-117.

⁴² Akbulut, 141.

⁴³ Hz. Osman fil yılından altı sene sonra dünyaya gelmiş ve miladi 656 yılında vefat etmiştir. Yiğit, XXXIII, 439.

⁴⁴ Macit, Nadim, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Seba Yayınları, Ankara, 2000; 53.

⁴⁵ Sarıçam, XII; krş., Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, trc., H. Dursun Yıldız, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979; 69.

⁴⁶ Yiğit, XXXIII, 440.

mesine yol açan sebeplerden birisidir.⁴⁷ Nitekim, bu gidişatı tesbit eden Hz. Ömer, ölümüne yakın bir zamanda, “eğer gelecek yıl yaşarsam Resulullah ve Ebu Bekir’in yaptığı gibi, bütün insanlara eşit taksimde bulunacağım.” Demiştir. Fakat bu arzusunu uygulama fırsatı olmamıştır.⁴⁸ Mesela, ilk Müslümanlardan olan Zübeyr b. Avvam öldüğü zaman Medine’de 11, Basra’da 2, Küfe ve Mısır’da birer ev miras olarak bırakmıştır.⁴⁹ Bu gelirin kabarıklığında şahsi gayrete ilave olarak devletin maaş dağıtımındaki uygulamasının da etkili olduğu düşünülebilir. Bu uygulamanın halkın tepkisini çekeceğini düşünmek mümkündür. Fetihlerin durmasıyla ihtiyaçların büyük kısmını karşılayan ganimet gelirleri de azalmıştır. Hz. Osman dönemiyle ilgili dedikoduların daha çok fey, arazi, ganimet ve ikta üzerinde olması⁵⁰ da gelir dağılımını etkileyen hatalı uygulamaların bulunduğu kanaatinin yaygınlaştığını düşündürmektedir. Şu yorum bu kanaatimizi desteklemektedir: “Bazı garnizon kasabaları, Hz. Ömer’in kurmuş olduğu ama Hz. Osman’ın döneminde zayıf noktaları ortaya çıkan mali sistemden şikayetçi olduklar...”⁵¹ Maaş dağıtımında Hz. Ömer döneminden itibaren sürdürülen politika neticede, zengin ile fakir ve merkez ile çevre arasında giderek artan iktisadi dengesizlikler oluşmuştur.⁵² Toplumda yöneticilere karşı oluşan husumette, ortaya çıkan bunalımda bu durumun da etkisi olmuştur. Toplumda gelirlerin adil dağıtılmadığı kanaati gayr-i mem-

⁴⁷ Benzeri bir kanaat için bkz. Câbiri, 357.

⁴⁸ Demir, Halis, *Devlet Gücünün Sınırlanması*, İz yayıncılık, İstanbul, 2004; 76 vd.

⁴⁹ İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed (230/844). *Et-Tabakâti’l-Kübrâ*, Darusâder, Beyrut, 1968; III, 108; Mesela Abdurrahman b. Avf ve Talha b. Ubeydullah’ın servetleri için bkz. Aynı eser. III, 136-222.

⁵⁰ Hizmetli, 172-173

⁵¹ Hodgson. M.G.S. *İslam’ın Serüveni*, trc. Komisyon, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995; I, 155 Konuyla ilgili rivayet için bkz. İbn A’sem, I, 384-385.

⁵² Câbiri, 366 vd.

nun kişilerin sayısını artırmıştır.

2.4. Sahabeye Karşı Yapılan Kötü Muamele

Bu dönemde Hz. Osman'ın sahabilere karşı davranışları da şikayet konusu olmuştur.⁵³ Kaynaklarda çeşitli örnekler kaydedilmiştir. Ammar b. Yasir halifenin emriyle dövürülmüştür.⁵⁴ Abdullah b. Mes'ud, Ebu Zer ve Muhammed b. Ebî Bekir bu tür muameleye maruz kalan diğer sahabilerdir.⁵⁵ Bu şekildeki bilgilerden Hz. Osman ile o dönemin bir anlamda kanaat önderi mesabesindeki sahabeler arasında sağlıklı bir irtibatın olmadığı da anlaşılmaktadır. Bu muamelelerin menfi etkisi Hz. Osman'ın muhasara edildiği sırada ortaya çıkmıştır. Halifeyi muhasara edenler arasında, Abdullah b. Mes'ud'un kabilesi Huzeyl ve antlaşmalıları Beni Zühre; Ebû Zer'in kabilesi Gıfar ve antlaşmalıları; Ammar b. Yasir sebebiyle Beni Mahzum ve antlaşmalıları ve Muhammed b. Ebi Bekir'in kabilesi Beni Teym vardır.⁵⁶ Halifeyle iletişimi arzu edilir seviyede olmayan bu sahabe isimlerine Amr b. As, Aişe b. Ebi Bekir, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvam, Talha b. Ubeydullah da ilave edilebilir. Sahabilerin toplumdaki itibarı dikkate alındığında, onlara yapılan, üstelik haklılığı tartışılır bir muamelenin kamuoyunda yankı bulduğu, tepki topladığı muhakkaktır. Her biri Rasulullah'ın terbiyesi altında yetişen bu kıymetli kişiler toplumun rehberleridir. Bunların, halifeyle irtibatlarının kopması, halifenin onlara karşı kimi tasarruflarının haklılığı konusunda halk nazarında tereddütlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim, halife ve bu sahabeler arasındaki iletişim zayıflığını

⁵³ Kaynak için bkz. Hizmetli, 164.

⁵⁴ Belâzuri, *Ensabu'l-Eşraf*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996; VI, 162.

⁵⁵ Belâzuri, *Ensab*, VI, 134; Mes'udi, Ali b. Hüseyin (346-957), *Murucu'z-Zeheb ve Meddinü'l-Cevher*, nşr., M. M. Abdulhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1964; II, 353.

⁵⁶ Belâzuri, *Ensab*, VI, 134; Mes'udi, II, 353; A'sem, I, 411.

keşfeden bazı istismarcılar onlar adına düzmece mektuplar, konuşmalar ve beyanatlar vermek suretiyle halkın halifeye karşı muhalefetine zemin oluşturmuşlardır.

2.5. Yönetimde Şûranın Terk Edilmesi

Burada Hz. Osman'ın seçim sürecinin hatırlanması gerekebilir. Şura heyetinin seçilmiş başkanı vasfıyla Abdurrahman b. Avf, toplumun genel temayülünün işaret ettiği iki adaydan her birinden “Allah'ın Kitabına ve Resulünün sünnetine uyma, ayrıca ilk iki halifenin siyasetini takip etme hususunda teminat istemesi üzerine, Hz. Osman bu talebe kayıtsız şartsız “evet” cevabını verdiği için halife seçilmiştir.⁵⁷ Buradan şu sonuçlar çıkarılabilir: Hz. Osman'a Kur'an, Sünnet ve önceki iki halifenin tatbikatı üzerine beyat edildiğine göre, bunlar halifenin yönetimde uyacağı meşruluk kaynaklarıdır. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerindeki icraatlar ve idari tasarruflar toplum nazarında bir gelenek olmuş, olaylara benzeri yaklaşımları yeni halifeden de beklemişlerdir. Halife seçimi konusunda toplumun her kesimiyle itinalı bir şekilde istişare eden Abdurrahman b. Avf'ın bu yaklaşımı halkın beklentisinin bir ifadesi sayılabilir. Önceki halifeler devlet yönetiminde hem şuraya önem vermiş, hem de yakınlarını devlet idaresine getirmemişlerdir. Onlar, kendi akrabalarına yönetimde görev vermedikleri gibi,⁵⁸ hakkında şikâyet vaki olan valinin de durumunu araştırmışlar, gerekirse onu azletmişlerdir.⁵⁹

Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer toplumu ilgilendiren konularda halkın fikirlere başvurmalarına rağmen Hz. Osman'ın daha çok Ümeyye Oğullarının görüş-

⁵⁷ Yiğit, XXXIII, 439.

⁵⁸ Apak, 507.

⁵⁹ İbn Şebbe, III, 842; Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, 118.

lerine itibar ettiğini gösteren rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birisine göre, Hz. Osman hepsi de Ümeyye Oğullarına mensup valileri Abdullah b. Sa'd, Muaviye b. Ebi Süfyan, Abdullah b. Amir ve Sa'îd b. As ile yaptığı toplantıyı şu cümlelerle açmıştır: “Sizler vezirlerim, nasihatçilerim ve güvenilir adamlarımsınız... Valilerimi azletmemi isteyen adamlar var. Hoşlanmadıkları şeyleri terk ederek, hoşlandıkları şeyleri yapmamı istiyorlar. Bana fikrinizi söyleyin.”⁶⁰ Hz. Osman'ın uygulaması önceki halifelerin icraatlarına uymamaktadır.

Halife, halkın şikâyetçi olduğu valileri sorguya çekmek yerine, bir anlamda halkı valilere şikâyet etmiştir. Belki de bu toplantı yönetimle ilgili taleplerini ifade edecek kişilere karşı valileri katı ve sert tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu tür sert muameleler, halkın yöneticilerden beklentilerinin karşılanması ümitlerinin azalmasına, desteklerini de çekmelerine yol açmış olabilir.

Halifenin istişareyi akrabaları ile sınırlı tutması onlara daha çok güvenmesiyle izah edilebilir. Fakat bu saiyaset tarzı toplumun bazı kesimleri ile halife arasında, halifenin ölümüyle neticelenen tartışmaları bazılarının Ümeyye oğullarının şahsi problemi gibi görmelerine de yol açmıştır. Çünkü istişarede yönetime katılma ve kendini ifade suretiyle onu destekleme vardır. Şu rivayet bunu göstermektedir. Muhasara günlerinde Hz. Ali'nin, “Adam öldürülmek üzere, niçin yardım etmiyorsun?” şeklindeki sorusuna Hz. Talha şöyle cevap vermiştir; “Vallahi Ümeyye Oğulları aldıkları hakları geri verinceye kadar yardım yok.”⁶¹ Bu rivayet açık bir şekilde bize göstermektedir ki bazı kimseler nazarında kuşatılan İslam toplumunun halifesi değil, Ümeyye Oğulla-

⁶⁰ İbn Şebbe, III, 1095.

⁶¹ İbn Şebbe, IV, 1287; İbnu'l-Esir'de “hakkımı” kaydı geçer. Kâmil, III, 138.

rının bir mensubudur. Oysa meşru bir iktidara savaş ve barış esnasında hizmet bir görevdir. İktidar, gönüllü itaatle varlığını sürdürebilir. Bu tür rivayetleri sıhhati kesinlikle reddedilemediği durumlarda, sahabilerin ağzından mevcut olayların bir değerlendirmesi olarak bakılabilir.

2.6. Abdullah b. Sebe'nin Faaliyetleri

Abdullah b. Sebe San'alı bir yahudidir. Hz. Osman döneminde Müslüman olmuş, Hz. Osman'ın halka zulmettiği iddiasını çeşitli şehirlerde yaymıştır.⁶² İbn Sebe ve İbn Sebe gibi düşünenler insanları kıskırtmış, devlet ve halife aleyhine isyana yöneltmişlerdir.⁶³ Bazı müelliflere göre İbn Sebe'nin uzun zamandır hazırladığı komplo Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle sonuçlanmıştır.⁶⁴ Bazı yorumlara göre ise Abdullah bin Sebe imajıyla Hz. Osman'a karşı muhalefet edenlerin hem sayısı çoğaltılmış, hem de her biri için ortak bir kimlik belirlenmiştir: İbn Sebe'ler! Varlığı tartışmalı olan Abdullah b. Sebe,⁶⁵ bazı yorumlara göre, "Her şeyi en iyi tarafından gösterme ve umumi suçu: tenzillerinden umumiyetin bir şey kaybetmeyeceği ne idüğü belirsiz şahıslara, birkaç şamar oğlanına yüklemeye gayret etme..."⁶⁶ ve "Perde arkasındaki hakiki isimleri unutturmaktadır."⁶⁷

Bu yorumların akla getirdiği soru şudur: İslam dün-

⁶² Seyf b. Ömer (200/815), *el-Fitnetü ve Vakatü'l-Cemel*, Darun-Nefais, Beyrut, 1986;48. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Fığlalı, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Sebe" md., *DİA*, İstanbul 1988; I, 133 vd.

⁶³ Hizmetli, 174.

⁶⁴ Muhammed Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1992; 66.

⁶⁵ Tartışmalar için bkz. Wellhausen, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, trc., Fikret İşıltan, İstanbul 1960, 102; Cabiri, 421-422.

⁶⁶ Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, 102; Benzeri ifadeler için Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, trc., Fikret İşıltan, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1963; 20-23; Câbiri, 431-432. Fığlalı, Abdullah b. Sebe maddesinin alt başlığını "İslam dünyasında ilk fitnenin ve Şiiliğin ortaya çıkışında önemli rol oynadığı ileri sürülen kimse" şeklinde ifade etmiştir. Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I, 133 vd.

⁶⁷ Fığlalı, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I, 134.

yasında, özellikle “Bazı tarihçilerin, Abdullah b. Sebe gibi Müslümanları birbirine düşürmek isteyen art niyetli şahıslar olmadan Hz. Osman'ın katliyle neticelenen böyle bir hareketin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağı” sonucuna varmaları⁶⁸ Medine'de bulunan insanları bir kişinin telkinlerine uyan kişiler olarak tasavvur etmek anlamına gelmez mi? Bu ne derece makul bir yaklaşımdır? Halifenin öldürülmesinden sorumlu kişiler kimlerdir? Olayla ilgili rivayetler, halifeyi öldürme suçunun birkaç kişiye yıkıldığı yorumunu haklı çıkaracak durumda mıdır? Medine'de bulunan binlerce Müslüman'ın birer çapulcu olarak nitelendirilmesi⁶⁹ ya da Medine'de sahabelerin iradeleri yok sayılmasına olaylar birilerinin tezgahından çıkmış gibi⁷⁰ gösterilmesi doğru mudur? Buna karşılık bazı yorumlarda halifeye karşı sahabeler tarafından bir komplonun hazırlanmış olduğu kanaati vardır. Halifenin bazı icraatlarının sahabiler tarafından hoş karşılanmadığı bilinmektedir. Fakat, halifenin çeşitli tasarruflarına karşı çıkan sahabelerden hiçbirinin Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan olaylarda, O'nu öldürme kastıyla aktif rol aldıklarını düşündürecek makul bir gerekçe yoktur. Konuyla ilgili tartışmanın ortaya koyduğu bir gerçek, halifeye karşı muhalefet hareketinin toplumun çeşitli kesimlerinden destek bulduğu şeklindedir. Bunu bir kişinin eseri olarak göstermek mübalağalı bir değerlendirmedir.

2.7. Mektuplaşmalar

Halifeye karşı muhalefet hareketlerini hızlandıran olaylardan birisi de mektuplardır. Dönemin yaygın bir haberleşme aracı olan mektup işini bazı kimselerin istismar

⁶⁸ Yiğit, XXXIII, 442.

⁶⁹ Aycan, İrfan, *Muaviye b. Ebi Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001; 11-12.

⁷⁰ Örnek bir yorum için bkz. İbn Haldun, I, 215 vd.

ettikleri anlaşılmaktadır. Medine'ye gelen Basra, Küfe ve Mısır'lı heyetlerin,⁷¹ Hz. Aişe, Hz. Talha ve Hz. Ali'ye nispet ettikleri "İsyana davet" mektupları bizzat bu sahabeler tarafından reddedilmiştir.⁷²

Bu tür mektuplar kamuoyunda halifenin meşruiyetini tartışılır hale getirmiş, haberleri tahkik imkânının sınırlı olması bakımından zararlı etkileri zamanında ortadan kaldırılamamıştır.

Hakkında en çok konuşulan mektup Muhammed b. Ebi Bekir ve beraberindekiler hakkında halife tarafından yazıldığı iddia edilenidir. Mektupla ilgili rivayetler şöyle özetlenebilir: Hz. Osman, sahabenin de aracılığıyla, Muhammed b. Ebi Bekir'i Mısır'a vali olarak tayin etmiştir. Muhammed b. Ebi Bekir görevi eski validen devralmak üzere beraberindeki heyetle yola çıktıklarında Hz. Osman'ın bir kölesi, Yine Hz. Osman'ın bir devesinde yolculuk ederken bir mektupla yakalanmıştır. Mektupda şu andaki Mısır valisine hitaben şu cümlenin olduğu rivayetten anlaşılmaktadır: "Osman'a karşı muhalif olan falan falanı öldür ey Abdullah b. Sad."⁷³ Bunun üzerine, aynı günlerde Medine'den ayrılan, halife tarafından ikna edilmiş Basra, Küfe ve Mısır'lı muhalifler, "sanki sözleşmiş gibi" Medine'ye geri dönmüşlerdir.⁷⁴

Tekrar Medine'ye dönen Muhammed b. Ebi Bekir, mektubu Mescid-i Nebi'de halkın içerisinde okumuştur. Halkın halifeye karşı kızgınlığı artmış, bu mektup üzerine

⁷¹ Seyf b. Ömer, 55; Taberi, IV, 346.

⁷² İbn Şebbe, IV, 1225; İbnu'l-Esir, III, 168; İbn Kesir, İmaduddin Ebi'l-Fida İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, ts; VII, 173.

⁷³ İbn Sa'd, III, 65; İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (276/899), *el-İmame Ve's-Siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed, Müessesetü'l-Halebi ve Şurakaühü, Beyrut, ts; I, 39-40.

⁷⁴ İbnu'l-Esir, *Kâmil*, III, 160.

geri dönenler halifeyi kuşatmışlardır.⁷⁵

Hz. Osman, mektubu yazmadığını, yazdırmadığını, mührün kopya, yazının taklit ve devenin çalıntı olduğunu sahabenin huzurunda yemin ederek belirtmesine rağmen, muhalifler ikna olmamıştır.⁷⁶ Bunun üzerine halifenin kâ-tibi Mervan b. Hakem mektubu Halifenin bilgisi olmaksızın onun adına yazmakla suçlanmıştır.⁷⁷ Birinci durumda ha-life komplo hazırlamakla, ikinci durumda ise iktidarda acziyetiyle itham edilmiştir. Neticede, “Bir deve üzerinde gelen bu adam, gizlilik önemi bulunan bir şeyle gönderilen basit bir elçiye benzememektedir... Bu, Mısırlı topluluğun önceden hazırladığı bir komplo...” olabilir.⁷⁸

İddiaları şudur: Mektupta halifenin mührü bulunmaktır. Halife mektubu yazdığını inkâr ediyorsa yalancıdır. Mektupta haksız yere bazılarının öldürülmesini emrettiği için haksız bir emirde bulunmuştur; Mektup bilgisi dışında yazılmışsa yönetimde acizliği vardır. Bu sebeplerle azli, kısası, ya da ölümü tercih etmelidir.

Bu mektup, Medine’de bulunan sahabelerinde gayretiyle halife ve muhasara eden gruplar arasındaki sağlanan güven ortamının sona ermesine yol açmıştır.

Aslında tartışmaların merkezindeki isim Mervan b. Hakem’dir. O’nun Halifeye rağmen halkı tahrik edici, zaman zaman belki onu korumak adına toplumdaki konumunu sarsıcı tasarrufları olmuştur. Bu tür olayların teker-

⁷⁵ İbn Kuteybe, I, 39-40; İbn Şebbe, IV, 1159-1160.

⁷⁶ Mühür taklit olayı Hz. Ömer döneminde de yaşanmıştır. Ma’n b. Zaide Hz. Ömer’in mührünü taklit ederek, vali Muğire b. Şu’be’den haksız mal almıştır. Halife onu dövdürmüş, hapsedmiş, mallarının yarısına da el koymuştur. Askeri, Ebu Hilal Hasen b. Abdillâh, *Kitabu Evail*, Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut, 1987; 120; Belazuri, *Futuhu’l-Buldan*, 677-679.

⁷⁷ Taberi, IV, 367-371; İbn Kuteybe, *İmâme*, I, 42-43; Belâzuri, *Ensâb*, VI, 184-185; İbn Kesir, *Bidâye*, VII, 186.

⁷⁸ Hizmetli, 154-155; Mektupla ilgili tartışmalar için bkz. Kılıç Ünal, *Mervan b. El-Hakem*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1995.

rürü ister istemez akla hemen onu getirmektedir.⁷⁹ Mervan hakkındaki suçlamalardan dolayı olsa gerek İbnu'l-Arabi şu kaydı düşme gereği duymuştur: “Mervan, müslümanların fakihleri, tabiin ve sahabelerin yanında ümmetin büyüklelerinden adil bir adamdır.”⁸⁰ Mervan 623-624 Mekke doğumludur ve babasının geç Müslüman olması ve Rasulullah döneminde sürgün edilmesi sebebiyle sahabe olma, üstelik sahabelerin büyüklerinden olma ihtimali zayıftır.⁸¹

Bu mektup olayı, halifenin siyasi durumunu daha da zorlaştırmış, bir şekilde ikna edilmiş olan gayri memnunlar topluluğu bu defa Halifeyi daha sıkı bir şekilde muhasara etmişlerdir.⁸² İslam toplumunu temsil etmeseler de, hatta azınlık olsalar da, asiler halifenin azlini talep etmişlerdir. Onlara göre, halife yöneticilik vasfını kaybetmiştir. Tabii ki, mahiyeti tartışmalı bu mektup halifeyi azil için gerekçe olamaz. Olayın önemi, halifenin azledilebileceği kanaatini bize hatırlatmasıdır.

Hz. Osman dönemiyle ilgili bazılarını başlıklar halinde incelediğimiz bu olaylar sebebiyle yönetimden memnun olmayanların sayısı yüksek bir orana ulaşmış, halife muhasara sürecinde kötü muamelelere maruz kalmış ve genel anlamda yalnız bırakılmıştır.

3. Hz. Osman'ın Azlinin Taleb Edilmesi

İslâm amme hukukunda halifenin görev süresi belli bir zamanla sınırlandırılmamış, hayatta kaldığı müddetçe görevine devam etme imkânı verilmiştir. Buna göre, seçilen halifenin görevi normal olarak ölümü veya istifasıyla son bulur. İslâm hukukçuları, bu iki hal dışında, adalet vasfını

⁷⁹ Yiğit, XXXIII, 441; Aycan, İrfan, “Mervan I”, *DİA*, İstanbul, 2004; XIX, 225 vd.

⁸⁰ İbnu'l-Arabi, 89.

⁸¹ Aycan, “Mervan I”, *DİA*, XIX, 326.

⁸² Yiğit, XXXIII, 441.

kaybeden veya vücudunda görevini sürdürmeye mâni noksanlıklar meydana gelen devlet başkanını ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından azledileceğini kabul etmişlerdir.⁸³ İlk halifeler peygamber halefleri olmaları sebebiyle yönetimde zaman zaman onu bir siyasi tecrübe olarak taklit etmişlerdir. Geliş tarzları olmasa bile görevde kalış süreleri bakımından önceki tatbikat kaydı hayat şeklindedir. Zira peygamberlik süresi de bu şekildedir. Görev süresiyle ilgili bilinen tecrübe bu şekildedir. Bunun dışında devlet başkanlığı görevinin nasıl sona ereceğine dair bir kanaat oluşmamıştır. Dünyada o dönem itibarıyla darbeler bilinmektedir. Kaynaklarda yer alan istifa, hal, ölüm ve seçimle iktidar değişikliği ise sonraki dönemlerin düşünceleridir.

Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer “kaydı hayat” şartıyla iktidarda kaldıkları için Hz. Osman'ın azlinin gündeme getirilmesi önemlidir. İslam tarihinde bu bir ilktir. Halife ve muhasaracılar arasında geçen bazı konuşmalar bu açıdan önemlidir:

- Valilerini azlet. Haksız kararlarını da geri al!
- Sizin istediklerinizi yönetici yapar, istemediklerinizi de görevden alırsam, yetkim kalmaz, siz yönetici olursunuz.
- Ya dediklerimizi yaparsın, ya seni öldürürüz ya da azlederiz.” Buna karşılık halife kendisini şu sözlerle savunmuştur:

— Ölümü hak edecek bir şey yapmadım. Üç kişinin öldürülmesi helal olur. Muhsar olduğu halde zina eden, imandan sonra tekrar küfre dönen, haksız yere birisini öldüren. Zina etmedim, küfrü temenni etmedim, kimseyi de öldürmedim... Boynumun vurulmasına da mal olsa, yönetimi bırakmayı tercih etmem. Allah'ın bana giydirdiği bu

⁸³ Atar, Fahrettin, “Azil”, *DİA*, İstanbul, 1991; IV, 326.

elbiseyi çıkarmam.”⁸⁴ Bazı kaynaklarda bu diyalogla ilgili şu cümleler de bulunmaktadır.

—Allah’ın kitabında söylediğin kişilerden başka öldürülmesi gereken kişileri de buluyoruz. “Yeryüzünde fesat çıkaranlar, bağı için savaşanlar, hakkı engelleyenler,...” Hz. Osman sustu. Evine girdi ve insanlara evlerine dönmelerini emretti.⁸⁵

Konuşmalardan da anlaşılacağı gibi, burada, halkın bir kesimine göre, meşruiyeti tartışılır hale gelen ya da getirilen halifenin iktidarı bırakması istenmektedir. Halife ise yönetici olma ehliyetini kaybetmediğini düşünmektedir. Halifenin yönetime ilahi irade ile getirildiğini ifade etmesi, aslında icraatlarının hukuki zeminde tartışılma imkanını da ortadan kaldıracak mahiyettedir. Asiler ise çeşitli konuları da gerekçe göstererek⁸⁶ halifenin azlini ısrarla istemektedirler. Muhasara süresine bakılırsa,⁸⁷ bu gayelerine ulaşacaklarından da emindirler. Aynı şekilde bazı kişilerin yardım taleplerini ısrarla reddettiği belirtilen halife,⁸⁸ asilerin kendisini azletmek istedikleri, bu taleplerini yerine getirmezse vazgeçip gidebileceklerini düşünmüş olabilir.⁸⁹ Fakat, bu ihtimal uzaktır. Asilerle, halifenin diyalogu tarafların kesin kararlılığını ortaya koymaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslam hukukçuları

⁸⁴ İbn Sa’d, III, 67-73. Hz. Osman’ın bu tekliflerden azli kabul etmeme sebebi bazı hadis kaynaklarında Efendimizin O’nun şehid olacağını daha önceden haber vermesi (bkz. Buhari, “Fezailü Ashabi’n- Nebi” , 57; Edeb, 119; Tirmizi, “Menakıb, 19) şeklinde izah edilir.

⁸⁵ İbnü’l-Esir, *Kâmil*, III, 171-172.

⁸⁶ İbn Şebbe, III, 1137-1140.

⁸⁷ 40 gün diye geçmektedir. Bkz. Seyf b. Ömer, 64; İbnü’l Esir, III, 161. 20- 60 gün kaydı için bkz. Yiğit, XXXIII, 441.

⁸⁸ Muhaliflerin sayısı 1000- 4000 arasındadır. Buna karşılık Mekke ve Medine’de Yardım edebilecek insan sayısı 20.000’in üzerindedir. İbnü’l-Arabi, 136-137.

⁸⁹ Fiğlahı, E. Ruhi, “Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: XX, Ankara, 1975; 232.

adalet vasfını kaybetmiş olan bir devlet başkanının görevinin kendiliğinden sona ereceği konusunda hemfikirdirler.⁹⁰ Buna rağmen, halifenin meşruiyetini yitirdiğine kimin hükmedeceği, azl etme işleminin hukuk kuralları içerisinde nasıl uygulanacağı, klasik kaynaklarda pek açıklanmamıştır.⁹¹ Çünkü fakihlerin yaşadığı dönemde vakıa olarak hilafet yönetimi vardır. Toplum iktidarın değiştirilebileceği ve halifenin görevinin belli bir dönemle sınırlı olabileceği ihtimallerine yabancısıdır.⁹² Doğrusu Hz. Osman döneminde bir kısmını kaydettiğimiz tartışmaların sonraki dönemlerde konuyla ilgili eser yazmış olan müellifler tarafından dikkate alınmadığı kanaatindeyiz. Kaynak eserlerde ayrıntılı olarak anlatılan hukuka uygun davranmama/zulüm; ahlaklı ve dürüst olmama/fisk halleri⁹³ objektif olarak belirlemek, dolayısıyla halifenin azline karar vermek, yani zulüm ve fisk halini belirlemek, dolayısıyla halifenin azline karar vermek zordur. Bu sebeple “halifenin azlini gerektiren haller” bahsi vakıayı yada uygulanabilir yöntemleri değil olması gerekeni, ideali teklif mahiyetindedir.

4. Halkın Halifeden Desteğini Çekmesi

Üçüncü halifenin Peygamber şehri Medine’de canice öldürülmesi bir yandan vicdanları yaralamış, diğer yandan da şu soruya cevap aranmıştır: Hz. Osman çeşitli şehirlerden gelmiş asilerin saldırısı sonucu Medine’de sayıları 20.000 ile ifade edilen sahabe ve tabiine rağmen nasıl öldürülmüştür?⁹⁴ Asiler başkentte, halifeyi öldürmeyi nasıl göze alabilmişlerdir? Bu sorular ve onlara verilecek çeşitli cevaplar Halifenin toplumdaki halk desteğini ölçmesi bakımından

⁹⁰ Devlet başkanının görevinin sona ermesini gerektiren sebepler için bkz. Kaşıkçı, 111.

⁹¹ Örnek için bkz. Bâkılânî, 57-58; Mâverdi, 15-17.

⁹² Aktan, Hamza, “Çağa Uyum Açısından İslâm Hukuku” , *Kalem ve Onur*, sy: 3, Erzurum, 1994; 28.

⁹³ Bâkılânî, 57-58 ; Kaşıkçı, 119.

⁹⁴ Muhasara konusunda özet bilgi için Yiğit, XXXIII, 441.

önemlidir.

Muhasara sürecinin nahoş bir şekilde noktalanacağını endişesinin Medine’de oluştuğunu gösteren hatta bazı kişiler tarafından Halifenin ölümünün bile beklendiğine işaret eden bazı rivayetler bulunmaktadır. Zübeyr b. Avvam Hz. Osman’ın ölümüne şahit olmamak için, Mekke’ye doğru yola çıkmıştır.⁹⁵ Muğire b. Şube ve Üsâme b. Zeyd, Hz. Ali’ye, “Bu adam kesinlikle öldürülecek, Medine’den çık... Aksi halde olay senin üzerine kalabilir.” demişlerdir.⁹⁶ Konuyla ilgili bir başka rivayet şöyledir: Hasan b. Ali babasına: “Hz. Osman kuşatıldığında Medine’yi terk etmeni istedim, öldürüldüğünde sen Medine’de olmayacaktın.” demiştir. Buna Hz. Ali şöyle cevap vermiştir: “Onun gibi biz de kuşatılmıştık.”⁹⁷ Bu rivayetler Medine’de gidişatın normal bir şekilde seyretmediğinin birçok sahabe tarafından anlaşıldığını göstermektedir. Kuşatmanın vahim bir şekilde neticelenmesi sürpriz olmamıştır.

Bazı kaynaklarda Hz. Osman’ın son anına kadar müdafaa edildiği, yalnız bırakılmadığı, ölümünün halkın gafil bir anında olması sebebiyle muhasaracıların başarılı oldukları, şeklinde ifadeler mevcuttur.⁹⁸ Yine, “Halifenin öldürülebileceğini hiç düşünmeyen Medinelilerin çoğu...”⁹⁹ ifadesi kaynaklardaki bilgilerle uyumsuzdur. Çünkü, Medine’de o günlerde gergin bir ortam yoksa neden halkın çoğu muhasaranın ilk günlerinden itibaren evlerine kapanıp mecbur kalmadıkça dışarı çıkmamışlardır.¹⁰⁰ Bu günlerde Medine halkının da baskı altında olduğu anlaşılmaktadır. Muhasara müddetince Medine halkı evinde ikamete

⁹⁵ Seyf b. Ömer, 73 ; Taberi, IV, 392.

⁹⁶ Seyf b. Ömer, 74; A’sem, I, 421.

⁹⁷ İbnü’l-Esir, Kamil, 222-223.

⁹⁸ Bakıllani, 96-97; İbn Haldun, I, 216.

⁹⁹ Yiğit, XXXIII, 441.

¹⁰⁰ Yiğit, XXXIII, 441.

mecbur edilmiş, halkın bir araya gelmesine de engel olunmuştur.¹⁰¹ Hz. Osman'ı muhasara'da her geçen gün çembere daraltan kişilerin, halkın infial veya ayaklanma ihtimaline karşı da tedbir aldıkları söylenebilir. Sayıları 600-1000 kişi arasında değişen bu kişiler aralarına köleleri ve işsiz güçsüz bedevileri de alarak¹⁰² Medine'de bir terör havası estirmişlerdir. Kaynaklarda hem asilerin hem de Medine halkının sayılarının bazen telifi mümkün olmayan bir neticeye ulaştığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Bir yorumu göre ise şikayet için gelenlerin işi Halifeyi öldürme noktasına getirebilecekleri hesap edilememiştir.¹⁰³ Uzun süren muhasara ve bu sırada halife için getirilen kısıtlamalar muhasaranın mahiyetiyle ilgili bir fikir vermektedir. Halife, Rasulullah'ın minberinde taşlanmış, çirkin ifadelere muhatap olmuş ve tahkir edilmiştir.¹⁰⁴ Son on gününde Mescid-i Nebi'de imamlik yapmasına izin verilmemiş,¹⁰⁵ son dört gün su ve ekmekten mahrum bırakılmış, yardım etmek isteyenler de engellenmişlerdir¹⁰⁶ Halife aniden öldürülmüş ve artık can güvenliği de kalmamıştır. Neticede Medine'de en az 10.000 sahabinin bulunduğu bir anda¹⁰⁷ Halife feci bir şekilde öldürülmüş, evi ve beytülmal yağmalanmış, katledildiği gün Mescidi Nebi'de namaz kılınamamıştır.¹⁰⁸

Halifenin veya halife adına bazı kimselerin muhaliflere karşı yardım talep ettiklerini gösteren rivayetler, bulunmaktadır.¹⁰⁹ Böyle bir rivayete göre, Hz. Osman, muhasa-

¹⁰¹ Seyf b. Ömer, 60-66; Bakıllani, 103.

¹⁰² Yiğit, XXXIII, 441.

¹⁰³ İbn Sa'd, III, 71; Bakıllani, 96; İbn Kesir, Bidaye, VII, 198.

¹⁰⁴ Bakıllani, 103.

¹⁰⁵ Yiğit, XXXIII, 441.

¹⁰⁶ Seyf b. Ömer, 66; 66; İbn Kuteybe, I, 41.

¹⁰⁷ İbn Şebbe, IV, 1271.

¹⁰⁸ Seyf b. Ömer, 75.

¹⁰⁹ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir

ranın kaldırılması konusunda muhasaracıları ikna etmesi için Mervan b. Hakem'i Hz. Aişe'ye göndermiştir. Hz. Aişe, bu yardım talebini reddederek Medine'yi terketmiştir¹¹⁰ Bu tür rivayetler doğruysa, Hz. Osman'a yardım konusunda pasif kalan sahabelerin halifenin iktidarı bırakmasının gerekliliği kanaatinde oldukları düşünülebilir.

Hz. Osman tarafından yardım talebi için gönderilen mektuplarda şu cümleler de bulunmaktadır: "Delilsiz şeyler yaydılar. Razi olmadıkları yöneticileri kendileri daha liyakatli olmadıkları halde ayıpladılar. Senelerce sabrettim. Rasûlullah'ın komşuluğuna rağmen bize hücum ettiler... Hendek savaşındaki hiziplere veya Uhud'da bizimle savaşanlara benziyorlar. İmkânı olan bana yardıma gelsin." Bunun üzerine çeşitli şehirlerden yardım için yola çıkanlar oldu.¹¹¹

Mekke'de bulunan hacılara okunmak üzere de benzer bir mektup göndermiştir.¹¹² Şu ayrıntıyı da burada hatırlayalım: Şevval ayında güya Hacca gitmek bahanesiyle yola çıkan asiler yollarını değiştirerek Medine'ye gelmişlerdir. İslam ülkesinde Hac günleri yaklaşmaktadır. Belki bu sebeble de Medine'de asilerin rahatça hareket etmelerine müsait bir ortam oluşmuştu. Hz. Osman'a gösterilen tepkinin daha ileri gitmeyeceği kanaatiyle Hac için Mekke'ye giden sahabiler olabilir. Diğer taraftan bu mektubun halim,

(429/1037), *KitabuUsulu'd-Din*, İbiş, Yusuf, *Nususul-Fikri'l-Siyasiyi li'l-İslam*, Darul-Talia, Beyrut, 1966; 137-138; krş. Fığlalı, *Hariciliğin Doğuşu*, 232; Demircan, Adnan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, Doktora Terzi, Konya, 1993; 50.

¹¹⁰ İbn Şebbe, IV, 1172. Aynı yerde başka örneklerde bulunmaktadır; İbn Kuteybe, I, 51.

¹¹¹ Seyf b. Ömer, 61-62; "iki yıldır sabrediyorum" kaydı için bkz. Taberi, IV, 352.

¹¹² İbn Şebbe, IV, 1166; İbn Kuteybe, I, 38.

selim mizacıyla bilinen Hz. Osman'ın taleplerini dile getirmesi şüphelidir. Zira, halife iç savaşa yol açacak bir adımı hiçbir zaman atmamıştır. Üstelik rivayette güya Hz. Osman'ın konumu Rasülullah'a, muhaliflerin durumu da müşriklere benzetilmektedir. Bu isabet derecesi tartışılır bir kıyastır. Rasülullah'ın ilahi bir irade sonucu belirlenmesine karşılık, halifenin liderliği halkın bir tercihidir. Müşrik ordularının mütecaviz kimlikleri hiçbir şekilde tartışılmazken; Hz. Osman'ın muhaliflerinin bazı taleplerini halife de dahil makul görenler vardır.

Halifeye yardım talebi halk tarafından dikkate alınmışsa buna dair, ayrıntıları bize gösteren rivayetler bulunmalıdır. Eğer yardım talebi ciddiye alınmamışsa -bazı rivayetlerden böyle bir neticeye varılmaktadır- bu da halifenin halk nazarında itibar kaybettiğine bir delildir.

Halifenin valilerden de yardım talep ettiğini gösteren rivayetlere de rastlamak mümkündür. Şam valisi Muaviye'ye gönderilen mektupta şu cümle bulunmaktadır. "Medine halkı itaatten ayrıldı, biatlarını bozdular, Şam savaşılarından asker gönder." Bu mektuba göre ise Halife isyan edenleri üç beş çapulcu değil "bütün Medine halkı" şeklinde anlatmaktadır. Valinin bu teklife cevap vermekte yavaş davrandığını belirten bir yorum dikkat çekici mahiyettedir: "Muaviye, Rasülullah'ın sahabilerine muhalif olmayı çirkin gördü, birlik olduklarını biliyordu."¹¹³ Rivayetten halifeye karşı muhalefetin Medine'ye dışarıdan gelen kişilerle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu rivayetler ışığında, Hz. Osman'ın muhasara edilmesiyle sahabelerin tavır arasında şu şekilde bir bağlantı kurulabilir; Hz. Osman'ı kuşatan kişiler içerisinde muhtemelen bir sahabe topluluğu vardır.¹¹⁴ Bu durum Şam valisi Muaviye'ye zamanında

¹¹³ Taberi, IV, 368; İbnül-Esir, *Kamil*, III, 170.

¹¹⁴ Ensar ve Muhacirlerden bir topluluk muhasaracılar ile birlikte hare-

ulaştırılmıştır.

Halifenin valilerinden yardım talebini teyit eden bir başka rivayet de şöyledir: Misver b. Mahreme Muaviye b. Ebi Süfyan'a, "Hz. Osman'ı, Ebu Bekir ve Ömer'in başarılı icraatlarına uymaması öldürdü. Sizden ordu istedi. O ölünceye kadar Zerka denilen yerde ordunuzu beklettiniz" demiştir.¹¹⁵ Misver'in rivayeti Hz. Osman'ın katledilmesine giden sürece ışık tutmaktadır. Böylesi bir netice ise bu makeden vurgulamak istediğimiz bir kanaattir. Bu rivayete göre ise, Ümeyye oğulları Hz. Osman'ın yardım talebine, ağırdan almak suretiyle karşılık vermemekle itham edilmişlerdir. Yardım talebiyle Halifenin ölümü arasındaki süre bir başka şehirden gönderilecek bir yardımın yetişebileceği kadar bir zaman geçmiştir. Hz. Osman'ın icraatları önceki halifelerle mukayese edildiği zaman başarısız bulunmaktadır. Bu halkın halifenin yönetiminden hoşnutsuzluğunun bir başka sebebidir.

Bu konuyla alakalı başka bir izah ise asilerin nasıl başarılı olduklarını da açıklamaktadır. Bazı kaynaklar sahabeden hiçbir kimsenin ne Hz. Osman'ın aleyhine çalıştığını ne de müdafaa ettiğini belirterek bu kanaati pekiştirmektedir.¹¹⁶ Konuyla ilgili bir zihin karışıklığı ortaya çıkmaktadır. Medine halkının bu olaya müdahil olmaması düşünülmeli gereken bir durumdur.

Asilerin Halifeyi tehdit yoluyla hedeflerine ulaşabileceklerini düşündükleri de söylenebilir. Medine halkı isyanı

ket etmişlerdir. Bkz. Abdurrabbih, IV, 286; İbn Şebbe, IV, 1271.

¹¹⁵ İbn Şebbe, IV, 1289; Ölüm haberini Rebeze veya Vadi'l-Kura'da duydular ve geri döndüler. Belazuri, Ensab, VI, 189; İbnü'l-Esir, *Kamil*, III, 170; Halifenin yardım talebine cevap veren bir başka vali Abdullah b. Amir'dir bkz. Taberi, IV, 369.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabi, 137-138.

sona erdirecek şekilde engellememiştir, pasif davranmaları, hatta bu olaylar karşısında seyirci kalmaları sonucu isyancıların işi kolaylaşmıştır.¹¹⁷ Çünkü, Medine'de eli silah tutan çok sayıda Müslüman vardı.¹¹⁸

Kuruluş döneminde olan devletin düzenli bir emniyet teşkilatının olmaması, halifenin kendisinin silahlı bir şekilde savunulmasına müsaade etmemesi asileri cesaretlendirmiş olmalıdır. Belki, halifeyi azletme konusunda başarılı olacaklarını düşünen asiler, kuşatma haberinin İslam ülkesinin çeşitli merkezlerine ulaştığı için, Hac mevsiminin sona ermesi dolayısıyla Medine'ye çok sayıda insanın geleceğinin düşünerek ve eyaletlerden gönderilen askeri birliklerin yaklaştığının düşünülmesi üzerine telaşa düşmüşlerdir (...) Hz. Osman'ı 18 Zilhicce 35/ 17 Haziran 656 tarihinde, Mushaf okurken öldürmüşlerdir.¹¹⁹ Hak aramak için Medine'ye gelenler O'nu öldürmekle haksız duruma düşmüşlerdir.¹²⁰ Muhasaracıların halifeyi azletmeyi kararlaştırdıkları fakat valilerden yardım haberlerinin gelmesi, muhasara sırasında karşılıklı tahrikler, geri döndüklerinde onları neler, beklediğini tahmin etmeleri¹²¹ ve olayların kontrolden çıkması gibi sebeplerle Halifenin öldürüldüğü düşünülebilir.

Hz. Osman'ın öldürülmesi ise ayrı bir değerlendirme konusudur. Halifenin öldürülmesinin önceden planladığı¹²² kanaatine katılmadığımızı belirtelim. Bu olay, ümmetin yönetim Sorumluluğunu taşıyanlara karşı yapılan bir ihtilaldir.¹²³ Şeklideki yaklaşımı da mübalağalı bir değerlendirmedir.

¹¹⁷ Hizmetli, 159; Demircan, 35.

¹¹⁸ İbnu'l- Arabi, 137.

¹¹⁹ Yiğit, XXXIII, 441.

¹²⁰ Aycan, *Muaviye b. Ebi S üfyan*, 89.

¹²¹ Taberi, IV, 385; Akbulut, 192.

¹²² Hizmetli, 169.

¹²³ Akbulut, 196.

Bu yorumlara rağmen Hz. Osman'ın katliyle sonuçlanan olaylar ve Halifenin tasarrufları sağlıklı bir şekilde değerlendirilmelidir.

5. Bu Dönem Siyasi Olayların Sağlıklı Olarak Değerlendirilememesinin Bazı Nedenleri

Hz. Osman dönemi ve sonrasındaki siyasi olaylarla ilgili sağlıklı yorumlar yapmaya engel olan zihniyeti şu kavramlar göstermektedir: Sahabenin adaleti, fitne ve içtihat.

Hz. Osman ve muhalifleri arasında bazılarının sahabe olması sebebiyle, haklılığı kabul edilebilecek bir tenkitten sahabenin adaletine zarar vereceği ihtimali sebebiyle kaçınılmaktadır. Bu endişeyi şu cümlelerden anlamak mümkündür: “Allah'tan korkan ve sahabenin kıymetini bilen hiçbir Müslüman, onlara Osman'ın katlini isnat, katline rıza veya yalnız bırakmayı nispet etmek helal değildir. Nasıl dini hassasiyeti ve ilim sahibi olan, sahabenin en aşağı derecede olanına bile Osman'ın katlinden dolayı fıskın gerekliliğini izafe eder.”¹²⁴ Böyle bir hükmün verilmesine neden ihtiyaç hissedilmiştir? Hz. Osman'ın ailesiyle yalnız bırakıldığını gösteren rivayetleri nasıl değerlendirmelidir? Bazı müellifler bu tür rivayetler karşısında şöyle bir tavır almamız gerektiğini bildirmektedirler: Sahabeler arasındaki olayları anlatan rivayetlerde ihtilaf ettikleri kaydı varsa hüsn-ü zan beslenmelidir. Aslında nakledilenlerin çoğu asılsızdır. Nakli sabitse, isabet etmeseler bile, hayır kastetiklerine hamledilmelidir. Ya da bilmediğimiz makul bir yorumu olabilir.”¹²⁵ Bütün bunlar damümkün olmazsa, Hz. Osman'a muhalefet edenler; Dinde aşırıları, sahabeye muhalif olanlar, sahabeye haset edenler, had uygulandığı için

¹²⁴ Bakıllani, 95.

¹²⁵ Gazali; (450/505), *Kitabu'l-İktisad fi'l- itikad*, Yusuf, İbiş, el-Hılafetü ve Şurutu'z- Zeameti inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati içinde, Daru'l-Hamra, Beyrut, 1990; 86-87.

rahatsız olanlar, Abdullah b. Sebe'nin propoğandasından etkilenen ahmaklar veya reislik sevdalılarıdır.¹²⁶ Nihayet yorum, Hz. Osman'ın tartışma konusu olan icraatları konusunda, "Ehl-i Sünnet ve'l-istikamet'in görüşü icraatlarında isabetli hareket ettiği"¹²⁷ noktasına varmaktadır. Görüldüğü gibi, bu yaklaşıma göre sahabe hiç bir şekilde tenkit edilmemekte, onlara fiske yakıştıramamaktadır. Çünkü onların adalet vasfı vardır. Aslında adalet vasfı yanlış anlaşılmıştır. Sahabenin adaletinden maksat, hiç hata işlememeleri değildir. Onların dürüst ve istikamet üzere olmaları, Rasulullah adına kasten yalan söylememeleri ve bu sebeple cerh ve tadil ölçülerine gerek görülmeden rivayetlerinin kabul edilmesidir.¹²⁸ Hiçbir sahabe hata işlemekten masum değildir.¹²⁹ Yukarıdaki yorumlarda ise, "Sahabenin vasfı olan adalet tabiri ile Peygamberlerin sıfatı olan ismet tabiri birbirine karıştırılmaktadır... Ehl-i Sünnet sahabenin masum olmadığını iddia etmektedir."¹³⁰ Dönemle ilgili sağlıklı tahlile mahal bırakmayan yorumlar, farkına varılmadan sahabeye ismet vasfının yakıştırıldığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak, halifenin bazı icraatlarını hatalı olarak kabul ettiğini bizzat belirtmesi şeklindeki rivayetler yok sayılmaktadır.¹³¹ Daha sağlığında Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Said, Amr. b. As, Abdurrahman b. Avf ve Hz. Ali Halifenin yüzüne karşı icraatlarını tenkit etmiş-

¹²⁶ İbnu'l- Arabi, Avasım tahkiki, 58.

¹²⁷ Eş'ari, Ali b. İsmail (390-941), *Makalat'l İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin* nşr., M. Abdulhamid, mektebeti Nahdütü'l-Mısriyye, Kahire, 1950; I, 49.

¹²⁸ Bakan, Tevhid, *Ashab'ın Adaleti*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1993; 40.

¹²⁹ Cüveyni, İmamü'l-Harameyn (478 / 1058). *El-İrşad ila Kavaid'l-Edilleti fi Usuli'l-İtikad*, İbiş, Yusuf, Nususu'l-Fikri'l-Siyasiyi li'l-İslam, Daru'l-Tali, Beyrut, 1966; 283; Gazali, *Fadaihu'l-Batniye*, Nususu'l-Fikri'l-Siyasiyi li'l-İslam içerisinde, Darul-Talia, Beyrut, 1966; 302.

¹³⁰ Bakan, 39.

¹³¹ Cüveyni, *El-İrşad*, 432; Bakillani, 86.

lerdir.¹³² Buna karşılık Halife icraatları konusundaki tenkitleri çeşitli meclislerde kabul etmiştir.¹³³ Daha çok, hadis ilimlerinde kullanılan adalet kavramını, aynı anlamını korumak şartıyla İslam tarihinde ve kelami konularda kullanmak bir zihin karışıklığı meydana getirmektedir.

Hz. Osman dönemindeki siyasi tartışmalar bazı müellifler tarafından fitne kavramıyla izah edilmiştir. Fitne ise, “İmtihan, iyi veya kötü şeylerle deneme, manevi çöküntü, dini, içtimai ve siyasi kargaşa anlamlarında kullanılan kapsamlı bir terimdir.¹³⁴ Buna göre Hz. Osman’ın öldürülmesi fitne, Hz. Osman’ın öldürüldüğü yıl fitne yılı, Hz. Osman’ı öldürenler de fitne ehlidir.¹³⁵ Fitne ise ümmetin parçalanması ve çatışmayı gerektiren olumsuz bir kavramdır. Bazı olayları fitne ile ifade etmek, farklı görüşlerin hukuki zeminde tartışılmasını engellenmektedir. Daha sonraki dönemde yaşanan Harre vak’ası fitne kavramıyla izah edilirken, bu olayda Medine halkının uğradığı zulüm Hz. Osman’ın bedduasının gerçekleşmesi olarak gösterilmektedir.¹³⁶ Bu yaklaşımın çarpıcı bir örneğini şu rivayet ortaya koymaktadır. Mücahid şöyle demiştir: “Fitnede savaşan herkesi Allah öldürdü. Yezit b. Muaviye Medine halkına 20 bin kişi gönderdi. Üç gün Medine’yi yağmaladılar. Onların sahtekârlıklarından dolayı diledikleri şeyi yaptılar... Çünkü Hz. Osman, isyancılara beddua etmişti.”¹³⁷ Kaydettiğimiz gibi, Hz. Osman’ın öldürülmesi etrafında o günlerde Medi-

¹³² İbn Sa’d III, 69; İbn Şebbe, IV, 1095; İbn Kuteybe, İmame, I, 33-34; Belazuri, *Ensab*, VI, 171-1721; Taberi, IV, 333-334; İbn A’sem, I, 1370; Abdurrabbih, IV, 305; Eş’ari, *Makalat*, I, 49.

¹³³ İbn Sa’d, III, 135, Abdurrabbih, IV, 305.

¹³⁴ Çağrıci, Mustafa, “Fitne”, *DİA*, İstanbul, 1996; XIII, 156 vd.

¹³⁵ Cahız, Amr b. Bahr (255/868), *el-Osmaniye*, nşr., A. M. Harun, Daru’lküttab el-Arabi, Mısır, ts; Belazuri, *Ensab*, VI, 193; Taberi, IV, 411; Bakillani, 213; İbn Haldun, I, 215.

¹³⁶ Harre Savaşı için bkz. Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Harre”, *DİA*, XVI, 245 vd.

¹³⁷ İbn Sa’d, III, 67-68.

ne'de yaşanan olaylar makul, meşru ve tasvip edilebilir değildir. Lakin, bu olayların fitne kavramına sığınmadan da izah edilecek bir yönü olmalıdır. Hele, zulüm olduğu hiçbir şüphe götürmeyen Harre olayını da bu vakıa ile izah etmek daha garip bir durumdur. Ayrıca, top yekün Medine halkı suçlu görüldüğüne göre müellifimizin zihniyetine göre Hz. Osman'a karşı bütün bir şehir halkı ve hatta onların çocukları bile suç işlemişlerdir.

Sağlıklı yorumların yapılmasına engel teşkil eden diğer kavram ise içtihaddır. İctihad: "Nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'i hüküm hakkında zanni bilgiye ulaşma çabasının genel adıdır."¹³⁸ Bazı müelliflere göre, "Sahabe ve tabiin aralarında vuku bulan savaşlar... din işlerinde anlaşmazlıkların kaynağı sahih delilleri anlayıştaki içtihad ve idraklerin birbirine uymamasıdır... Hiçbirine hata etmiş diye hükmedilemez... Hz. Osman'a sahabelerin yaptığı itirazlar içtihadıdır. Hz. Osman'ın halife sıfatıyla yaptığı hatalar da içtihadıdır."¹³⁹ İctihadın bu tanımı ile müelliflerin Hz. Osman'ın katliyle sonuçlanan ihtilafları karşılaştırıldığında yorumun zayıf kaldığı hemen fark edilmektedir: çünkü, Halifeyle muhalifler arasındaki ihtilafların idari tasarruflara yönelik olduğu dikkate alınır sa, ihtilaflara "din" damgası vurmanın isabetli olmadığı söylenebilir. Halife de olsa sahabelerin kimi icraatlarını hatalı olarak değerlendirmek mümkün olmalıdır. Bir türlü hata olarak değerlendirilmeyen¹⁴⁰ bazı tasarrufların sonucunda asırlar boyu süren ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü gibi bu dönemin siyasi olaylarını tahlilde

¹³⁸ Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul, 2000; XXI, 432.

¹³⁹ İbn Haldun, I, 213-216; Benzeri ifadeler için. Eş'ari, *Kitabül-İbane*, İbiş, Yusuf, *Nususul-Fikri'l-Siyasiyi li'l-İslam*, Daru'l-Talia, Beyrut, 1966; 23.

¹⁴⁰ Örnek yaklaşım için bkz. Eş'ari, *İbane*, 23; *Makalat*, I, 122, Cüveyni, *El-irşad*, 283.

kullanılan adalet, içtihat ve fitne kavramlarına, bilinen anlamlarının dışında bir mana yüklenerek, olaylar sağlıklı bir şekilde değerlendirilmedikleri gibi, bu olaydan hukuk, siyaset ve toplum açısından alınması gereken dersler de maalesef göz ardı edilmiştir.

Sonuç

Hz. Osman'ın şehadeti/ katli tarihe mal olmuş bir feci olaydır. Buna olması gereken veya kader şeklinde bakmak konuyu çözmeyecek aksine sağlıklı yorumların da önüne geçecektir. Hz. Osman yönetiminin hatalı icraatlarda buldukları, bir takım siyasi, sosyal ve iktisadi gerekçelerle, Kur'an ve Sünnet ve daha önceki halifelerin icraatlarına uymadıkları kanaatinin yaygınlık kazanması sebebiyle yönetim meşruiyetini kaybettiği halk nazarında kabul görmüştür. Verilen örneklerin daha çok Medine halkı arasındasın seçilmesi olayı kısmi bir konuma getirmez. Zira halife seçimleri de daha ziyade Medine halkının seçim veya onayına sunulmaktaydı.

Halk taleplerini toplumun kanaat önderleri sayılabilecek sahabe, peygamber hanımları, komutanlar ve kabile liderleri arıcılığı ile yöneticilere iletmiş, çoğu defa ikna edici cevaplar alamamış ya da böyle bir kamu oyu oluşturulmuştur. Bu sebeple Halife, sayıları Medine halkından daha az sayıdaki asilerin hakaret, baskı ve işkenceleri esnasında yalnız kalmıştır. Bu, Medine'de ciddi bir savunma ve mücadele olmaksızın halifenin ölümüyle sonuçlanan olayların bir izahı olabilir. Halkın liderini desteklemesi önce meşru olduğu inancıyla doğru orantılıdır. Çünkü halkın iktidara desteğinin bir ölçüsü olan meşruiyet olmaksızın herhangi bir devletin varlığını sürdürmesi mümkün değildir.

Kanaatimizi destekleyen bir tespit ise şudur: Kaynak eserlerde meşru bir yönetime isyan bahsinde, Hz. Ali ve

hariciler arasında geçen olaylar anlatılmaktadır.¹⁴¹ Hz. Osman ve yönetimi meşru, toplum nazarında adaletli isyancıların talepleri de gayr-ı meşru ise isyan bahsinde bu da örnek verilebilirdi. Burada birbirinden ayrılması gereken iki durum vardır. İktidarın başlangıç itibariyle meşru olması ayr, zamanle meşruiyetini kaybetmesi ayrıdır. Muhtemelen bazı müellifler Hz. Osman'ın hilafetini değerlendirirken bu iki durumu birlikte değerlendirmektedir. Onun meşru bir şekilde seçildiği ve hilafetinin ilk altı yılındaki icraatlarıyla ilgili ciddiye alınacak hiçbir tartışma yoktur.

Hz. Osman yönetimi pek çok kişiye göre yönetimin önemli dinamiklerinden olan halk desteğini kaybetmiş olsa bile, Halife mazlum olarak öldürülmüştür. Çünkü, muhaliflerin Hz. Osman'a karşı ileri sürdükleri itirazların hiçbiri devlet başkanlarını öldürmeyi gerektirecek haklı sebep olamaz.

Olayı ihtilal şeklinde nitelendirmek de mübalağalı olur. Zira ihtilal, sosyal güçler dengesinde köklü değişme sonucu yerleşmiş meşruluk anlayışına yeni bir meşruluk anlayışı beraberinde getirecek, toplumda yaygın yani vatan-daş kitlesinin önemli bir bölümünün desteğini kazanmış bir harekettir. Bu olayda asiler yeni bir meşruluk anlayışı teklif etmemişler, halk nazarında ciddiye alınabilecek bir destek de kazanamamışlardır.

Kaynakça

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Aktan, Hamza, "Çağa Uyum Açısından İslâm Hukuku" , *Kalem ve Onur*, sy: 3, Erzurum, 1994.

Apak, Adem, "Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Ümeyye

¹⁴¹ bkz. Maverdî, 58 vd.

- Oğullarının devlet idaresindeki yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c: VII, s: 7, 1988.
- Apaydın, H. Yunus, “İçtihad”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000.
- Askeri, Ebu Hilal Hasen b. Abdillan, *Kitabu Evail*, Beyrut, Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1987.
- Atar, Fahrettin, “Azil”, *DİA*, İstanbul, IV, 1991.
- Atçeken, İ. Hakkı, “Hz. Osman Dönemi İç Olaylarında Mervân b. Hakem’in Rolü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: IX, 1999, Konya.
- Aycan, İrfan, *Muaviye b. Ebi Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Aycan, İrfan, “Mervan I”, *DİA*, XIX, İstanbul, 2004.
- Aydın, M. Akif, “Hal”, *DİA*, XV, İstanbul, 1997.
- Ayengin, Tevhit, “İslam Hukuk Felsefesinde “Hukukun Üstünlüğüne Dayalı Hukuk Devleti’nin Metodolojik Referansları” , *Ekev Akademik Dergi*, yıl: 7, s: 15, Erzurum, 2005.
- Bâkıllanî, Ebû Bekir Muhammed b. Et-Tayyib (403/1031), *et-Temhid fi’r-Red ale’l-Mülhideti’l-Muattıla*, İbiş, Yusuf, Nususu’l-Fikri’l-Siyasiyyi li’l-İslam içinde, Darut-Talia, Beyrut, 1966.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir (429/1037), *Kitabu Usulu’d-Din*, İbiş, Yusuf, Nususu’l-Fikri’l-Siyasiyi li’l-İslam, Darul-Talia, Beyrut, 1966.
- Bakan, Tevhid, *Ashab’ın Adaleti*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1993.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Futûhu’l-Buldan*, trc., Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Belâzurî, *Ensabu’l-Eşraf*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1996.
- Cabiri, Muhammed Abid, *İslam’da Siyasal Akıl*, trc., Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Çağrı, Mustafa, “Fitne”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996.

- Cahız, Amr b. Bahr (255/868), *el-Osmaniye*, nşr., A. M. Harun, Daru'l-Küttab el-Arabi, Mısır, ts.
- Cüveyni, İmamü'l-Harameyn (478/1058), *El-İrşad ila Kavaidi'l-Edilleti fi Usuli'l-İtikad*, İbiş, Yusuf, Nususu'l-Fikri'l-Siyasiyi li'l-İslam, Daru'l-Tali, Beyrut, 1966.
- Cuveyni, İmamü'l-Harameyn (478/1058), *Gıyasu'l-Ümem fi't-Teyasi' Zulem*, Daru'kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Demir, Halis, *Devlet Gücünün Sınırlanması*, İz yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Demircan, Adnan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, Doktora Tezi, Konya, 1993.
- Eş'ari, Ali b. İsmail (390-941), *Makalat'l İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, nşr. M. Abdulhamid, Mektebeti Nahdütü'l-Mısriyye, Kahire, 1950.
- Fığlalı, E. Ruhi, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: XX, Ankara, 1975.
- , Ethem Ruhi, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I, İstanbul, 1988.
- , E. Ruhi, "Hariciler", *DİA*, XVI, İstanbul, 1997.
- Gazali; (450/505) *Kitabu'l-İktisad fi'l- itikad*, Yusuf, İbiş, el-Hılafetü ve Şurutu'z- Zeameti inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati, Daru'l-Hamra, Beyrut, 1990.
- , *Fadaihu'l-Batniye*, İbiş, Yusuf, Nususu'l- Fikri'l-Siyasiyi li'l-İslam, Darul-Talia, Beyrut, 1966.
- Hizmetli, Sabri, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: XXVII, Ankara, 1985.
- Hodgson. M.G.S., *İslam'ın Serüveni*, trc. Komisyon, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- İbiş, Yusuf, *Nususu'l-Fikri'l-Siyasiyi li'l-İslam*, Darul-Talia, Beyrut, 1966.
- , *el-Hılafetü ve Şurutu'z- Zeameti İnde Ehli's-Sünneti*

- ve'l-Cemaati*, Daru'l-Hamra, Beyrut, 1990.
- İbn Abdirrabbih, Muhammed b. Abdirrabbih (327/939), *el-İkdu'l-Ferid*, nşr., A. Emin, A. Zeyn. İ. Enbari, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1962.
- İbn A'sem, Ebi Muhammed (314/926), *Kitabu'l-Futûh*, 1-VIII, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- İbnu'l-Esir, Ali b. Muhammed b. Abdulkerim (630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Daru Sader, Beyrut, 1965.
- İbn Kesir, Ebi'l-Fida İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, ts.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, 4.bs., Daru'l-İhya-i't- Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (230/844), *et-Tabakâti'l-Kübrâ*, Darusâder, Beyrut, 1968.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (276/899), *el-İmame ve's-Siyâse*, nşr., Tâhâ Muhammed, Müessesetü'l- Halebi ve Şurakaühü, Beyrut, ts.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe (262/876), *Tarihü'l-Medineti'l-Münevvera*, nşr., F. Mahmud Şeltut, Daru't-Turas, Beyrut, 1990.
- Lewis, Bernard, *Tarihte Araçlar*, trc., H. Dursun Yıldız, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979.
- Kâdi Ebi Bekir b. Arabî, *el-Avasım mine'l-Kavasım*, Lucnetu's-Şebabi'l-Müslim, 1371 (h.)
- Kapani, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, 9. Bs., Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Erdoğan, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, 2. bs., Siyasal Kitabevi, Ankara, 1997.
- Kaşıkcı, Osman, "İslam Osmanlı Hukukunda Devlet Başkanının Görevinin Sona Ermesi", *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* (AÜEHFD), c: V, s. 1-4, Erzurum, 2001.
- Kılıç, Ünal, *Mervan b. El-Hakem*, Yüksek Lisans Tezi, İstan-

- bul, 1995.
- Kışlalı, A. Taner, *Siyaset Bilimi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2001.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Harre", *DİA*, XVI, İstanbul, Muhammed Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Macit, Nadim, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Seba Yayınları, Ankara, 2000.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultaniye ve'l-Velayatu'd-Diniyye*, Şirketi mektebe ve matbaat-i Mustafa el-Baki 1966.
- Mes'udî, Ali b. Hüseyin (346-957), *Murucu'z-Zeheb ve Meddinü'l-Cevher*, nşr., M. M. Abdulhamid, Matbaatu's- Saade, Mısır, 1964.
- Nevin, A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, trc., Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Uğur, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- Taberi, Muhammed b. Cerir (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülük*, nşr., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Daru Suveydan, Beyrut, ts.
- Seyf b. Ömer (200/815), *el-Fitnetü ve Vakatü'l-Cemel, Darun-Nefais*, Beyrut, 1986.
- Teziç, Erdoğan, *Anayasa Hukuku*, 3. bs., Beta Yayınları, İstanbul, 1996.
- Türköne, Mümtazer, *Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara.
- Yiğit, İsmail, "Osman", *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007.
- Yavuz, Yunus Şevki, "Fasık", *DİA*, XII, İstanbul, 1995.
- Yavuz, Y. Şevki, "el- Avasım mine'l-Kavasım", *DİA*, İstanbul, 1991.
- Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, trc., Fikret Işıltan, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınla-

rı, 1963.

Wellhausen, Julius, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, trc.,
Fikret Işıltan, İstanbul 1960.

Reisu'l-Kurra Mehmet Rüştü Aşıkkutlu'nun Kur'an Öğretimine Katkıları Ve Dini Görüşleri

Öğr.Gör. Mehmet GÜNAYDIN*

Özet

Osmanlı İmparatorluğu devrinde, Trabzon sancağına bağlı Of kazasındaki medreselerin, din eğitimi ve öğretimi açısından son derece fonksiyonel olduğunu söylememiz mümkündür. Yaklaşık üç asırlık bir geçmişe ve geleneğe sahip olan bu medreselerde yetişen âlim ve hocaların ülkemiz genelindeki din hizmetlerine önemli katkıları olmuştur.

Bu geleneğin son temsilcilerinden biri de, kıraat âlimi olarak bilinen Oflu Mehmet Rüştü Aşıkkutlu'dur. 1936 yılında Atatürk'ten izin alarak Of'un Uğurlu beldesinde resmi Kur'an kursu açmaya muvaffak olmuştur. Yaklaşık yarım asır eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunarak binlerle ifade edilen din görevlisi yetiştirmiştir. Yetiştirdiği din hocalarının büyük çoğunluğu Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatı ve İlahiyat fakültelerinde görev yapmış ve yapmaya devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Of Medreseleri, Din Eğitimi, Oflu Mehmet Rüştü Aşıkkutlu.*

Contribution of Raisu'l-Qurra Mahmad Rushtu Ashik- kutlu Quran Teaching And His Religious Views

Abstract

It is possible to say that the madrasah (religious schools) in Of district of Trabzon sanjak in Ottoman period

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Öğretim Görevlisi.

were very functional. The religions scholars in these schools which it has opened for three centuries, contributed to national religious education and religious services.

One of the last representative of this tradition was Of-lu Mahmad Rushtu Ashikkutlu who was known as a scholar of Qiraah (reading of Quraan). By the oral permission of Atatürk, he was succesful in opening a formal Quraan courses in Ugurlu town of Of district and taught the ways of reading of Quraan to thousand and thousand of students for a half century approximately. His students have become the teachers at the faculties of theology and they have made offically in the Presidency of Religious Affairs.

Keywords: Madrasah of Of, Education of Religion, Of-lu Mahmad Rushtu Ashikkutlu.

1. Giriş

Trabzon'un Of ilçesi¹, gerek Osmanlı dönemi ve gerekse Cumhuriyetin kuruluşundan sonra din eğitimi ve öğretiminde önemli ağırlığı olan ilim merkezlerinden biridir. Of medreselerinde yetişen yüzlerce âlim, ülkemizin pek çok yöresinde görev yapmış olup, "Of Uleması" ve "Of-lu Hocalar"² adıyla ün yapmışlardır.³ Özellikle 1950'li yıllardan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında görev üstlenenlerin, toplumun dini düşünce yapısına değerli katkı sağladıklarını söylememiz mümkündür. Makalemizde ilk olarak

¹ Of'un tarihi ve kültürünü araştırırken daha önce Of'a bağlı olan Çaykara, Dernekpazarı ve Hayrat ilçelerini de dikkate almak gerekir.

² "Of-lu Hocalar" diye nitelendirilen din hocaları ile günümüz "Of-lu Hoca" tiplmesi arasında hiçbir irtibat söz konusu olmayıp, tarihi dokuyu zedelemeye çalışmanın boş bir gayret olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Bu açıdan konuyu kısmen irdeleyen bir çalışma için bkz. Düzenli, Yahya, "Mandan Hoca'dan Günümüze Of-lu Hoca: İronik Şablonun Ötesi", *Temel Kimdir*, Editör: Ömer Asan, Heyamola Yay., İstanbul, 2006, 92-129.

³ Bu hocaların büyük çoğunluğunun, 1948 yılında Of'tan ayrılarak kaza statüsüne getirilen ve sahilden 27 kilometre içeride bulunan günümüz Çaykara ilçesinin sınırları içerisinde yaşadıklarını belirtmek isteriz.

yörenin dinî-kültürel yapısı ve medreseler hakkında bilgi vererek bu önemli katkının arka planını kısaca irdelemeye çalışacağız. İkinci ve esas olarak ise, medrese geleneği içerisinde yetişen ve son devir Kıraat alimi olarak bilinen Oflu Mehmet Rüştü Aşikkutlu'nun (1901-1980) ⁴ hayatı, eğitim-öğretim faaliyetleri ve bazı dinî görüşleri üzerinde durulacaktır. Çalışmamızın ileriki kısımlarında Aşikkutlu Hoca ile ilgili vereceğimiz bilgilerin önemli bir kısmını, kendisinin kaleme aldığı; ancak bu güne kadar yayımlanmamış belgeler oluşturacaktır.

2. Of'un Dinî-Kültürel Yapısı ve Medreseler

Fatih Sultan Mehmet, gerçekleştirdiği 26 Ekim 1461 tarihli seferle Trabzon'u fethederek Osmanlı topraklarına katmıştır. Fethin ardından Trabzon ve yöresi "Trabzon Sancağı" adı altında bir idari birim olarak Osmanlı Devleti idari sistemi içerisinde yerini almıştır.⁵ Bu idari sistem içerisinde Of, kaza statüsüne getirilmiştir. Trabzon'un 55 kilometre doğusunda yer alan Of, kaza olma konumunu halen sürdürmektedir.

Of halkı, Fatih Sultan Mehmet'in Trabzon'u fethinden yaklaşık yüz sene sonra hicrî 960(M.1553) yıllarında İslâm dinine girdi. Maraşlı bir Türk âlimi olan ve Osman Efendi diye bilinen zat, Bayburt yoluyla bir şekilde yöreye geldi. Osman Efendi, Of'un en mutaassıp papazlarıyla dolu olan bir yerinde günlerce ve samimi bir hava içerisinde dini münakaşalar yapmıştır. Her ne kadar Hıristiyan din adamları Osman Efendi'ye biraz tepki göstermişlerse de sonuç itibarıyla Of'un önde gelen papazlarının İslam dinini kabul etmelerine vesile olmuştur. Bunu gören yöre halkının ço-

⁴ Geniş bilgi için bkz. Günaydın, Mehmet, *Karadeniz Güneşi Reîsü'l-Kurra Mehmet Rüştü Aşikkutlu'nun Hayatı ve Din Eğitimiine Katkıları*, Selçuk Ofset Matbaası, Kahramanmaraş, 2004.

⁵ Öksüz, Hikmet, "Tarihi Seyir İçinde Çaykara", *Çaykara'nun Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I*, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 25; Bilgi için bkz. Trabzonlu Şakir Şevket, *Trabzon Tarihi*, İmran Matbaası, İstanbul, 17 Şaban 1297, 55-59.

ğunluğu da İslâm dinine girmiştir.⁶ Esasen din değiştirme olgusu kolay bir hadise olmayıp, uzun bir süreç işidir.⁷ Dolayısıyla Of'uların İslam dinini hiçbir baskıya maruz kalmadan kabul etmelerinin⁸ anlamlı olduğu ve sebeplerinin irdelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Bunun yanı sıra Osmanlı devletinin iskân politikaları çerçevesinde Müslüman Türk ailelerinin bölgeye yerleştirildiği de bilinen bir husustur. Bunlar arasında Çepni ve Peçenek soyundan gelenlerin ağırlıklı olduğu ifade edilmektedir.⁹ Bu politikanın yöre halkının Müslümanlaşmasına da önemli etkileri olmuştur.

Of yöresinde eğitim-öğretim tarihine ışık tutacak en önemli yapılar, camilerin hemen yanı başında inşa edilen ve halen “medrese” olarak anılan eserlerdir. Bölgede inşa edilen en eski cami, bugünkü Çaykara ilçesinin Akdoğan Köyü Kovacık mahallesinde bulunmaktadır. 1650 yılında inşa edilen cami ve medrese bölgenin eğitim tarihi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bunun haricinde Dernekpazarı ilçesine bağlı Çalışanlar ve Taşçılar köyleri¹⁰ ile Kondu ve Güney Mahallelerindeki camilerin yanı başında bulunan ve halen muhafaza edilen medreseleri örnek göstermemiz mümkündür.

İstanbul Şeyhülislamlık arşivindeki 1914 yılına ait cetvele göre Of'ta 69 medrese, 69 müderris ve 1482 öğrenci

⁶ Trabzonlu Şakir Şevket, *Trabzon Tarihi*, İmran Matbaası, İstanbul, 17 Şaban 1297 99; Cansız, Mustafa, “Of Kazasının Umumi Tarihçesi”, *İnan, Trabzon Halkevi Kültür Dergisi*, Yeni Seri Sayısı: 38, Mart 1948, 12. Bilmediğimiz kadarıyla Of tarihi hakkında yazılan ilk ciddi makale olduğunu söylememiz mümkündür. Ayrıca bkz. Umur, Hasan, *Of ve Of Muharebe-leri*, 8 vd; Aynı yazarın *Of Tarihi Vesikalar ve Fermanlar*, Güven Basımevi, İstanbul, 1951.

⁷ Bkz. Kirman, M. Ali, “Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Dinî Araştırmalar*, C.6, Sayı 18, Ocak-Nisan 2004, 80.

⁸ Cansız, a.g.m., 12.

⁹ Cansız, Mustafa, a.g.m., 12.

¹⁰ Sarı, İbrahim, “Tarihi Süreçte Eğitim-Öğretim”, *Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı Tarih-Toplum-Kültür*, Çaykara ve Dernekpazarı Kültür Yardımlaşma Cemiyeti Yay., Hazırlayanlar: Hasan Hüsnü Durgun-İsmail Sarı-Orhan Durgun, Seçil Ofset, İstanbul, Aralık, 2005, 146.

olduğu belirtilmektedir.¹¹ Aynı dönemlerde İslam dünyasının hiçbir yerinde bir kazada ve bilhassa köylerinde bu kadar medresenin bulunduğu ihtimal vermek herhalde mümkün değildir. Bu medreselerde binlerce öğrencinin öğrenim gördüğü düşünülüğünde yöre halkının ilime, eğitim-öğretime ne kadar önem verdikleri anlaşılabilir olur.¹² Trabzon'un İngiliz Konsolosu W. G. Palgrave, "Of'taki kadar çok sayıda molla ve müftüye, Anadolu'nun hiçbir yerinde rastlanmaz" ifadesine yer vermektedir. Bu bilgiyi aktaran Michael E. Meeker de aynı kanaati paylaşmaktadır.¹³

17. yüzyıldan itibaren Of yöresinde yaygınlaşan medreseler, bölge insanının eğitiminde etkin rol oynamışlardır. Bu itibarla geleneksel medrese eğitiminin uzun süre ve disiplinli bir ortamda sürdürülmüş olması nedeniyle sosyo-kültürel yapının oluşumunda dinin etkisini güçlü bir şekilde görmek mümkündür.¹⁴ Of halkı, müderrislere çok büyük değer verdiği gibi onlara saygıda asla kusur etmezlerdi. Her yıl kazanın birkaç köyünde icazet merasimleri düzenlenirdi. Bu icazet dualarına binlerce insan katılır ve meşhur âlimlerin nasihatlerini dinlerlerdi. Yapılan bu nasihatlerin tesiri halkın üzerinde görülürdü. Bu itibarla özellikle hırsızlık, içki, kumar, zina gibi ahlaka aykırı davranışların yapılması ve toplumsal kardeşliğin sağlanmasına büyük katkı sağlıyordu. Ayrıca hurafe ve batıl inanışların yayılması medreseler sayesinde engelleniyordu.¹⁵

Yörenin Cumhuriyetten önceki din âlimi yetiştirme özelliği Cumhuriyet kurulduktan sonra da devam etmiştir.

¹¹ Albayrak, Sadık, "1914 Yılında Trabzon Medreseleri ve Çaykara'da İlmi Hayat", *Çaykara'nın Manevi ve Kültürel Değerleri Sempozyumu-I*, 16-19 Temmuz 2002, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 309. Aynı müellifin *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., I-V adlı eserine bakılabilir.

¹² Umur, a.g.e.,25.

¹³ Meeker, E. Michael, *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus Türk Modernitesi ve Doğu Kara Deniz'de Osmanlı Mirası*, Çev. Tutku Vardağı, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005, 300.

¹⁴ Sarı, a.g.m., 146, 147.

¹⁵ Umur, a.g.e., 31-32.

Özellikle 1930-1950 yılları arasında din eğitimi ve öğretimi- ne bazı kısıtlamaların getirildiği bilinmektedir. Ancak yöre- nin coğrafi konumu ve din bilginlerinin çokluğu nedeniyle din öğretiminin sürdürüldüğünü görüyoruz. Bu bağlamda Bakkalzade İsmail Hakkı Efendi,¹⁶ Gargar Muhammed Müslim Efendi,¹⁷ Tayyip Zühtü Efendi,¹⁸ Dursun Nuri Feyzi Güven,¹⁹ Mustafa Cansız,²⁰ Mehmet Rüştü Aşikkutlu, Ha- san Rami Yavuz²¹... adlı şahsiyetler ve gayretleri anılmaya değerdir.

Mehmet Rüştü Aşikkutlu'nun doğduğu Of'un Uğurlu(Çifaruksa) beldesi de bir ilim merkezi olup, önemli diyebileceğimiz bir medreseye sahipti. Hatta alt yapı olarak Of'un en önemli merkezi konumundaydı. Ancak Osman- lı'nın son dönemlerindeki medreselerdeki yozlaşma ve dü- şüş Of medreselerinde de görülmüştür. Bu konuda iyileş- tirmeye yönelik olarak atılacak adımlar için hazırlanan rap- por, dönemin Of Müftüsü Bakkaloğlu Hüseyin Efendi'ye sunulmuştur. Raporda, 'medreselerde takip edilen öğretim metotlarının artık özelliğini kaybetmeye yüz tuttuğu belirti- lerek, Of'ta tek bir medrese kurulup, çağa ve yaşama uygun bazı derslerin ilavesiyle yeni bir anlayışla öğretime devam edilmesi istenmiş ve merkez olarak da Uğurlu beldesi tespit edilmiştir. Dışarıdan gelecek hocaların masraflarının bir

¹⁶ Bakkalzade İsmail Efendi son devir Osmanlı müderrislerindedir. Çaykara'da Ataköy'de (Şinek) doğdu. Bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Bakkalzâde İsmail Hakkı", *DİA*, IV, İstanbul, 1991, 545; Albayrak, Ha- şim, *Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*, Sahaflar Kitapsarayı, İstanbul, 2008, 114-117.

¹⁷ Albayrak, Haşim, a.g.e., 157. Yavuz, Yunus Vehbi, *Çaykaralı Hacı Hasan Efendi*, Birinci Kitap, İHVAK Yayın No: 004, Hacı Hasan Efendi Külliyyat: 04, İstanbul 2004, 138-145.

¹⁸ Umur, a.g.e., 37-38; Yavuz, Yunus Vehbi, a.g.e., 138-144.

¹⁹ Cumhuriyet devri müderris ve Nakşî şeyhlerinden olan Dursun Nuri Feyzi Güven'in hayatı hakkında bilgi için bkz Yavuz, Yusuf Şevki, "Dur- sun Nuri Feyzi Güven", *DİA*; 14, İstanbul, 1996, 328, 329; Yavuz, Yunus Vehbi, a.g.e., 214-218.

²⁰Bkz. Günaydın, Mehmet, *Cansız Hoca*, Heyamola Yay., İstanbul, 1997.

²¹ Bkz. Kaban, Engin, *Hasan rami Efendi ve Çaykara Sosyal-Kültürel Hayatına Etkileri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basıl- mamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1997; Yavuz, Yunus Vehbi, a.g.e.

şekilde karşılanması ve müdürlüğünün de Müftü Bakkalzade Hüseyin Efendi tarafından üstlenilmesi önerilmiştir. Müftü, açık fikirli ve hayatın gerçeklerini görebilecek ileri görüşlü olmasına rağmen ülkenin içinde bulunduğu savaş durumu nedeniyle yapılan öneriler fiiliyata geçirilememiştir. Bununla birlikte Müftü Hüseyin Efendi'nin bu raporu dikkate almadığı ve küçümsediği de dile getirilmektedir.²² Bütün bu veriler dikkate alındığında Trabzon'un Of kazası, medrese ve müderrisler bakımından dönemi içerisinde oldukça önemli bir konumda bulunduğu ve bu sebeple yörenin bir ilim merkezi olduğunu söylememiz mümkündür.²³ Hayatını aktarmaya çalışacağımız Mehmet Rüştü Aşikkutlu da böyle bir ortamda yetişmiş bir din âlimidir.

3. Mehmet Rüştü Aşikkutlu

3.1. Hayatı

Son devir Kıraat âlimi Mehmet Rüştü Aşikkutlu, 1317/1901 yılında Trabzon'un Of kazasına bağlı eski ismiyle Çıfaruksa, yeni adıyla Uğurlu Beldesi'nin Gündoğdu Mahallesi'nde dünyaya geldi. Babasının adı Ahmet Cemalettin, annesi ise Hanife'dir. İlköğrenimini kasabanın öğretmeni olan babasından yaptıktan sonra hıfzını ve Arapça tahsilini yörenin tanınmış âlimlerinden yapmıştır.

1932 yılında köyünün Merkez Camii'nde imamlık yapmaya başlamıştır. 1936 yılında fahrî olarak köyünde resmi Kur'an kursu açmaya muvaffak olmuş, bu görevini yürütürken 1941 yılında Of Merkez vaizliğine atanmıştır. 1974 yılına kadar imamlık, vaizlik ve Kur'an Kursu öğreticiliği yaptı. Resmi olarak 1976 yılında vaizlikten emekli olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nca düzenlenen ilk kıraat ihtisas kursu'nu 1968 yılında Uğurlu'da gerçekleştirdi. 1974-1979 yılları arasında Ankara ve İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde Diyanet İşleri Başkanlığı'nca açılan hizmet

²² Umur, a.g.e., 28.

²³ Ofun dini-kültürel yapısı ve medreseler konusunu ayrı bir makalede ayrıntılı bir şekilde irdeleme çalışmalarımızı sürdürüyoruz.

içi eğitim kurslarında Aşere, Takrib, Tayyibe gibi kıraat ilimlerini okuttu. Aşikkutlu, 28 Ağustos 1980 yılında rahatsızlığı nedeniyle tedavi için Trabzon'dan İstanbul'a giderken uçakta vefat etmiş ve doğduğu yer olan Of'un Uğurlu Beldesi'nde 30 Ağustos 1980 tarihinde Merkez Camii yanında defnedilmiştir.²⁴

3.2. Tahsil Hayatı

İlk tahsilini Sultanî mezunu, nazarı, ilmî, aklî ve naklî ilimlerde icazetli bir âlim olarak kabul edilip, Trabzon ve havalisinde çok saygın, kültürlü²⁵ ve eğitime 40 yıl hizmet eden babası Muallim Ahmet Cemalettin Aşikkutlu'dan yaptı. Hafızlığı köyünün hocalarından Hafız Tahir Efendi'den ikmal ettiğinde henüz on üç yaşındaydı. Daha sonra köyün hocası olan Şinek'li (Ataköy) Müderris Bakkalzade İsmail Efendi'den Arapça dersi okumağa başladı. Feraiz²⁶ ilmini de İsmail Efendi'den öğrendi. Arapça tahsilini yedi yılını yaz ve kış aralıksız devam ederek Tahir Efendi Çalıkzade'den, son iki yılını da İstanbul Dersiamlarından Dursun Nuri Feyzi Güven²⁷ den tamamladı. "Dar'ul Hilafe Medreseleri" programları ıslah edilerek bu programlar gereğince tedrisat yapmalarına resmen müsaade edilen medreselerin dördüncü sınıfına imtihanla kaydoldu. Altıncı sınıfa devam ederken medreseler kapatıldı(1924). Bundan sonra bir müddet daha yukarıda adı geçen Dursun Nuri Feyzi Güven' den özel olarak Maâni, Akaid, Usul-i Fıkıh, Tefsir gibi dersler okudu.²⁸

²⁴ Aşikkutlu, Emin, "Son Devir Kıraat Alimi Mehmet Rüştü Aşikkutlu", *DİA*, 4, İstanbul, 1992, 6; Günaydın, a.g.e., 28-30.

²⁵ Aşikkutlu, Emin, "Mehmet Rüştü Aşikkutlu (Hayatı, Şahsî ve İlmî Kişiliği)", *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Adapazarı, 2006.134.

²⁶ İslam Miras Hukuku.

²⁷ Cumhuriyet devri müderris ve Nakşî şeyhlerinden Dursun Nuri Feyzi Güven'in dini sorulara verdiği bir kaç cevabi mektubu arşivimizde mevcuttur.

²⁸ Aşikkutlu'nun kaleme aldığı tercüme-i halî. Aşikkutlu, Dursun Nuri Feyzi Güven' den ders aldığı 2 yıl içerisinde Of'un Sıraağaç (Çalek) Köyü'nde öğretmenlik yaptı. S.Nihat Öztemel'in Kemalettin Aşikkutlu ile yaptığı mülakat metni, 2.

O devirde bölgede ilmi seviyesi yeterli Kur'an talimi ve kıraat hocası bulunmadığından İstanbul'a gitmiş ve İstanbul'un reisu'l-kurrâsı Serezli Hacı Hafız Ahmet Şükrü Efendi'den talim, Kur'an ve Kıraat-ı Aşere derslerini almaya başlamıştır. Onun vefatından sonra yeğeni Hafız İsmail Hakkı Bayrı'dan²⁹ kalan bölümü tamamlamış, Varnalı zade Hafız Ahmet Hamdi'den İbnü'l Cezeri'nin Tayyibet'ün-Neşr'ini okumuş, okuduğu derslerin imtihanlarını vererek aldığı icazetname ile silsile-i hafızâna dahil olmuştur³⁰.

4. Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

4.1. Kur'an Kursu'nu Açması

Mehmet Rüştü Aşıkkutlu İstanbul'daki öğrenimini tamamladıktan sonra köyüne döner. 1932 yılından itibaren Uğurlu Merkez Camii İmamlığı görevini yürütmeye başlar. Bu esnada kendi imkanlarıyla hafız yetiştirmeye çalışır. Ramazan aylarında tedrisata ara verir ve Samsun'un Bafra ilçesine Ramazan hocalığı yapmaya gider. Bafra'nın ağır ceza reisi ile dostluk kurar. Daha sonra hâkimin tayini Ankara'ya çıkar. Aşıkkutlu, Ankara'ya giderek resmi Kur'an kursu açma fikrini hâkim arkadaşına aktarır. Bir şekilde Atatürk ile görüşme imkanı bulurlar. Atatürk, kendilerini Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi'ye havale eder.³¹ Rifat Bö-

²⁹ Son devir Kıraat âlimi İsmail Hakkı Bayrı, Batı Trakya'nın Serez şehrinde doğdu. İlköğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek Üsküdar Toptaşı Askeri Rüştüyesi'ne kaydoldu. Zeki ve atılgan bir çocuk olan İsmail Hakkı, bir gün okuldan evine dönerken tramvaydan düşerek her iki bacağını kaybetti. Bu durum onun hayat çizgisini değiştirdi; dayısı olan Fatih Camii dersiamlarından, Şehzade Camii şeyhulkurrası Ahmet Şükrü Efendi'nin himayesinde hıfza başladı... Bkz. Akakuş, Recep, "Son Devir Kıraat Âlimi İsmail Efendi", *DİA*, 23, İstanbul, 2001, 96.

³⁰ Mehmet Rüştü Aşıkkulu'nun kaleme aldığı tercüme-i hali; Çakan, İ. Lütfü, "Mehmet Rüştü Aşıkkutlu İle Bir Mülakat", *Hakses Mecmuası*, Sayı: 126, Haziran 1975, 16-18. Bu kayıtlar İstanbul Yavuz Sultan Selim Camii'nde bulunmaktadır. S. Nihat Öztemel'in Kemalettin Aşıkkutlu ile yaptığı mülakat metni, 2.

³¹ Kur'an kursu açma izni için bu rivayeti destekler ilginç bir anekdot için bkz. Çollak, Fatih, *Reisü'l Kurâ Hendekli Hafız Abdurrahman Gürses Hocaefendi'nin Hayatı,(1909-1999)*, Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Adapazarı, 2006, 30.

rekçi kadro olmaması nedeniyle teklifi geri çevirir. Hâkim arkadaşının, “kadro olmasa da olur” sözü üzerine Rifat Börekçi fahri olmak üzere Mehmet Rüştü Aşıkutlu'ya Kur'an öğreticiliği izni verir. Verilen bu izinden dolayı Diyanet İşleri Reisi Yardımcısı Ahmet Hamdi Akseki hayretini gizleyemez. Böylece 1936 yılında Kur'an Kursu izni alır. Kur'an kursu açma izni başarısından dolayı Akseki, 941 yılında vaizlik kadroları verilmesi üzerine, Aşıkutlu'yu ödüllendirmek için doğrudan Of vaizliği görevine atar.

4.2 Öğrencilere Karşı Tutumu

Eğitim, insanın yetiştirilmesi için yapılan faaliyetlerin bütünüdür. Bu bağlamda eğitime, çocuğun beden ve ruh kabiliyetlerini uyandırmak, geliştirmek, ona bir takım bilgi ve becerileri kazandırmak hususunda yapılan faaliyetlerin bütünü olarak bakmamız mümkündür.³² Din eğitimi ise “İnsanın doğuşla beraberinde getirdiği dini istidat ve kabiliyetlerini işleyip geliştirmek üzere başta Allah'ı ve ilahi kelamı öğrenip kabul ederek, ilahi kelam içinde mevcut bilgiler ve talepler doğrultusunda yaşayışını düzenleyebilmesidir” şeklinde tarif etmemiz mümkündür.³³

Aşıkutlu Hoca'nın resmi olarak Kur'an kursunu açılmasıyla birlikte Of'un Uğurlu beldesine öğrenciler gelmeye başlar. İlk gelen öğrenciyi sevgiyle karşılar, ilgi ve alaka gösterirdi. Talebe bir ay müddetle deneme süresinden geçirdi. Eğer hafızlık yapabilecek kapasitesi varsa kalırdı. Şayet öğrencinin kapasitesi yoksa genellikle babasına mektup yazardı. Mektubunda, “çocuğun burada okuyup başarılı olabilecek kapasitesi yok. Burada kalması onun için zaman kaybı ve gereksiz masraf olacak. Başka bir mesleğe verirsen daha uygun olur” gibi nazik ifadelerle çocuğu babasına teslim ederdi.

Aşıkutlu Hoca'nın kardeşi Kemalettin Aşıkutlu bu

³² Ayhan, Halis, *Eğitime Giriş ve İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, 1986, 12 vd.

³³ Yavuz, Kerim, *Günümüzde Din Eğitimi*, Ç.Ü.İ.F. Yay.Adana, 1998, 52.

konuda Şu bilgileri aktarıyor: “Kur’ana verdiği değer karşı-sında, kursa gelen talebeye son haddine kadar ilgi ve alaka gösterirdi. Talebenin hocasına yapması icap eden hürmeti, tam aksine kendisi talebeye yapardı. Onların her işi ile alakadar olurdu. Talebeyi dvmez ve ağır söz söylemezdi. Yumuşak bir eda ile telkin ve tavsiyede bulunurdu. Umudunu kestiği talebeyi kaydını silerek geri gönderirdi. Bu geri gönderme hadisesi o kadar dikkate Őayandır ki gönderdiği talebelerden bir tanesi dahi okumakta muvaffak olamamıŐtır.”

Gönderdiği çocuklardan daha sonra okuyup hoca olan hiç bir kimseye rastlanmaması, AŞıkkutlu’nun insan psikolojisini ne kadar iyi bildiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Şu halde eğitimcinin en önemli görevlerinden biri ğrencilerinin kabiliyet ve yeteneklerini öncelikle tespit edip o doğrultuda hareket etmektir. Günümüzde ocuğum illa hafız olsun diye ısrar eden veliler oluyor. Bazı görevli hocalar da velilerin bu istekleri doğrultusunda hareket ettiklerinden, ileride çocukları çok olumsuz durumlara dŐebiliyorlar. Dolayısıyla AŞıkkutlu Hoca’nın bu konudaki tavrı isabetli görünmektedir.

ğrencilerine asla dayak atmazdı. Zaten ğrenciler suçlu olarak hocalarının karŐısına çıkmaktan çok utanırlardı. Dayak yemek hiç önemli değildi. Onun söyleyeceği bir laf yeterliydi. Bu da talebelerin yaramazlıklarını asgariye indiriyordu. Korkudan ziyade sayma ve utanma... Eğer problem çıkacak olursa önce onları dinler, daha sonra: “Siz Kur’an okuyorsunuz. Size yakıŐır mı? Ayıp değer mi? Hadi sarılın bir birinize” der ve mesele kapanırdı. Bazen kendisi de üçüncü kişi olarak onlara sarılır üçlü bir sevgi çemberi oluŐurdu. Hiç dayak atmıyorsun diyenlere, “ben dayak hocası değerim. Allah benim sinir damarlarımı almıştır” diye cevap verirdi. Talebe dersine çalışmadığı zaman ona, “baban seni bana okutmam için gönderdi, sen tembellik yapıyorsun” dediğinde ğrenci için yer açılıp yere girmesi daha

yeğdi.³⁴

Burada Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğinden emekli olan Yakup İskender'in Aşikkutlu Hoca ile ilgili bir hatırasını aktarmayı gerekli görüyoruz:

“Uğurlu/Çifaruksa'da okurken bazen izinli olarak köyümüze gelirdik. Dönüşümüzde ana-babamızdan ayrılırken, hocamızdan ayrıldığımızda hissettiğimiz teessür ve üzüntüyü o kadar duymazdık ve yine hocamıza kavuştüğümüzde duyduğumuz sevinci, ana ve babamıza kavuştüğümüz zaman o kadar hissetmezdik.

Bayburt'lu bir arkadaşımız vardı. Çift sürme zamanı geldiği için izin alıp köyüne gidecekti. Hocamız sabahleyin erkenden dershanede bulunamayacağından akşamleyin görüşüp “Allah'a ısmarladık” demek üzere dershaneye geldi. Durumu hocamıza aktardı, o da “peki” dedi. Arkadaşımız hocamıza: “Ben sabahleyin erken gideceğimden şimdiden Allah'a ısmarladık diyorum” dedi ve Hocanın elini öptü, daha sonra boynuna sarılarak hüngür hüngür ağlıyor ve bir türlü de ayrılamıyordu; bizleri de ağlattı.

Gerçekten hep onun yanında kalmak istiyor, ondan hiç ayrılmak istemiyorduk. Çünkü onun yanında insanın ne derdi oluyor, ne sıkıntısı, ne de tasası. Hocamın ardından yazdığım şiirde de belirttiğim gibi:

Yanında bir kimsenin olmayacaktı derdi
Mümkün değil katiyen onu hemen silerdi
Rabbimiz çok rahimdir, bir kapı açar derdi.

Mehmet Rüştü Aşikkutlu ile ilgili bu görüşleri teyit eden ve kendisinin bir vesile ile kaleme aldığı şu mektubu burada dikkatlere sunmak istiyoruz. Söz konusu mektubu, öğrencisi Hafız İbrahim Günaydın'ın babası ve aynı zamanda meslektaşısı olan ve Samsun'un Bafra kazası Tosköy nahiyesinin imamlık görevini yürüten Mehmet Rüştü Günay-

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Günaydın, Mehmet, *Karadeniz Güneşi...* Selçuk Ofset Matbaası, Kahramanmaraş, 2004.

dın'a³⁵ yazmıştır. Mektubun daha akıcı ve anlaşılması için bazı değişiklikler yaptık. Aslını ise ekler bölümüne koyduk.

22.10.49

Faziletli Efendim

Esselamu aleyküm

...

Oğlunuz Hafız İbrahim yanınızda uzun bir müddet kaldı. Döndüğünde kendisine sordum. Baban seninle sohbet etti mi? Ne okuduğunu ve neler öğrendiğini sorup imtihan etti mi? “Hayır” diye cevap verdi. Başkalarıyla güzel sohbet ettiğinizi, ancak çocuklarınızla konuşma gibi bir adetinizin olmadığını belirtti. Babanın çocuğuyla konuşmasının terbiyesini bozacağı gerekçesiyle böyle davrandığınızı dile getirdi. Bu tutumunuzu hiç beğenmedim. Çocukların neden yüz alıp almayacağını bilmeniz lazım. İbrahim okumak için yanıma geldiğinde henüz küçük yaştaydı. Ona darılmak bile darılmadım. Akran ve emsalim gibi konuşur, şaka ederdim. Bana karşı terbiyesini bozmadığı gibi hürmette de kusur etmiş değildir. Diğer oğlunuz Ali’yi az tanırım demektir. O senin terbiyende, İbrahim benim terbiyemde büyüdü. Ben yüz verdim diye ondan daha aşağı mı yetişti? İbrahim, hastalığı sebebiyle yanınıza gelmişti. Birkaç ay kaldı. Siz doktora getirdiniz ve iyileşmesi için beklettiniz. Ancak onun canı sıkıldı ve memlekete gelmek istedi. Mademki öyle istedi ‘haydi Allah hayırlı etsin. Hele bir memlekete git de inşallah iyi olursun. Ama iyileşmezsen tekrar gelir daha büyük illerdeki doktorlara götürürüm’ demediniz. Niçin yerinizden kalkıp dua yaparak yollamadınız. Kalbinizden çok da dua etseniz bile. Bunu vakarı muhafaza fikriyle yapıyorsanız, bu kadar fazla vakarı hoş görmüyorum. Bu işleri benden gizleyemezsiniz. Çünkü

³⁵ Trabzon’un Dernekpazarı ilçesi Güney Mahallesi’nden olan Mehmet Rüştü Günaydın (1889-1969), medrese tahsilinden sonra 1914 yılında orduya katılmıştır. Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı’nda subay olarak görev yapmış olup, Şark cephesindeki pek çok muharebelere katılmış ve 1923 yılında terhis olmuştur. 1928-1963 yılları arasında Samsun’un Bafra ve Alaçam ilçelerinde imamlık yapmıştır.

ahvalinizi ayrıntılı bir şekilde sordum. İşte tövbe-i nasuh bu işlere edeceksiniz.

Ayrıca çocukların okutulmalarına dair güya emek sarf etmişim diye kendime bir rütbe vermedim. Ancak Cenab-ı Hak'tan kabul etmesini temenni ederim. Daha kimsesiz daha hatırsızlara daha fazla emek ve yardım ettiğim kimseler de vardır. Yine Cenab-ı Hak kabul buyursun temenni ederim. Nerede kaldı ki zatı âliniz gibi faziletli bir kimseyi kendi yanına yormak zahmetini tasavvur edemem!³⁶ Bakınız size ne kadar kabahatler buldum. Siz de isterseniz bizim halimizi, biz gibi tetkik ederek kabahat listesini gönderiniz. Biz de tövbe-i nasuh ederiz. Şimdilik bu kadarla hatmediyorum.

Selam ve hürmetlerimi tekrar ederek hatmederim muhterem ağabey ve kardaşlık.

Mehmet Rüştü Aşikkutlu (EK: 1)

Mektubun içeriği eğitim ve öğretim açısından dikkatimizi çekmiştir. Çünkü Aşikkutlu, toplumumuzdaki eğitim anlayışındaki çok önemli bir yanlışlığa vurgu yapmaktadır. Baba evladıyla konuşmaması gerekir(!) Baba evladını kucağına alıp sevmemelidir(!) Evlat, baba tarafından ancak uyurken öpülebilir(!) Daha doğrusu evlada olan sevgi içinde saklanmalıdır(!) Bu ve benzeri tutum, güya çocuğun terbiyeli olması için önemsenmektedir. Hâlbuki bir babanın çocuğunu sevmesi, öpmesi, okşaması ve onunla konuşmasından daha doğal ne olabilir? Bu sevgiden mahrum yetişen çocuk ve gençlerin sağlıklı bir toplum oluşturmaları mümkün müdür?

Türk toplumunun terbiye ve eğitim anlayışı korku üzerine kurulmuştur dersek abartı yapmış olmayız. Çocuk dediğin babasından, öğretmeninden korkacak, jandarma ve polisten korkacak,... Yoksa önünü alamazsınız anlayışı bu toplumun en önemli handikaplarından biri olarak görülmelidir. İşte Aşikkutlu Hoca bu yanlışlığa işaret etmektedir.

³⁶ Konuya ileride açıklık getirilecektir.

Zira Hafız İbrahim yirmi yaşlarına gelmiştir. Babası hala daha onunla konuşmayı vakarın bozulması olarak görmektedir. Açık söylememiz gerekirse biz de aynı terbiyevî anlayışla yetiştik ve bunun sıkıntılarını hala aşabilmiş değiliz. Aşikkutlu Hoca, çocuklara uygulanan bu tür eğitim anlayışının yanlış olduğunu ve bu tutumu terk etmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Bunu **“tevbe-i nasuh”** tabiriyle dile getirmektedir. Yani bir daha yapmamak üzere pişmanlık duyması ve bu tutumunu terk etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Aşikkutlu Hoca, öğrencilerini akran ve emsali gibi muhatap alır ve onlara değer verirdi. Babalarından görmedikleri yakınlığı ve alakayı onlara gösterirdi. Çocuk ve gençler için en büyük değer budur. Öğrencileri de bunu bilir ve kendilerine karşı kusur işlememekte azami dikkat ederlerdi. Geleceğin toplumunun inşasında eğitimde korku kültürünü değil de sevgiye dayalı eğitim anlayışını geçerli kılabilirsek bu sayede sağlıklı ve güçlü olacağımıza inanıyoruz. Günümüzde korkuya dayalı eğitim-öğretim anlayışında azalma olsa da halen izleri devam etmektedir. Bu itibarla genel eğitim ve din eğitiminde korkuya dayalı eğitim anlayışını tevbe-i nasuh ederek terk etmeliyiz.³⁷

Mektuptaki ifadelerden anladığımız kadarıyla Rüştü Günaydın Hoca memlekete gelmiş ve Aşikkutlu Hoca'ya uğramamış. Aşikkutlu Hoca, acaba niye uğramamış diye sormuş. Rüştü Hoca bunu, “çocuğunuzu okutuyorum, insan gelip bir hal hatır sormaz mı” şeklinde anlamış olacak ki Aşikkutlu bu ifadeye çok üzülmüş ve yaptığı işlerden dolayı kendisine bir rütbe vermediğini, yaptıklarının karşılığını sadece Allah'tan beklediğini dile getirmiştir. Hakikat olarak ifade edebiliriz ki, *“Aşikkutlu Hoca, yaptığı işlerde sadece Allah rzasını gözettiğini”* hemen herkesten dinlediğim

³⁷ Korkunun eğitimdeki yeri için bkz. Yörükoğlu, Atalay, *Çocuk ve Ruh Sağlığı*, Türkiye İş Bankası, Kültür Yay., 2.Baskı, Türk tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1979, 219-228; Bilgili, F. Menderes, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, Beyan Yay., İstanbul, 2005, 101-105;

kanaati yazılı olarak dile getirmektedir. Bırakınız Hafız İbrahim'e özel ilgiyi, hatırını saydığı Rüştü Hoca'nın haricinde de kim olursa olsun daha çok ilgi ve alaka gösterdiği kişilerin olduğuna vurgu yapmaktadır. Aşıkutlu sadece öğrencilerin eğitim-öğretimiyle uğraşmıyordu. Aynı zamanda öğrencilerinin ailelerinde yaşanan bazı problemleri de çözmeye çalışıyordu. Zira öğrencileri bu sıkıntılardan etkileniyordu. Bu bağlamda öğrencinin başarısını etkileyebilecek meselelerin ortadan kalkabilmesi için elinden gelen gayreti gösteriyordu. İşte Aşıkutlu Hoca'yı değerli kılan bu özellikleridir. Günümüzde gerek genel eğitim ve gerekse din eğitiminde bu anlayışı gösteren kaç öğretmen gösterebiliriz.

Aktardığımız bilgilerden hareketle Aşıkutlu Hoca'yı hem iyi bir muallim hem de iyi bir mürebbi olarak görmemiz mümkündür. Bir diğer ifade ile öğrencilerini mesleki açıdan donanımlı bir şekilde yetiştirmenin haricinde olumlu anlamda davranış kazandırma konusunda da model olma özelliğini üzerinde toplamış bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. 'İyi bir mürebbi, öğrencisinin arkadaşı olabilmesini'³⁸ ve onunla ilgilenip güvenini kazanması gerekir anlayışına uygun hareket ettiği gözden kaçmamaktadır.

Maddiyata değer vermediği konusunda Hasan Fehmi Akcebe'nin bize aktardığı şu cümleleri çok anlamlı buluyoruz: "1947 yılıydı. Yıllık yüz lira maaş alıyordu. Yetmiş civarında öğrencisi vardı. Ankara'nın Haymana İlçesi'nden bazı kişiler kedisine gelerek yıllık üç bin beş yüz lira ve bunun yanında ekin vermek şartıyla götürmek islemişler. Kendileri, "böyle bir kursu orada açabilir miyim" diye sormuş. Yardımcı olacaklarını söylerler. Kendisi düşünmüş. "Bu kursu orada kurmam mümkün değil. Parayla kursu satmış olacağım. Para bana lazım değil" diyerek tekliflerini geri çevirmiştir."

Böyle bir maddiyatı sadece kursun geleceğini düşü-

³⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Emil*, Çev. H.Z. Ülken, A.R. Ülgener, S. Güney, Türkiye Yayınevi, 4.Baskı, İstanbul, 1956, 23.

nerek kabul etmemesi her türlü takdirin üzerindedir. Hele fukaralığın yaygın olduğu bir dönemde bu maddi imkanı geri çevirmek sanırım onun sadece Allah rızasını gözetme ve yüksek manevi dereceleri ummaktan başka bir düşünceye sahip olmamasının en önemli kanıtıdır. Günümüzde böyle bir imkanı geri çevirecek birilerini bulmak herhalde çok zordur.

Aşıkutlu Hoca, hafızlık öğretiminin haricinde medrese usulü Arapça sarf ve nahiv kitaplarının tedrisini de yaptırıyordu. Bunun yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh ve kelim gibi dersleri de okutuyordu. Bir diğer ifade ile eski medrese usulü öğrenci yetiştiriyordu. Ancak bu öğretim resmi olmadığı için öğrencilerine diploma düzenlemiyordu. Şu hususu da ifade etmemiz gerekir ki Arapça öğretiminin öğrencileri, hafız öğrencilere oranla sınırlıydı.

4.3. Kıraat Yüksek İhtisas Kursu Öğretmenliği

Sözlükte mastar olarak kırâat; “okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek”, isim olarak ise “sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma, tilavet etme” anlamına gelmektedir. Kur’an ilimleri terimi olarak ise “Kur’an kelimelelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir”³⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Aşıkutlu, kıraat ilimlerini İstanbul’a giderek yetkin kişilerden tahsil etmişti. Kendileri değil Türkiye’de, dünyada bu sahanın uzmanı olan nadir kişilerden biriydi. Yetiştirdiği hafızlardan istek ve kabiliyetli olanlara Aşere, Takrib ve Tayyibe derslerini de okutuyordu. Bu ilimleri tahsil eden öğrencilerinin diplomalarına şerh düşüyordu.

İlk resmi kurs, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1968 yılında Of’un Uğurlu beldesinde açılmıştır. Bu kursun açılmasıyla ilgili bilgileri aktarmayı yararlı görüyoruz: “Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Yaşar Tunagür ve arkadaşları kendi aralarında “Kıraat ilminin” unutulup gideceği

³⁹ Birışık, Abdülhamit, “Kıraat”, *DİA*, Ankara, 2002, 25, 426-433.

endişelerini dile getirirler. Bu ilmin canlandırılabilmesi için İstanbul, Mısır, Suudi Arabistan'da Kıraat ilmini okutabilecek bir hoca aramaya başlarlar. Bu amaçla İstanbul Yeraltı Camii İmamı meşhur Üsküdarlı Ali Efendi ile görüşür ve konuyu kendilerine açar. Kursun başına kendilerini getirmeyi teklif eder. Bunun üzerine Ali Efendi şu cevabı verir: **“Sen bizim şöhretimize aldanıp da karar verme. İstanbul'da kıraat ilmi ile şöhret bulanlar ben de dahil bu işi başaramayız. Ayrıca ne işiniz var Mısır'a, Arabistan'a? Of'un Uğurlu köyünde bulunan Mehmet Rüşti Aşikkutlu Hoca'ya gidin. Bu işi ancak o başarabilir.”** Yaşar Tunagür, Aşikkutlu'nun ismini ilk defa duymaktadır. Bunun üzerine Yaşar Tunagür birkaç arkadaşı ile birlikte Of'un Uğurlu beldesine gelir ve Aşikkutlu Hoca ile görüşür. Aşikkutlu böyle bir kursun açılmasını memnuniyetle kabul eder ve her türlü yardımı yapabileceğini ifade eder. Yaşar Tunagür, kursun Ankara'da açılacağını kendilerine ifade edince Aşikkutlu şu cevabı verir: “Ankara'ya gelmem mümkün değildir. Zira yaşlı ve hasta yatan anneme bakacak başka kimsemiz yoktur. Hizmetini ben yapıyorum. Eğer kursu burada açarsak her türlü yardımı hazırım.” Bu görüşme neticesinden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın emri ile 1968 yılında Of Kazasının Uğurlu Beldesinde “Kur'an'ı Kerim Yüksek İhtisas Kursu” açılır ve 4 aylık bir eğitim ve öğretim neticesinde kurs başarıyla tamamlanır. Kurs sonunda düzenlenen icazet merasimine dönemin Diyanet İşleri Başkanı Lütfü Doğan da katılmıştır.⁴⁰ Bu icazet merasiminin haricinde yetiştirmiş olduğu binlerle ifade edilen öğrencileri için hiçbir icazet merasimi düzenlemediğini zikretmekte yarar görüyoruz. Mezun olan öğrencisine gereken

⁴⁰ Günaydın, Mehmet, *Karadeniz Güneşi Reisu'l-Kurra ...* 87, 88. Ayrıca bkz. Cihan, Ramazan, *Bir Yasak Devir Beyefendisi Yaşar Tunagür*, Kaynak Yay., İstanbul, 2009, 121, 122.

25 Mayıs 2003 tarihinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde “Mehmet Rüşti Aşikkutlu Anısına” düzenlenen sempozyuma misafir konuşmacı olarak katılan Yaşar Tunagür bu hatırasını anlatmıştı. Ayrıca bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, **a.g.e.**, 168, 169.

öğütleri yapar, diplomasını verir ve gönderirdi.

Aşıkkutlu Hoca 1974-76 yılları arasında Ankara'da düzenlenen Kıraat Yüksek İhtisas Kursuna öğretici olarak katılmıştır. Daha sonra Haseki Eğitim Merkezi'nde açılan kıraat bölümündeki öğreticiliğini 1979 yılına kadar sürdürmüştür. Ankara ve İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'ne kursiyer olarak katılan M.Kemal Atik,⁴¹ Aşıkkutlu Hoca'nın Ankara'ya gelişi ile ilgili bize şu bilgileri aktardı:

“Aşere kursunu ilk olarak Abdurrahman Gürses başlatmıştı. Ancak rahatsızlığı nedeniyle devam ettiremedi. Böylece bir anlamda yarı yolda kaldık. Kursun devam edebilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı'nda müfettişlik görevini yürüten ve aynı zamanda Aşıkkutlu Hoca'nın talebesi olan Yakup İskender, hocayı almak için Of'a gitti. Meseleyi Aşıkkutlu Hoca'ya aktardı. Kendileri de: “Öğrencilerim var. Bunları nasıl yarı yolda bırakırım?” diyerek Ankara'ya gelmeyi kabul etmedi. Daha doğrusu Yakup İskender eli boş döndü. Bunun üzerine Başkan Yardımcısı Tayyar Altıkulaç'ın Hoca'yı bizzat kendilerinin alıp getireceğini söylediler. Kimisi 'Tayyar Bey onu getiremez', kimisi 'hayır o mutlaka onu ikna eder ve alır getirir' diyordu. Biz her sabah sınıfımıza gidiyor ve bekliyoruz. Kendi imkanlarımızla bir şeyler yapmaya çalışıyoruz.

Tayyar Bey bizzat kendileri Of'a giderek hocayla görüştü. Meseleyi anlattı. Onu ikna etti. Kendileri de herhalde Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı bizim yanımıza kadar geldi, gitmezsek uygun olmayacak diye düşünerek Ankara'ya gelmeyi kabul etti. Ancak Tayyar Bey'e şunları söyledi: “Ben bu zamana kadar yüksek tahsil yapmış hiç kimseyi okutmadım. Derslerden dolayı söyleyeceğim sözlerden alınabilirler. Gönüllerini kırarım. Bu da hoş olmaz.” Tayyar Bey, bizim adımıza hocaya, “bu konuda en ufak endişeniz olmasın. Kursiyerlerden size karşı hiçbir şey vaki olmaz. Ben onlar adına size söz veriyorum” diyerek hocayı ikna etti. Bir

⁴¹ Prof.Dr. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı.

sabah baktık ki Diyanetin rampasından yukarı Tayyar Bey, yanında şapkalı ve koltuğunun altında çantası bulunan bir adamla birlikte geliyor. Biz de aramızda Tayyar Bey hocayı getiremedi. Yanındaki şahsın kisvesinden dolayı hoca olduğunu hiç tahmin edemedik. Normal sade bir vatandaş olduğunu zannettik. Tayyar Bey'in makamına geçtiler. Daha sonra bizi çağırdı. Sekiz kursiyer birlikte makamına girdik. Bize şunları söyledi: "Bakın hocayı zor ikna ederek gelmesini sağladık. Ancak o bu zamana kadar yüksek tahsilli kimseyi okutmadığı için biraz endişesi var. Bu konuda sizin adınıza kendilerine söz verdim. Hocaya karşı en ufak bir incitme hareketini duyduğum kişiyi o gün gönderirim. Bunu yapacağımı da bilirsiniz. Bakın ben keramete inanan biri değilim ama buraya gelene kadar birkaç kerametini gördüm. Hoca Efendi böyle mübarek bir zattır. Aman! hocayı incitecek bir davranışta bulunmayın. Hocanın kıymetini bilin, adam gibi okuyun" dedi.

Hocayı bulduk. Elini öptük. Baktık ki o şapkanın altında çok mütevazı ve ehli kâmil bir insan. Daha önce Gürses Hoca, bizi doğrudan işin içine sokmuştu. Tabi şaşırmıştık. Aşikkutlu Hoca ise, önce usul derslerini vermeye başladı. Biz Aşere-Takrib nedir? Onu bile bilmiyorduk. O evde dersi hazırlar. Matbaa kadar güzel olan yazısıyla kağıda yazardı. Başkanlık onu çoğaltır ve bize dağıtırlardı. Bize şunları söyledi: "Ben kırk senedir bu dersleri okutuyorum. Ama yine hazırlanmadan hiç bir derse girmem". Yani derse hazırlanır ve öyle gelirdi. Derse kolayından başlayarak zora doğru giderdi. Kurs 1976 yılında bir icazet merasimiyle sona erdi. Daha sonra İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde hocamla birlikte devam ettik. Haseki Eğitim Merkezi'nde 1976 yılında başlayan birinci dönem kursu 1979 yılında tamamlanmıştır. İkinci dönemin başlayacağı sırada ise Aşikkutlu Hoca vefat etti."⁴²

Aşikkutlu, yüksek öğrenim görmüş kursiyerlere bilgi

⁴² Günaydın, a.g.e., 99-101.

birikimi ve güzel ahlakıyla kendisini kabul ettirtmiş ve hiçbir açıdan problem yaşanmamıştır. Böylece adeta unutulmaya yüz tutmuş olan Aşere, Takrib ve Tayyibe gibi kıraat ile ilgili ilimlerin yeniden canlanması ve uzman elemanların yetişmesine vesile olmuştur. Bununla birlikte kıraat ilimleri ile ilgili “Aşere Kaideleri”, “Takrib Kaideleri”, “Cezeri Mukaddimesi’nin Tercüme ve Şerhi”, “Hâşiyeli Tayyibe”, “Tayyibe Şerhi ve Hâşiyesi”, “Tayyibe’nin Elfaz Manası”, “Vakf-ı Hamza ve Hişam Risalesi”⁴³ adlı eserleri kaleme almıştır. Bildiğimiz kadarıyla bu eserlerin hiç biri basılmamıştır.

5. Dini İçerikli Konulara Verdiği Cevaplara İki Örnek

5.1. Namazda Kıraatin Tecvid Kurallarına Uygun olarak Okunmasının Hükümü

Aşıkutlu Hoca mümtaz kişiliği, bilgi ve donanımı itibarıyla gerek dini konular ve gerekse toplumsal meseleler hakkında yöre insanının başvuru kaynağıydı. Biz burada onun görüşlerini yansıtan dini içerikli iki konuyu aktarıp değerlendirmek istiyoruz.

Bazı hocaların, kıraatin tecvid kaidelerine göre okunmadığı takdirde kılınan namazın kabul olmayacağı şeklindeki görüşler üzerine Mehmet Rüştü Günaydın Hoca yazılı olarak konuyu uzmanlık alanı olan Aşıkutlu Hocaya sorar. Onun verdiği cevabı aşağıya aktarıyoruz:

“Harflerin tebdili hakkında kaide: zı, dad, zal, tı. Herhangi harf olursa olsun sadece bunlar değil. Bir harfi diğeri-ne tebdilde fesat ve ademi fesatta ihtilaf şöyledir:

Eğer iki harfi birinden külfetsiz ayırmak mümkün ise fesadına ittifak vardır. “Salihât” yerine “Talihât” okumak gibi ki fesattır. Külfetsiz ve meşakkatsiz ayrılanlara gelince misal “sa’dı” “sin’den” “zî’yi” “dâd’dan”, “tı’yi” “te’den” ayırmak gibi ki ekserilere göre fasit olmaktadır.

⁴³ Bilgi için bkz. Aşıkutlu, Emin, *Mehmet Rüştü Aşıkutlu (Hayatı, Şahsi ve İlmî Kişiliği)*, Kur’an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Adapazarı, 2006; Günaydın, a.g.e., 36-38

Bu kaide tam kayıtlı Halebi'lerin 282. sahifesinin birinci satırına ait kenarda 2 numaralı şerhtedir. Bu kaideyi belleyince ilerisinde bütün tafsilatta görülecek ki falan kelimenin “dâd'ını” “zı” okursa “dâd'ını” “sin” okursa falancıya göre fasit olur, falancıya göre fasit olmaz. İşte üzerinde böyle izahat vardır.

*Bir meselede meşakkati umumiyeyi kastederek hafif cihetini iltizam edip fasit olmaz ibaresi büyük yardımdır. Zayıf olsa bile lüzumunda cankurtaran olur. Böyle olmakla beraber her Müslümanın, harfleri iyi ayırmaya çalışmak vazifesidir. Hususiyile imamlık edenlerin öğrenmeleri en mühim vazifesidir. Çünkü bir meselede fesat var mı yok mu diye ihtilaf, büyük bir ihtilaftır. Bu gibi fesat var yok ihtilafı kerahati tahrimiyeden kurtulamaz. Fesat yoktur diyene sorulsa kerahat var mı? Kerahat-i tahrimiye⁴⁴ vardır cevabı verir. **Binaenaleyh imamlar, müçtehitlerin birisi fesat yoktur demesini biz büyük yardım sayarız.** Fakat kerahati tahrimiyeden kurtulmak için de doğru okumayı herkese gönülden tavsiye ederiz.*

Zelletü'l-Kârî bahsini Halebi'de 281'den itibaren mütalaa ederseniz bütün ihtilafları bulursunuz. Fakat o bahsi tamamen anlamak Kur'an-ı Kerim'i talimli öğrenmekten daha zordur. Çünkü mana ile de alakalıdır. Tam bir ilim sahibi olmak lazımdır. Binaenaleyh zellütülkariyi iyi öğreneyim düşünen talimi öğrenirse ayağı kaymaktan daha kolay kurtulmuş olur. Herhalde bu yazılarım kâfi görülür ümidindeyim. Selam ve hürmetler.”

Mehmet Rüştü Aşıkutlu (EK: 2)

Aşıkutlu Hoca'nın namazda okunan Kur'an'ın tecvid kurallarına uygun olması konusunda kaynak göstererek görüşlerini açıklamasını, ilmi bir disipline sahip olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür. Tecvid kurallarına uymanın doğru bir yaklaşım olacağını dile getirmenin ardından bu konuda fakihlerin gösterdikleri

⁴⁴ Harama yakın mekruh

kolaylıkları önemseydiğini de vurgulamaktadır. Şüphesiz her mükellef Müslüman'ın Kur'an'ı düzgün bir şekilde okumaya gayret etmesi gerekir. Bununla birlikte Arap olmayan bir kişinin bu dili tam anlamıyla telaffuz etmesi oldukça zordur. Buradan hareketle tecvid kurallarına uymayan bir okuyuşun, namazın kabulünü engelleyeceği görüşü ağır bir hükümdür. Allah insana kaldıramayacağı yükü yüklemez. İmamlık görevini yürütenlerin bu konuda daha titiz davranmaları gerekir ki Aşıkutlu Hoca da bunu dile getirmektedir. Bu bağlamda "... *Kur'anı lahn'i-celiden*⁴⁵ *kurtaracak kadar tecvid ile amel etmek her Müslüman ve mükellef kadın ve erkeğe farz'ı-ayndır*⁴⁶⁴⁷ gibi tanımlar zorlayıcı gözükmektedir. Tecvid ile ilgili olarak genellikle Kur'an'daki Müzemmil suresinde geçen⁴⁸ "verettilil Kur'ane tertila" ayeti dile getirilir. "*ve ağır ağır Kur'anı oku*". Bu ayetten hareketle Kur'an'ı tecvid üzere oku demek istenmiştir.⁴⁹ Yani harfleri mahreçlerinden çıkarmak, iklâb, izhar, ihfa ... gibi sıfatları yerine getirmek şeklinde anlaşılmıştır. Hâlbuki tertil üzere okumak, Kur'anı ağır ağır, tane tane oku, yani anlamını düşünerek okumaktır. Bunun haricinde ise okuduğunu açıklamak, sözü tane tane açıklayarak söylemek demektir.⁵⁰ Nitekim bu konuda eser yazanlar bile İbn Cezeri'nin *Kur'an'ı tertil ile okumaktan maksat, elbette ki onu inceden inceye düşünmek, anlamak ve gereğince amel etmektir*⁵¹ düşüncesini aktarmayı da ihmal etmemektedirler ki, ayetin bize göre de doğru olan yorumu budur. Netice itibarıyla özellikle imamların Kur'an'ı tecvid üzere okumaları konusunda emek sarf etmeleri, ancak Arap olmayan milletlerin

⁴⁵ Bir anlamı harfi mahrecinden çıkarmamak.

⁴⁶ Namaz kılması zorunlu olan herkese farzdır. Yani mutlaka yapılması gerekir. Aksi takdirde namazı olmaz.

⁴⁷ Ünlü, Demirhan, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993.23 vd.

⁴⁸ K; 73/4

⁴⁹ Adıgüzel, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvid ve Tilaveti*, Ekev- Kültür Eğitim Vakfı Yay., 2. Baskı, Erzurum, 2001, 10 vd.

⁵⁰ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 10, İstanbul, 1991, 125.

⁵¹ Adıgüzel, a.g.e., 11.

bu dilin telaffuzu konusunda zorlamanın doğru bir yaklaşım olmayacağını belirtmek isteriz.

5.2. Kader Anlayışı (Küllî ve Cüzî İrade)

Aşıkutlu Hoca'nın kelâmî konu olan küllî ve cüz'î iradeye bakışı oldukça dikkat çekicidir. Kendisi, meslektaşı Mehmet Rüştü Günaydın Hoca ile sık sık mektup teatisinde bulunmaktadırlar. Bu itibarla değişik konular gündeme gelmekte ve mektubun sınırları içerisinde tartışılmaktadır. Anlaşıldığı üzere Rüştü Hoca bazı nedenlerden dolayı sene-lerce memleketi olan Of'a gelmemiştir.⁵² Aşıkutlu ise, köye gelmesi konusunda ısrarcı olmaktadır. Herhalde Rüştü Hoca, değişik bahanelerle kendini haklı çıkarmaya çalışmakta ve gerekçelerini takdir-i ilahiyeye bağlamaktadır. Söz konusu mektup şöyledir:

24-4-944

Çifaruksa'dan

Muhterem Kardeşim Mehmet Rüştü Efendi

...

*Zenginliğiniz, fakirliğiniz fıkrasına gelince bu hususta bir bilgim yoktur. Yalnız kimseye ki borcunuz yoktur, değil yedi senede bir, iki senede hatta her senede bir bile mezuniyete elverişli bir zamanda bir ay kadar olsun gelebilirdiniz. Bu hususta iradenizin hiçbir hükmü olmadığına karar verdim. Kuldaki irade-i cüziyeyi aslından kaldırmış olacağım. **(İrade-i külliye de kuldadır cüziye de)** Bunların her ikisinin halikı Hak Teala'dır. Ben böyle biliyorum. İkimizden birimizin bu hususta az bir hatası olacaktır. Kul, bir işi yapmak ile yapmamak beyninde salih bir iradeye malik olması irade-i külliye, bu işlerden bir tarafını tercihe karara vermesi teşebbüsü irade-i cüziyedir. Evet, kul çok defalar bir şeyi*

⁵² Tabi o dönemlerde gurbete gidenler, ailelerini köye bırakıp gidiyorlardı. Bu durum bizim yörenin ayrı bir konusudur. Ama araştırmaya değer bir husustur. Henüz kahramanlar hayatta iken ve geç kalmadan bu meseleye el atmak gerekir diye düşünüyorum. Bu araştırmalardan pek çok hüznü hikâyenin ortaya çıkacağı şüphesizdir.

murat eder ve teşebbüs eder de husule gelmez. Bu da Cenab-ı Hakk'ın muradı taalluk etmediğindedir. Bunu bilmem mi? Yalnız ne düşünüyorum bilir misiniz? Bütün Allah'ın emirleri bir cihetten o emir olan işlere iradenizi sarf ediniz demek mahiyetindedir. Menhi olan şeylerden sakınmak ta böyle; biz şimdi yapılması lazım gelen şeyleri yapmaz veya yapılmaması lazım gelenleri yaparsak muradı ilahi böyle idi diyelim. Fakat bizim irad-i cüziyemiz de bu işte hiç dahli yoktur diyebileceğimizi şayet dersek bize daha azap etmemesi lazımdır. Azap da bize zulm iktifa edecek. Evet, bu işlerin altından çıkılmaz. Ben şöyle bir hulasa edeceğim. Muradı ilahi bir, emri ilahi iki. Kul muradı ilahinin haricine çıkmaz. Fakat muradı ilahiyeyi de tahsil ile memur değil, ancak emri ilahiyeyi tahsil ile memurdur. Biz emre bakalım muradı ne olursa olsun. Binaen aleyh sen bir aralık memlekete ya gel görüşelim. Cenab-ı Allah seni zorla geri çevirmez inşaallah. Az dur yine git. Hem işin daha iyi rastlar.

...

Mehmet Rüştü Aşıkutlu (EK: 3)

Esasen kader konusu, itikadı mezhepler arasında çok tartışılmış ve değişik görüşler ortaya konmuştur. 'Eş'ari'ye göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır, fiilin meydana gelişinde kula verilen ve ortaya çıkan kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kul, Allah tarafından yaratılan fiilin kendine ait meydana çıkan kudretle kısmen irtibatlı bulunduğu için sorumlu olur. Daha sonra gelen Eş'ari âlimlerinden bazıları bu anlayışı aşmaya çalışmıştır. Ancak sonuç itibariyle ifade ettiğimiz Eş'ar'nin görüşü egemen olmuştur. Nitekim müteahhirin âlimlerinden bazıları fiillerin meydana gelişinde insan gücünün hiçbir etkisi olmadığını söyleyerek "fiillerinde hür görünen, fakat aslında mecbur olan bir varlık" şeklinde görülmüştür. Eş'ari'nin bu anlayışının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini dile getirmeyi bir zorunluluk olarak görmemiz gerekir.⁵³

Toplum olarak daha ziyade bizdeki kabul, olaylar ne-

⁵³ Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA*, 11, İstanbul 1995, 451.

ticelendiğinde sebeplerini irdelemek ve ders almak yerine takdiri ilahi bu idi, ne yapalım anlayışı yerleşmiştir. Deprem, sel vb. felaketlerde “ne yapalım, Allah’tan geldi”, “takdiri ilahi böyle idi” gibi cevapları her zaman duymaktayız. Kanaatimizce İslam dünyasının geri kalmasının sebeplerinden birinin bu anlamı ihtiva eden kader anlayışıdır. Biz Türkler, itikatta Maturiddi ekolünü benimsememize rağmen özellikle bu konuda Eş’ari ekolü baskın olmuştur. İnsana cüz’i irade verilmiştir. Yani insan fiillerini ortaya koyarken fazla bir dahli yoktur. Cüz’iden maksat herhalde “azıcık bir hükmü vardır” demektir.

Aşıkutlu Hoca’nın ifade ettiği gibi külli ve cüzi irade insanın elindedir. Bu sebeptendir ki insan yaptığı bütün işlerden sorumlu tutulmuştur. Aşıkutlu’nun bu bakış açısının günümüzün bilimsel anlayışını yansıttığını söylememiz mümkündür. Malesef millet olarak hala daha Aşıkutlu’nun bu bakış açısına gelebilmiş değiliz. Bütün Of ulehasının da aynı kanaatte olduğunu sanmıyoruz. Görüldüğü gibi Aşıkutlu Hoca’nın meseleye bakışı ve izahı bir mektubun sınırları içerisinde oldukça özlü, nazik ve öğretici olduğu gözden kaçmamaktadır.

Aşıkutlu’nun ifade ettiği, “*kul murad-ı İlâhî’nin haricine çıkamaz*” sözü dikkat çekicidir. Allah’ın muradından kasıt, bizce koyduğu kanunlardır. Bunlar tabiat kanunları ve toplumsal yasalarlardır. Bu kanunlara sünnetullah diyoruz ve Allah’ın sünneti değişmez.⁵⁴ “İnsan da Allah’ın koyduğu maddi ve sosyal kanun ve nizamla tabidir ve onlara göre aklını kullanarak en iyi şekilde hareket etmekle sorumludur. Bundan dolayı yaptığı iyilikten sevap, ettiği kötülükten de günah kazanır. Bunun karşılığını da ödül veya ceza olarak görür.”⁵⁵

Sünnetullah denen kader kavramı için Yaşar Nuri

⁵⁴ Bkz. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yay., Ankara, 1999.

⁵⁵ Atay, Hüseyin, *Kur’an’a Göre İslam’ın Temel Kuralları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1997, 20.

Öztürk tarafından yapılan satranç benzetmesi de kullanılabilir. Kader diye anılan tabiat kanunları, satrancın nasıl oynanacağına ilişkin kurallara benzer. Bu kuralları Allah koyar. Bize düşen, bu kuralları değiştirmek değil, satrancı onlara uygun oynayarak kazanmaktır. Allah, satrancın galip veya mağlubunu önceden belirleyip ilan etmez. Ama Allah sonsuz bilgisiyle satrancın kazanan ve yenilenini ilk bakışında anlar ve bilir. Oyunu becerip oynayamayanın yenilgisinin sebebi Allah'ın bilmesi değil, kendisinin yanlış oynamasıdır.⁵⁶

Sonuç

Of, Trabzon'un Fatih Sultan Mehmet tarafından 1461 tarihinde fethedilmesinden yaklaşık yüz sene sonra, Maraşlı bir Türk âlimi olan Osman Efendi bu yöreye gelerek, Of'un en saygın papazlarıyla günlerce dini münakaşalar yapmış ve ekserisinin İslam dinini kabul etmelerine vesile olmuştur. Bunun sonucunda ise yöre halkının çoğunluğu Müslüman olmuştur. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin iskân politikaları çerçevesinde Müslüman Türk ailelerinin bölgeye yerleştirildiği de bilinen bir husustur. Bu politikanın da yöre halkının Müslümanlaştırılmasında önemli etkileri olmuştur.

Yörede yaklaşık üç asırlık bir geçmişi olan medreseler, bölge insanının eğitiminde etkin rol oynamışlardır. Bu itibarla geleneksel medrese eğitiminin uzun süre disiplinli bir ortamda sürdürülmüş olması nedeniyle sosyo-kültürel yapının oluşumunda dinin etkisini güçlü bir şekilde görmek mümkündür. Din duygusu gibi güçlü ve manevi bir otorite, toplumun refahı ve mutluluğu açısından tarihin hemen her döneminde önemini koruduğunu söylememiz mümkündür. Bu itibarla günümüz ve geleceğin toplumunun inşasında sağlıklı bir din eğitiminin verilebilmesi, üzerinde önemle durulması gereken bir konu olduğunu belirtmek isteriz.

⁵⁶ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kader Alın Yazısı mı, Tabiat Kanunları mı?* http://www.hurriyet.com.tr/vazarlar/10930836_p.asp 5 Şubat 2009.

Mehmet Rüştü Aşikkutlu bir ilim merkezi olan Of'un Uğurlu beldesinde dünyaya gelmiş ve o ortamda yetişmiştir. Kıraat ilimlerindeki öğrenim sürecini İstanbul'da tamamlayıp köyüne döndüğü 1932 yılından itibaren hafız yetiştirmeye başlamıştır. 1936 yılında resmi ancak fahri olmak üzere Kur'an kursu açmaya muvaffak olmuştur. Bu öğretim faaliyetini 1980 yılına kadar yürütmüş ve binlerle ifade edilen öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri özellikle 1950'li yıllardan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev alarak din hizmetlerine önemli katkı sağlamışlardır. Bunun yanı sıra 1974-1979 yılları arasında Ankara ve İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde düzenlenen Kıraat Yüksek İhtisas Kurslarına öğretici olarak katılarak bir anlamda unutulmaya yüz tutan kıraat ilimleri alanında uzman elemanların yetişmesine vesile olmuştur. Aşikkutlu Hoca'dan okumak bir ayrıcalıktı. Kur'an'ın kıraati konusunda bir ekol olduğunu söylememiz mümkündür.

Aşikkutlu Hoca'nın eğitim-öğretim açısından dikkatimizi çeken en önemli özelliği, öğrenci merkezli bir eğitim anlayışına sahip olmasıdır. Başarısının ardındaki en önemli hususun bu olduğuna inanıyoruz. Öğrencilerine dayak atmak şöyle dursun, incitici bir söz dahi söylememiştir. Öğrencileriyle karşılıklı sevgi ve saygı anlayışı içerisinde olmuştur. Öğrencileri de hocalarını incitecek davranışlardan azami şekilde kaçınıyorlardı. Aşikkutlu, öğrenci merkezli eğitim anlayışını bil fiil uygulayarak model olmuştur dememiz mümkündür. Ancak, bırakınız din eğitimini, genel eğitimde bile bu anlayışı hala daha gereği gibi gerçekleştirdiğimizi söylememiz oldukça zordur.

Hiçbir zaman kendisini ön plana çıkarma, şöhret olma gibi bir çabanın içerisinde olmamıştır. Maddi planda kendisine yapılan cazip teklifleri kabul etmemiştir. Kur'an öğretimi onun için her türlü maddi değer ve rütbenin üzerindeydi. Yaptıklarının karşılığını sadece Allah'tan beklediğini dile getirmiştir. Dikkat çeken bir yönü de icazet tören-

leri düzenlememesidir. Mezun olan öğrencisine gereken öğütleri yapar, diplomasını verir ve gönderirdi.

Ayrıca dini konularla ilgili açıklamalarına bakıldığında bilimsel bir anlayışa sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Özellikle kader konusundaki düşünceleri günümüz toplumunun algı ve anlayışının ötesinde olduğu gözden kaçmamaktadır.

Mehmet Rüştü Aşıkkutlu, **“Kuran’ın bütün güzelliği simasına yansımış ve talebelerine yaşantısıyla örnek olmuş müstesna bir muallim ve mürebbi idi”**⁵⁷ görüşüne içtenlikle katılıyor ve İslam dinine hizmet edecek Aşıkkutlu Hoca gibi kişilerin yetişmesini temenni ederken, günümüz açısından da geçerli olduğuna inandığımız bazı hususları maddeler halinde kısaca özetlemek istiyoruz.

- 1- Din eğitim-öğretim hizmetlerini yürütenlerin güçlü bir alan bilgisinin yanı sıra pedagojik formasyona da sahip olması gerekir.
- 2- Bu alanda görev yapanların, maddi çıkar veya makam elde etmeyi ön plana çıkarmayıp hizmetlerinin karşılığını Yüce Tanrı’dan vermesini umması anlayışı önemsenmelidir.
- 3- Öğrenci merkezli eğitim-öğretim anlayışının benimsenmesi ve uygulanmanın bu doğrultuda yapılmasının daha sağlıklı sonuçlar vereceği gözden kaçırılmamalıdır.
- 4- Disiplini sağlama amacıyla az da olsa hala daha dayak atmanın bir araç olarak kullanılması terk edilmelidir.
- 5- Öğrencilerin eğitim ve öğretimini olumsuz yönde etkileyebilecek problemlerinin çözümüne katkı sağlama hususunda öğretmenlerin aktif bir tutum sergilemeleri benimsenmelidir.

⁵⁷ İbrahim Çetin, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme Komisyonu Üyesi; Mehmet Kaya, Konya Konevi Camii İmamı.

EK: 1

۹۹۹ - ۱۵ - ۲۲

صلى الله عليه وسلم

محظ ابراهيم ادرام طرکیده بانه ده حوس

زمانه قالدن صور ادرام حافظ با بان سنظم محبت ادرام ايدن احوالده ايدن ده حوس

ايدن نه اوقدن نه اوقدن صور رب اعانه ايدن يره ديدل و ايدل يره قوشماز

کوزلرله کوزلر محبت ادرام بزه ايدل عارن يره ديدل بو حالده هج ان کورم

چي قصده يره درم مک قصده ايسه کوبا هاجده چي قصده اي يره کورم

نه قدر يره ايرل بوذ ياله کوز لازم ابراهيم بنم يانه طرکیده زمانه کورمده کوزينه

طريجه بيله طريجه ادرام ديمکر اقرانه دامالم کي خوشو- سقا ادرام

بنام و علیہ امانت مجتهدان بریں خادما و محقرہ یعنی
 بنام بیرون بایدیم ضمایب از حفظ کلام را بصورت تحریریه در
 طوخذ از موضعی هرکه کویله فرجه ایدرز

ز لقا القار بجئی جلی ده
 برتونه اقتلاخلر برور شکر
 قراند کریم تعلیمی اذکر فله
 علالته لیونکه تمام علم صاحبی
 این ادله نیرم ردکنده تعلیمی
 ده قولان قوروشده اهور
 امیدندیم سلام و وصه

۲۸۱ دره اخباراً مطالعه ایدر کر
 فقط ادجئی تمام آصلحه
 زورده چونکه معنا ایدر ده
 اولجه لازم در بنام علی ز لقا القاری
 اذکر فله ایانی تا عاقده
 ده ایلیم کان کر و ار

حی خانہ سلام
 رحمتک

EK: 3

۹۴۱-۴-۹۴۱
 ا. جیغاقیم دل

محرم قره چی محمد بن محمد آخوند
 ز کتلفد فقرلند فقره سن کلمه بو قصده بوللم بقدر باله کلمه تورجوک بقدر دکله بده منده
 ایمی منده عین لرنه ده بر یله مازدسته الیولیک بر نمانده بر ای قازا- سولور اولسور کلامیلر دیک
 بو قصده اراده کوزک کلمه ایله ایله قره درسم قولده که اراده "محل جیم یی" اولسور حالده مازلم
 (اراده کلمه ده قولده در جیم ده) بوزک لهر کتیک خانقاه تعالی در به بریم یوسم ایشور بوزک
 بو قصده آن بر خطای طاعت- قول زایش یا مانده بر یا مانده بنده حاله بر اراده مالک اولسی
 اراده کلمه ، بوزک درم بر طریقی ترکیه قره درسم و تکی اراده جیم ده ادهت قول عین دفعه در
 بیله مراد ایله و تکی ایله درم معقول کلمه بوده جیغاقیم مراد تعالی کتیک بوزک بولم یوسم
 بو باندنه درم بوزک بولم یوسم بوزک اولمک امر اولر بر حوضه اده امر اولمک ایله اراده کوزک صرف اولم
 دیک حاجتده در منزه اولمک ایله حاجتده بولم ، بوزک یا ایله لازمکله بوزک یا ایله
 و یا یا ایله لازمکله یا ایله مراد اولم بولم اده بولم قفق بزم اراده جیم مزک بولم
 کلمه دفعی بوزک ده بولم کلمه شاید درسمک بده کلمه ایجاب ایله لازمکله بوزک یا ایله
 اتقا ایله هک ادهت بوزک ایله کلمه جیغاقیم به شویر بر خلاصه اده حکم مراد اولم
 امر اولم ایله ، قول مراد اولمک خارجنه جیغاقیم قفق مراد اولم ده فصل ایله ماحور دکل ایله
 امر اولم یی فصل ایله ماحور در بوزک ایله مراد اولم ادهت اولم اولم بوزک یا ایله
 مملکت باکل کوزک جیغاقیم ایله مراد اولم کوزک ایله اولم اولم اولم اولم اولم اولم
 ای - استاد

Bektaşî İlmihali

Necip Asım (YAZIKSIZ) *

Yay. Haz.: Prof.Dr. M. Kemal ATİK**

Muhterem Okuyucularıma

Geçenlerde muhterem arkadaşlarımdan birisi bana bir emanet kitap vererek dikkatle incelememi tavsiye etmişti. Bu kitabı okumakta iken akrabalarımdan birisi de başka bir kitap getirip bana hediye etti. Bu iki nüshanın da aynı tarihte yazılmış, aynı zatın kitabı olduğunu karşılaştırma yaparak anladım. Her ikisi de orta boyda 127 yapraktır. Sayfaları 21 satırdır ve her satırda 6-7 sözcük bulunmaktadır. Kitap aslında siyah mürekkep ile yazılmış ise de dikkate değer olan yerlerinde kırmızı mürekkep kullanılmıştır.

Bu kitap aslında iki bölümden ibarettir. Baştan 78 yaprağına kadar duaları ve zikri ifade eden lafızlar yazılıdır. Bundan sonrası bir ilmihali yansıttığından risaleye başlık olarak “ilmihal” adını verdim. Kitabın adı yoksa da 84. sayfanın arkasında yazarın “Mehmet Seyfüddin b. Zülfikari Derviş Ali” olduğunu ve bu zatın da 83. yaprağın arka sayfasında “şimdi azizim, nurum, Cennet mekân, Firdevs Âşiyân, Rahmetullahi aleyhi (Allah’ın rahmetine mazhar olan), şeriatlı, hakikatli, marifetli, tarikatlı, fütüvvetli, himmeti yüce, sırdaşım, dedemiz, mürşidi kâmilim, kurtuluşumun sebebi, irfan kaynağım, Muhammed Ali divanında

* Bu eser, 1925 yılında Dersaadet Matbaası tarafından neşredilmiştir. Bu eseri yazıya aktaran Necip ASIM (Yazıksız), Türk dilcisi ve tarihçi kimliğiyle bilinmektedir. 1861 yılında Kilis’te doğdu.1880 yılında Harbiye’den mezun oldu. Askeri okullarda ve Harbiye’de Türkçe, Tarih ve Fransızca öğretmenlikleri yaptı. 1935 yılında İstanbul’da vefat etti.

** KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, bu yazıyı titiz bir çalışma sonucu notlar ekleyerek günümüz Türkçesine uyarlamıştır.

şefaatchim, azizim efendim, Gavsu'l-Vasılın(Tasavvuf dilinden Hakikat/marifet makamına ermiş olanlara verilen adıdır. Her yüz yılda bir kez bulunur), Yüce Allah'a vasıl olanların önderi ve tüm velilerin vekili Hazreti Pir Hünkâr Hacı Bektaşî Veliyyi'l-Horasani efendimiz hazretlerinin vekilleri yani İbrahim Enveri baba (Rahmetullahi Aleyhi's-Samedani) efendimiz hazretlerinin kendi yöntemleriyle Cenab-ı Allah'ın emirleri ve Cenab-ı Muhammedi'Sünnet-i Seniyyesi ve müminlerin emiri, müttakilerin imamı Allah'ın aslanı Cenabı Hz. Ali Efendimizin ve Hz. İmam Cafer-i Sadık hazretlerinin ve Hz. Hünkâr Horasanlı Hacı Bektaş-ı Veli hazretlerinin erkanı ve Ehl-i Beyt'i sevenlerin delilleri üzerine "evli bir can kardeşin" ikrarını aldıkları sırada o canın katılacağı cem törenini ve rehberlik edecek zatın nasıl davranacağı ve neler yapacağını haddimiz olmayarak elimden geldiğince denizden damla ve güneşten zerre miktarınca açıkladım.

Yukarıya olduğu gibi nakledilen satırlardan anlaşılacağı üzere kitap esasen iki bölümden ibarettir. Birinci bölüm evrad (Her tarikatın belli gün ve gecelerde yalnızca ya da topluca okunan ve dua anlamına gelen vird deyiminin çoğuludur) ve ezkardan (zikrin çoğuludur), ikinci ise tarikat merasiminden bahsetmektedir.

Birinci bölüme dair vereceğimiz bilgiler az olacak, ikincisi bölümde ise konunun üzerinde uzunca durulacaktır.

Risalenin yukarıda iktibas ettiğimiz satırlarından anlaşılacağı üzere pek kusurlu olan imlasını muhafaza ettim. Risaleye "**Bektaşî İlmihali**" adını verdim. Böylece "**Bektaşî Sırrı**" denilen meşhur sırrın/gizin bir kısmı artık meydana çıktı. Daha kalan varsa o da bir gün açığa çıkar. Zaten bundan böyle sır saklamak imkânı kaldı mı?

BEKTÂŞİ İLMİHALİ

Kitabın birinci yaprağının ikinci sayfasında başından başlayıp yedi yaprağı kaplayan salâvatı şerife şöyle : “Bu On İki İmam efendilerimizin üzerlerine okunacak Salâvat-ı Şerifelerden “Salâvat-ı Kebir”(Büyük Salâvat) dir. Bunda ufak bir girişten sonra “Bism-i Şah” diye salâvat başlıyor. Bu salâvatta Hazreti Peygamberden Allah katından kendi hakkı için, ecdadı hakkı için, babası hakkı için, annesi hakkın için, Ehl-i Beyt hakkı için, emeği hakkı için, temiz ve duru kişiliği için, masum ve pak olan Ehl-i Beyt hakkı için şefaata dileniliyor. Hz. Ali'den de bu suretle şefaata dileniliyor.

Hz. Peygamber'e salâvat getirildiği gibi Hz. Ali ve Hz. Fatıma ve On İki İmam'a da salâvat getiriliyor. Hz. Fatma'ya verilen unvanlar arasında **“uzun acılar çeken, kısa ömürlü, hakları zorla ve açıkça elinden alınan, yazgısı ve mezarı belirsiz”** ibaresi bulunuyor.

Sekizinci yapraktan on üçüncü yaprağa kadar yine On İki İmam adına bir **“salâvat-ı şerife”** yazılmıştır. Burada da besmeleden sonra **“Bism-i Şah”** diye başlıyor. Böylece otuz sekizinci yaprak On İki İmam adına on üç **“salâvat”** içeriyor. Buradan elli yedinci yaprağa kadar birtakım dualar yazılıdır. Elli altıncı yaprağın arka sayfasında Hz. Ali hakkında Arapça üç sayfalık bir münacat ve kenarında çevirisi olmak üzere bir manzume mevcuttur. Manzumenin birinci beyti şudur:

**Sana mahsustur hamd ey ulu âli/yüce kerem
essı(kerem sahibi)**

Muradın üzere olursa sun, kime muti kime mani

İlahi ger-Muradi nefsimi verdim esir el-an

Çerağa nedamette olurum lütfuna tamî'

(Bu “Muradi”nin kim olduğunu kestiremedim. 4. Mu-

rat'ın olma ihtimali vardır çünkü dil eskicedir. Necip Asım)

Elli sekizinci yaprakta “ziyaretname-i kebir Hz. Seyyidi’ş-Şüheda a’ni bihi Hz. Hüseyin bin Aliyyil Murteza”(Aliyyül-Murtaza’nın oğlu) şehitlerin efendisi Hz. Hüseyin’in makamında, İmam Ca’fer’in yattığı türbeye girildiğinde haremde okunacak bir ziyaret name vardır. Orada bulunmayanların da o gün bunu okurlarsa bulunmuş gibi sevaba nail olacakları beyan ediliyor. Ziyaret name besmeleden sonra **“Esselamü aleyküm ey Abdullah’ın babası.”** diye başlıyor. İki yerinde Kerbela olayında bulunanlardan Âl-i Mervan, Âl-i Ziyad’e(Zeyd Ailesine), Beni Ümeyye, İbn-i Mercane, Ömer bin Sa’d, Şimir lanetleniyor. Beş sayfalık bu ziyaretname okunduktan sonra iki rekât namaz kılmak ve arkasından yarım sayfalık bir dua okumak, şayet bu dua uzun gelirse dört buçuk satırlık diğer bir dua okunarak arkasından, Hz. Fuzuli’nin mersiye-i şerifi mi olur yahut Şeyh Şafi’nin mersiye-i şerifi mi olur ve Misali hazretlerinin mersiye-i latifi mi olur, bunlardan birinin behemehâl okunmasını gerektiğini önemle belirtiyor, bunu tavsiye ediyor. Mersiye bittikten sonra bir gülbank çekilir. Sonra şehitlerin ruhları anılır. Gözlerden yaşlar akıtılır ve gene ardından **“Hak”** dinledikten sonra mübarek ruhlar için aşure aşı fukaraya, yoksullara ve hazırdakilere yedirilir. Böylece mübarek şehitlerin ruhları şad ve yâd edilerek şereflandırılır. “Böylece âşıklar, dostlar ve sadıklar, can karındaşlar, şüphesiz ve riyasız olarak Hz. İmam Hüseyin Aleyhisselam Efendimizin şefaatinde mahrum kalmayacaklar ve sancağı şerifi altında hasrolunacakları şek ve şüphesizdir azizim”

Altmış ikinci yapraktan yetmiş üçüncü yapağa kadar Hz. Ali, Hz. Fatıma ve On İki İmam ziyaretnameleri vardır.

Yetmiş üç ve yetmiş dördüncü yapraklarda İmam

Cafer-i Sadık ve “Şia mezhebi üzere” erkek, kadın ve buluş çağına ermemiş masum cenazelerinde okunacak dualar vardır. Sonra üç sayfalık bir telkin geliyor. Bunda da dikkat çeken husus, On İki İmam isimlerinin okunmasıdır. Yetmiş yedinci ve yetmiş sekizinci yapraklar abdest ve namazın Arapça niyetlerini içeriyor. Daha bir iki duadan sonra sekseninci yaprakta abdest almak tarif olunuyor.

Burada **“beşinci olarak temiz abdest suyu ile ayaklarını topuk kemiklerine dek mesh eylemek gerektir”** deniyor. “Sabah vakti şafak sökmekten güneşin doğuşuna bir saat kalıncaya değin, öğle vakti güneşin başucunda bulunan zamandan güneşin batmasına bir saat kalana değin, ikindi vakti öğle vaktinin çıkışından güneşin batışına değin, akşam vakti kırmızılığın kayboluşundan gece yarısına bir saat kalacak zaman, yatsı vakti ise akşam namazı vaktinin bitişinden gecenin yarısına değindir.”

“Rükû’da en az bir, en çok üç kere ve tek sayıda **“Sühane Rabbiyel Azim ve Bihamdihi”**(En Yüce Allah’ı anar ve ona şükrederim) der, sonra **“Allahu Ekber”** dedikten sonra doğrulup **“Semiallahu limen hamideh elhamdu lillahi rabbil alemiyn Allahu ekber”**(Allah kendisine şükredeni işitti, övgü tüm varlığın yaratıcısı olan Allah’a aittir. O en büyüktür) deyip secdeye varır. İkinci rekâta Fatihâ ve zammı sureden sonra “Allahu ekber” deyip dua eder gibi ellerin kaldırılıp bu konutu okuya:” **La İlahe İllallahul Hakîmül Kerim, La İlahe İllallahul Aliyyül Azim, Subhane Rabbissemavatisseb’i ve Rabbil Arşisseb’i vema fevkıhinne, vema beynihinne, vema tahtihinne, vema fihinne ve Rabbül Arşil Azim, Rabbenâğfir lena, verhamna ve vafü anna fiddünya velahireh.Velhamdu Lillahi Rabbil Alemin”** (Her şeye hükmeden Yüce Allah’tan başka ilah yoktur. En Yüce ve en büyük Allah’tan başka ilah yoktur. Yedi kat göklerin Rabbini, Yedi kat Ar-

şın, bunların üstedekilerin, arasındakilerin, altındakilerin, içindekilerin ve en büyük arşın Rabbini tesbih ederim, anarım. Ey Allah'ım! Bize dünya ve ahirette merhamet et, bizi bağışla. Hamd, teşekkür ve övgü âlemlerin Rabbi olan Allah'a aittir.) deyip rükua vara ve eğer kudreti yetmez ise yalnız "Allahumme salli ala Muhammedin ve ala ali Muhammed" diye, kafidir. Sonra "Allahu Ekber deyip rükua vara, böylece diğer rekâtları da tarif ediyor.

Ka'de-i üla'da(ilk iki rekâttan sonra oturulduğunda) şu okunacak: **"Eşhedü enlailahe illallahu vahdehu la şerike leh ve eşhedu enne Muhammeden Abduhu ve Rasuluh ve eşhedü enne Emiral Mü'minine Aliyyen Veliyyullah. Allahümme salli ve sellim ve zid ve barik ve terahham ala Muhammedin ve ala ali Muhammed efdale ma sallayte ve sellemte ve barekte ve terahhamte ala İbrahime ve ala ali İbrahim inneke hamidün mecid."** Ve eğer buna kudreti yetmez ise bunu okuya: **"Allahümme salli ve sellim ala seyyidina Muhammedin ve ala âli Muhammed."** (Şahitlik ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur. O birdir. Ortağı yoktur. Ve yine şahitlik ederim ki Muhammed O'nun kulu ve elçisidir. Ve yine şahitlik ederim ki Müminlerin Emiri Allah'ın sevgilisi Ali'dir. Allah'ım, İbrahim'e, onun ailesine verdiği nimeti, merhameti, şefkatı Muhamme'de, onun ehl-i Beytine de ver. Onlara merhamet et. Onları rahmetine al, bereketini ve merhametini onlardan eksik etme. Sen övgüye layık en yüce varlıksın.)

Namazlardaki farz rekâtlar sayılıyor. Salât-i vitir ve sünnetlerden bahis olunmuyor. Yolculuk namazı /seferi namazı anlatılıyor: Vatandan dört ya da beş saat uzaklıkta ki yere gitmeye niyet edince, vatandan yarım fersah ayrılınca namazı kısa eda etmek Allah'ın farzıdır. İkamet ettiği yerden dört veya beş saat ayrıldıktan sonra o gün evine dönmez ise namazı kısaltması farz-ı ilahidir. Namazda yü-

zünü kibleye dönüp her zamanki giysilerden farklı olarak temiz giysiler giymeli. Ancak secde yapılacak mahal toprak olmalı. Efdal olan ise Kербela toprağıdır.

Birinci kısım burada bitiyor.

Seksen beşinci yaprakta başlayan ikinci kısımdan birçok sayfayı buraya nakledeceğiz. Burada evli bir kişinin yola nasıl gireceğinden başlayarak merasim ve tarikat erkânı geniş bir şekilde anlatılıyor. Bu merasimin cuma ve pazartesi yahut ibadet gecelerinden birisinde olması gerektiği bildirildikten sonra, “masum erenler bilinsin ki öncelikle erkân evi Hz. Pir Hacı Bektaş-ı Veli Kuddise Sırruhu Efendimiz Hazretlerinin yüce makamlarının yol ve erkânıyla yapılacak evli bir can kardeş tutup(musahip) yetişmesi nasıl olur, ne kadar zaman alır ve ona rehberlik edecek can karındaş nasıl rehberlik edecek” diye anlatılıyor.

Sevgi ve hoşgörünün bol olduğu dergâhta bulunan ilim ve marifet sahibi zat her kim ise meydancılık hizmetinde bulunan cana emir buyurur ve “Meydancı baba, bizim bu gece cem ibadetimiz var. Ancak sen de usulüne uygun olarak meydanı güzelce sil süpür. Meydancı baba da: “Eyvallah erenler!” diyerek Şamdanları temizce siler, meydanı güzelce temizler, ortalığı siler süpürür. Bu arada tarikata girip yetişecek canın çorağını da hazır eder, delilini yani şemasını da hazırladıktan sonra “taht” tabir olunan mahal- lin üzerindeki kandili yakarak çerağ taşının üzerine şekerli ya da ballı bir maşrapa şerbet yapıp koyar. Bunun ardından “küre”yi yani ocağı temizler ve önüne buhurdanlık ile bir parça öd ağacı yakıp tütsüler. Kalan öd ağacını ise buhurdanlık dibine koyar.

Bundan sonra tahtın sağ tarafına “Ahmed-i muhtar postunu” ve tahtın sol tarafına da “Aliyyü'l-Murteza” postunu serip ve “küre”nin(ocağın) alt yanına meydan kapısı içe-

risinde olan eşğin yanındaki ilk taşa (ki bu taşlar “kızıl eşik” ve “niyaz taşı” ve “mürüvvet taşı” tabir olunur; makamı büyüktür, zira bir can meydana girince, erenler cemalini görünce anın dibinde niyaz olunur. Yanına Hz. Pir Efendimizin Horasan tarafından getirdikleri post olup “Horasan postu” tabir olunur) Hz. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli postunu ve kürenin üst yanına “aşçı baba postunu” sonra diğer postları da sırasıyla bir bir yerlere serer. Ancak evli olan canın cem merasiminde anılan dört postu bilmek gerekir. Özetle meydan içindeki hizmete dair hiçbir kusur bırakmadan meydan kapısının dışına bir leğen, ibrik ve bir havlu koyup sonra, dede postunda oturan ilim ve irfan sahibi zata, “Erenlerim, emir buyurduğumuz meydanın hizmetleri tamamlandı” der. Dede de “eyvallah” deyip kalkıp meydan kapısından içeri girip ve niyaz taşı yanında yere birlikte bir niyaz eder. Sonra ayağa kalkıp yürüyerek ve anılan makamlara ima ederek önce kapı yanında olan pir postuna ve sonra tahtın sol tarafında “Aliyyü'l-Mürteza” postuna, tahta, çerağa, çerağ taşına, meydan taşına, küreye yani ocağa, aşçı baba postuna ve “Ahmed-i Muhtar” postuna dönüp niyaz/dua edip herhangi bir yeri ve herhangi postu ihtiyar ederse niyaz eder ve geçip oturur.

Sonrasında dergâhta bulunan canlardan evvela aşçı baba, daha sonra ondan ulu bulunan karındaşlardan her kim ise sırasıyla, erenlerin erkânı üzere edep dâhilinde birer birer meydan kapısından içeri girip yine erenlerin kural-ları üzere niyazlarını ederler. Dede efendi de kendilerine yer gösterip ve gösterdikleri yere gelip niyaz edip otururlar. Sonra yeni talip kendi bildiği gibi meydan kapısından içeri girerek niyazını eder ve dede efendinin gösterdiği yere geçip oturur, azizim. Ancak bazen dede efendi tarafından yüce bir izin olur ki, merasim öncesinde herkes edep dâhilinde canlar meydana girsinler ve sonra dede efendi gelip girsin diye.

Canlar ayakta iken dede efendi meydana girince yere hep beraber niyaz ederler. Sonra ayağa kalkıp durdukları yerden, “Esselamu Aleyküm ve Rrahmetullah” deyip selam verirler. Canların içinden aşçı baba veya meydancı baba ya da bir ulu karındaş dile gelip der ki: “ Ve aleyküm selam ve Rahmetullahi ve Berekatühu”. Sonra, dede efendi, yukarıda zikrolununduğu şekilde edep içinde niyaz ve selam vererek gelip istediği yere oturduğu zaman orada bütün canlar birlikte buldukları postlara çöküp niyaz ederler. Azizim, bu vecihlerin ikisi de caizdir. Ancak yeni talibin behemehâl en sonunda meydana girmesi şarttır.

Bundan sonra dede efendi tüm canlara hitaben, **“Canlar! Akşamlar hayrola!”** der. Canlar da oturdukları yerden, secdeye kapanıp birlikte niyaz ederler. Bunun üzerine dede efendi buhurdanlığı uyarması için meydancı babaya işaret eder. Meydancı baba da bir niyaz edip ve kalkıp gelip buhurdanlığa öd ağacı koyar ve niyaz edip gelip yerine oturur. Bunun üzerine dede efendi dile gelir ve açıktan, **“Destur”** deyip ağır ağır **“Sure-i Fatiha”** ve üç **“İhlâs”** okur. Canlar da bu ayetleri içlerinden okurlar. Bundan sonra Cenab-ı Hakk’a Arapça bir dua ve bunu müteakip de Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve On İki İmama salât ve selam getirilir, **“Na’ti Ali”** ile bitirilir.

Bunları dede efendi açıktan, canlar içlerinden okuduktan sonra ve “hü” denildikçe dede efendi niyaz edip ayağa kalkar ve geri çekilip meydana ve cümle canlara karşı bir niyaz eder ve öne çıkıp şu **“dar öZRünü”** okur: Besmele ile **“Rabbena inna zalemna enfüsena (A’raf/7:23) (Ey Rabbimiz, nefislerimize zulmettik, günah işledik, eğer bizi bağışlamaz ve merhamet etmezsen bizler hüsrana uğrayanlardan oluruz)** ayet-i kerimesinin tamamından sonra **“Pür cemal, Muhammed kemal Hüseyin Ali ra bülende salavat”** der. **“Allahümme salli ala Muham-**

medin ve ali Muhammed” deyip sonra da şu dilekleri okur: **“Allah Allah yüzüm yerde, özüm darda, erenler huzurunda, hak Muhammed Ali divanında canım kurban, tenim tercüman, bu hakirden incinmiş, gücenmiş can karındaşlar var ise dile gelsin, yol ile yoldayız, Allah eyvallah erenler, kimsenin hakkı kalmasın. Hakkı olan gelsin, hakkını alsın. Zira bu meydan Muhammed Ali meydanıdır erenler hü dost”**.

Dede efendi övrünü diledikten sonra tüm canlar birlikte yere niyaz ederler ve tiğbentlerini (kemer) bellerine kuşanıp ellerini ve ayaklarını mühürleyip tekbir getirdikten sonra şu ayeti ve sözleri okurlar: **“Bismillahirrahmanirrahiim, Ya eyyühellezine amenusbirü ve sabirü ve râbitü vettekullahe laalleküm tüflihun”** (Al-i İmran/2: 200) (Ey İman edenler! Allah yolunda zorluklara ve sıkıntılara sabredin, düşmanla ve birbirinizle sabır kınusunda yarışın ve düşmana karşı geekli hazırlığı yapın. Allah'ın emir ve yasakları konusunda sabırlı, duyarlı, bilinçli olun ki, kurtuluşa eresiniz). Bundan sonra, **“Allah Allah, men /ben dil bendini/ gönül bağını kuşandım, dost bendini rehber ile pire ettim iktida(pire uydum). Taktı Selman boynuma tiğbendini** (Tiğbend: Bektaşı yoluna girecek olan tâlibin kurban edilmek üzere gönderdiği koyunun tüylerinden, Bektaşı kadınlar tarafından örülmüş ince bağ). **Pür Cemal, Muhammed Kemal, Hüseyin Âl-i Râ bülende salâvat”**. Bundan sonra dede efendi cümle canlara karşı meydan ortasında bir niyaz edip ayağa kalkar. Sonra geri çekilerek Hz. Hünkâr Hacı Bektaşı Veli postunda iki rekât namaz kılar sonra da yeni talibi ismiyle çağırıp gel filan efendi der. Yeni talip de niyaz ederek yerinden kalkıp dede efendinin huzuruna gelir. Sonra dede efendi dile gelip talibe derki:

“Filan efendi, sen bu yüce yola On İki İmam kata-

rına ve Muhammed yoluna ve Hz. Hünkâr Hacı Bektaşî Veli yoluna girmek murat edersin ancak bu bizim yolumuz gayet güçtür ve melâmet (her türlü gösterişten uzak, dünya malından yüz çeviren, dervişliği, rintliği kendine ilke edinen kimse, melamiye tarikatından olan) **yoludur ve demirden yaydır. Son pişmanlık fayda etmez. Gelme gelme, dönme dönme diye erenlerin keliması var, der. Ne dersin**", diye dede efendi talibe bir defa yahut üç defa sual eder. Talip de niyaz edip sonra dede efendi tekrar dile gelip talibe der ki: **"Oğlum, rehberliğe kimi istersin?"** Üç defa yahut bir defa sual eder. Talip de filan canı isterim der. Dede efendi de der ki: **"Var şimdi ol cana niyaz eyle"**. Talip de rehberliğe her kimi diledi ise rehberlik edecek cana bir niyaz edip sonra geri çekilip önceki makamı olan yere gelip niyazını edip oturur. Bundan sonra dede efendi rehberlik edecek cana dile gelip der ki: **"Derviş filan, şu can seni rehberliğe niyaz etmektedir, var şimdi şu cana Allah rızası için rehberlik eyle."** Sonra rehberlik edecek can da **"eyvallah"** deyip niyaz ederek gelip dede efendiye bir niyaz eder. Sonra da durup şu özrü okur: **"Allah Allah! Günahkarım, mücrimim, suçumu itiraf ediyorum, ey padişah hata kıldım suçumu affeyle, Ey Şah Muhammed Mustafa hakkı için, Aliyyül Murteza hakkı için, kerem kanı Hüseyin Şah Hakkı için, Hazreti Ali Aba hanedanı hakkı için, kutb-u âlem Hacı Bektaş-ı Veli hakkı için, Rabbena zalemna enfüsena, estağfirullah** (Ey Rabbimiz nefislerimize zulmettik, günah işledik, affımızı diliyoruz) **Ağrınmış, incinmiş, gücenmiş can karındaş var ise meydan-ı muhabbette Mansur darında, yüzüm yerde, özüm darda hakkı olan can karındaş var ise hakkını talep etsin. Tarikatta boyun burmak hatadır. Erenler yoluna teslim olmak rızadır. Ya elimden ya dilimden her ne geldi ise elim dilim kesmek revadır. Allah! erenler hü dost, pür**

cemal”

Bunun üzerine dede efendi dile gelerek der ki: **“Ey erenler, canlar, karındaşlar! Hakkı olan dile gelsin ve gelip hakkını alsın; zira bu meydan İmam Hüseyin meydanıdır ve er meydanıdır. İşte bu meydanda duran candan herkes hakkını alsın, kimsenin hakkı kalmasın.”**

Dede efendi canlara bu suali söyledikten sonra tüm canlar birlikte yere niyaz ederler. Rehber de dede efendiye niyazını edip geri çekilir, tiğbendini kuşanarak şu sözleri okur:

“Allah Allah! Hizmet-i merdan-ı bidayet bendini kuşvare kılmışım. (önce yiğitlik hizmet kuşağını kuşandım)

Dost bendini rehber ile pir ettim iktida, (Dost bağıını rehber edinerek pire tabi oldum)

Taktı Selman boynuma pir bendini. (Selman-ı Farişi boynuma pir bağıını taktı)

Pür Cemal, Muhammed Kemal, Hüseyin Âl-i ra belende salâvat (Yüce Peygamber’e ve Hüseyin’e salavat olsun)

Bundan sonra rehber dede efendiye bir niyaz edip geriye çekilince dede efendi emir buyurup: “Şu canın çerağını (mumlu fitili) ateşle “der. Rehberlik edecek can ile yere beraber niyaz eder ve gelip tahtın üzerinde olan kandilden yahut çerağ taşı üstünde olan kandilden delili yani şem’ayı alır ve kandilden şem’ayı yakar ve şem’a ile beraber çerağ taşına bir niyaz eder sonra ayağa kalkıp yeni talibin çerağını yakar ve bir niyaz edip sonra geri çekilir ve kapıda durup bu gülbankı okur:

“Allah Alla! Çün çerağ-ı fahri (iftihar ateşini) uyardın o Hüda’nın aşkına

Seyyidü'l-kevneyn Hatemü'l-Enbiyanın aşkına (İki cihanın efendisi, nebilerin sonuncusu Hz. Muhammed aşkına).

Saki-i Kevser Aliyyül Mürtezanın aşkına (Cennette Kevser Şarabını sunan, İnsan ruhuna Allah sevgisi, Allah nuru saçan Hz. Ali aşkına)

Hem Hatice ,Fatıma Hayrunnisanın (Tüm hanımların efendis) aşkına

On iki sadr-ı velayet Pişuvanın aşkına (Velayet makamının önderleri On İki İmam aşkına)

Çarda masum pâk Âl-i Âbanın aşkına (Masum, temiz ve pâk olan Hz. Muhammed soyu aşkına)

Hazreti Hünkâr kutb-u evliyanın aşkına (Velilerin ulusu Hacı Bektaş-ı Veli aşkına)

Haşre dek yansın yakılsın billâh onun aşkına (Kıyamete kadar aşk ateşi ile yanan âşıklar aşkına)

Bundan sonra, **“Allah eyvallah erenler çerağımız aydınlandı (Ruşen oldu), hizmetimizi icra eyledik, hakka hayırlığımızı niyaz ederiz”** der. Sonra dede efendi bu gülbankı çeker: **“Allah Allah... Çerağ-ı Ruşen,(aydınlık ışığı) fahr-i dervişan, (dervişlerin büyüğü) zuhur-u iman, (imanın ortaya çıkışı) abdalın, (abdallar, bunlar 7,40,70 olarak sayılır) Nur-u Nebi, Kerem-i Ali, Pirim Hünkâr Hacı Bektaş-i Veli, evliyanın çerağı (nuru, ışığı) ebed (sonsuz) ola. Akşamlar hayrola, hayırlar feth ola, münkir münafık mat ola, gerçekler demine hû! Hû!”** Derken rehberlik edecek can ayağa kalkar ve elinde olan delili yani şem'ayı sallar, nefes almaksızın sırayla gelir, delili yerine bırakır ve geri çekilip dede efendiye bir niyaz eyledikten sonra dede efendi dile gelir: “Haydi var şimdi bu cana rehberlik edip Allah'ın müminlere farz kıldığı ve Peygamberlerin yüce sünneti ve On İki İmamın içtihadı üzere evvela ab-

desti ver.” Rehber de “eyvallah” der ve yeni talibin yanına gelir. Talibe edeple bir niyaz ederek bir elinden, bir yakasından tutar ve “buyurun erenler” diyerek kaldırır.

Bundan sonra meydan kapısından dışarı çıkıp **“Allah’ın müminlere farzı ve Nebilerin sonuncusu Cenabı Peygamberin sünneti seniyyesi ve iki cihanın yüz akı Müctehid İmam Efendilerimizin yüce sözleri üzere evvela iki ellerini iki defa yıkayıp** (aza ikişer defa yıkıyor) **ve ellerinin suyu ile ayaklarını mesh ettirir. Abdesti verirken rehber el yıkama sırasında dile gelip talibe der ki: “Ezel ezelden bu yana gelinceye kadar her ne kadar cenabı hakkın yasak ettiği haramlara el sundun ise cümlesinden temizlenmek için ellerini yıkamak Allahın farzıdır. Ağzına su verirken der ki: “Ezel ezelden bu vakte gelinceye değin ağzından çıkan malayani küfür ve hata olan nesnelere yıkamaktır. Bu peygamberin sünnetidir.” Ve burnuna su verirken der ki: “Bizim elest** (insanların yaratılış başlangıcı, Allah’ın ruhları yarattıktan sonra :“ben sizin Rabbiniz değil miyim” dediği gün) **gününden bugüne gelinceye kadar yasak olan çirkin kokuları ki almış idik, onları def etmek için peygamberimizin sünnetidir”.** Yüzünü yıkarken der ki: **“Ezel ezelden bu saate gelinceye değin her ne kadar hayâsızlık olduysa cümlesinden uzak olmaktır ve bu Allah’ın farz-ı aynıdır”.** Kollarını yıkarken, **“ İş bu yıkama küçük yaşından beri her ne kadar yasaklanmış olan haramlar var ise ve o haramlara kolunu sunduğundan bu vakte değin cümlesinden el yıkamaktır. Bu da Allahın farzıdır.”** Başını mesh ederken de, **”Baş büyüktür ve gövdeyi taşıyıcıdır ve bilip anlayıcıdır ve ettiğin tüm günahları ve kabahatleri işlediğinden cümlesinden ari olup pak olmaktır. Bu da Allahın farzıdır.”** Ayaklarını mesh ederken, **“Her ne kadar günaha ve kabahate ve layık olmayan yerlere ve**

Allahın rızası olmadığı mahallere yürümüş isen cümlesinden uzak olmaktır. Bu da Allahın farz-ı ayındır". **Sonra talibin eline bir havlu verip der ki: "Bu da cümle ettiğin günahlardan silinmektir".**

Talip silinirken kisvesini başından alıp meydan kapısından içeri girip niyaz ederek kisveyi getirip dede efendi huzuruna teslim eder. Dede efendi de talibi bundan böyle sınırlar içine alacak tiğbendi rehberine teslim eder. Rehber de tiğbendi aldıktan sonra niyaz eder ve meydan kapısının dışına çıkarak talibi başı açık ve yalın ayak edip sonra tiğbendini de talibin boynuna takar. Tiğbendi takarken "destur" deyip şu gülbankı okur:

Bismillahirrahmanirrahim "Şehidallahu ennehu la ilahe illa hu.."(Bütün kullarını sevgisi ve merhametiyle kuşatan, kullarına karşı daima şefkatli ve merhametli olan Allah'ın adıyla başlarım) Adaleti gerçekleştiren Allah, melekler ve ilim sahipleri, kendisinden başka tanrı olmadığına tanıklık etmişlerdir). **İnned-dine indallahil İslam**(Allah katında din, İslamdır), **Pür Cemal, Muhammed Kemal, Hüseyin Ali'ye salâvat**" deyip **Eûzubillahimineşşeytanır-racim. Bismillahirrahmanirrahim.** (Kovulmuş şeytandan ve şeytanî düşüncelerden Allah'a sığınırım. Bütün kullarını sevgisi ve merhametiyle kuşatan, kullarına karşı daima şefkatli ve merhametli olan Allah'ın adıyla başlarım) ayetlerini okuduktan sonra meydan kapısından içeri talibin sağ ayağını bastırıp ve meydan kapısından içeri girdiklerinde rehber talibin sağ tarafından sol elini mühürleyip ve sağ eliyle tiğbendi tutup talip de sağ elini mühürleyip sol eliyle rehberin sağ elini tutup sonra **"niyaz taşı"** veya **"kızıl eşik"** veya **"mürüvvet taşı"** diye adlanan taşın dibinde rehber ile birlikte çöküp orada bir niyaz edip ayağa kalkar. Rehber bir adım atıp selam verip der ki: **"Esselamu Aleyküm şeriat erenleri"**. Dede efendi de **"Ve Aleyküm**

Selam ve Rahmetullahi ve Berekatühu” diyerek karşılık verir. Rehber bir adım daha atıp: **“Esselamu aleyküm tari-
kat erenleri”** der. (Dede efendi cevap verir.) Rehber bir
adım daha atıp **“Esselamu aleyküm marifet erenleri”** der.
(Dede efendi cevap verir)... Rehber dile gelip der ki: **“Allah
Allah! Erenlerimizin huzuruna yüzümüzü üzere sürme-
ye geldik. Bu can On İki İmam Efendilerimizin katarına
ve Muhammed Aliye ve Hazreti Pir Efendimizin doğru
yoluna intisap etmek murat eder ve dostlarına dost
olup düşmanlarına düşman olmak murat eder. Bir koç
kuzulu kurbanımız vardır. Erenlerimize niyaza geldik.
Kurbanımızı kabul edip Hazreti Pir Efendimizin yoluna
ve erkânına bu aksakallıyı kabul buyurup aralarına alır-
lar mı?**

Bundan sonra dede efendi de dile gelip meydana orta-
sında bulunan canlara hitaben buyurur ki: “Ey canlar,
erenler, karındaşlar bu meydanda olan can, yüzü üstü sür-
rüne sürüne gelmiş. Niyaz eder ki, On İki İmam Efendileri-
mizin katarlarına ve Muhammed, Ali yoluna ve Hazreti Pir
Efendimizin doğru yoluna talip olup can ve başını aile ve
evlat uğruna feda edecek bir koç kuzulu kurbandır. Bu yola
girmek murat edip niyaz eder, ne dersiniz? Cümleliz bu
candan hoşnut ve razı olup yol ve erkânıyla bu biçare canı
kardeşliğe kabul eder misiniz? Tüm canlar da oldukları
yerden birlikte yere kapanıp niyaz ederler. Sonra dede
efendi rehberine : “Talibi getir” der. Rehber de talibi dede
efendiye getirip ve niyaz edip teslim eder. Teslim ederken de
şu ayeti okur: **“Bismillahirrahmanirrahîm İnnallahe ve
melaiketehü yusallune alennebiyi ya eyyühellezine
âmenû sallû aleyhi ve sellimû teslima”** (Bütün kullarını
sevgisi ve merhametiyle kuşatan, kullarına karşı daima
şefkatli ve merhametli olan Allah’ın adıyla başlarım. Allah
ve melekleri, kuşkusuz, peygambere rahmet etmektedirler.

O halde, ey inananlar, siz de ona rahmet dileyin, destek verin ve onun dinine bütün benliğinizle boyun eğin.)

Bundan sonra talibi dede efendiye teslim eder. Sonra rehber talibin sol tarafına geçip ve bir dizi üzerine çöküp bir elini talibin sol omzuna koyup ve bir elini kendi dizi üzerine koyup durur. Sonra dede efendi talibin sağ kulağına farz olan emirleri ve Peygamberin mübarek sünnetlerini, Hazreti Muhammed'i ve Allah'ın aslanı takva sahiplerinin önderi Hazreti İmam Ali v Hazret-i İmam Caferi'nin mezhebinin kurallarını, Hazreti Hünkâr Hacı Bektaşî-ı Veli'nin erkânını ve Allah dostlarının erkânını telkin eder. Dede efendi bu sırada sağ eliyle talibin sağ elinden tutar. Talip de sol eliyle dede efendinin eteğini tutar. Telkin tamamlandığında dede efendi talip ile birlikte bir salâvat-ı şerife getirip On İki İmama dua ederler. Bittiğinde de dede efendi On İki İmamın faziletlerini ve şanlarını anlatıp bunların hem dünyada hem de ahirette kurtuluşumuza vesile olduklarını ve bunları büyük bilip imametlerini ikrar eyledin mi, diye üç defa sorar. Talip de "ikrar eyledim" dedikten sonra talibin tiğbendini kuşatıp ve başını sıvadıktan sonra öğüt ve nasihatten sonra bir salâvat-ı şerife getirip, "Var şimdi rehberinle beraber tüm kardeşlerine bir niyaz eyle" deyip sağ elinden tutar rehberin eline teslim eder.

Bundan sonra rehber ile talip dede efendiye bir niyaz eder. Sonra sırasıyla başka başka üslup üzere niyaz edip, oradan geri çekilip kapı önünde durur ve gelip dede efendiye niyaz eder. Sonra geri çekilip meydan kapısı eşiğine bir niyaz eder. Rehber der ki: "Buna kapı derler ve bu makama Darü'l- Eman/güven kapısı derler. Bu erenler kapısıdır ve bu kapıya gelen geri dönmez, burası meram ve maksada erişilen yerdir." Sonra da Hazreti Pir Postu yanında duran niyaz taşına, bunlara "kızıl eşik" ve "mürüvvet taşı" da denir niyaz ederler. Rehber der ki: "Bu makama mürüvvet kapısı

derler ve meydan içine girildiğinde erenlerin cemali müşahede olunur ve maksada erişileceğinde işte o erenlere niyaz edileceği ve niyazın kabul olunacağı yerdir.”

Oradan pir postuna niyaz edilirken rehber der ki: “Buna Pir Postu derler. Hz. Pir Efendimiz bunu Horasandan getirip ve bu mahalle serip meram ve maksadın her ne ise pire katıldıktan sonra muradına ereceğin makamdır.” Oradan da tahtın sol tarafında olan posta gelip ve niyaz edip rehber der ki: **“Buna ilim postu derler. Tüm dertler burada hal olur ve şeriatın, hakikatin, marifetin, tarikatın kapısı budur. Dünya ve ahirette kurtuluşun yolu buradadır.”** Oradan da çerağa gelip niyaz ederler. Rehberin buradaki niyazı şöyledir: **“Buna çerağ derler. Bu çerağ, Nuru Muhammed Ali’dir. Ve tüm canlar bunun nuruyla aydınlanıp onların cemaliyle müşerref olur ve Hakka ancak bu makamla erişilir.”** Oradan meydan taşına niyaz edip der ki: **“Buna meydan taşı derler. Hazreti Pir Efendimizin meydan cellâdı diye atadıkları ve elinde kudret kılıcıyla duran hacim sultanın makamıdır. Bura terbiyesiz, edepsiz ve erkânsız olanları, yalancılık ve yolsuzluk edenleri terbiye edip yola getirilecek makamdır. Bu makam terbiye makamıdır.”** Sonrasına küreye yani ocağa niyaz edip rehber şöyle der: **“Buna küre derler. Burada çiğ olan nesnelere pişer, hakkın verdiği nimet burada pişirilip Allah’ın dostlarının yararlanıp şükrettiği ve tüm insanların faydalandığı yerdir.”**

Sonra aşçı başı baba postuna niyaz eder. Rehber şöyle der: **“Buna aşçı postu derler ve bu öyle bir üstattır ki çiğleri pişirir ve hamları olgunlaştırır ve çiğlere lezzetini verir ve yolsuzları yola getirir”** Sonra tahtın sağ tarafında olan “Ahmed-i Muhtar Postuna” niyaz edip şöyle söylenir : **“Buna “Ahmed-i Muhtar Post” derler. Önceki ve sonraki tüm ilimler bunun yüzü suyu hürmetine ya-**

ratılmıştır. Hidayete erdiren bu posttur. Evrenin yaratılış sebebi bu posttur. Herkesin atası anası bu posttur.”

Sonra gelip tahta niyaz ettiklerinde rehber der ki: **“Buna taht derler. Yüce Allah’ın emri ile ve Selman pak marifetiyle Hz. Peygamber’in yüce şanı için kurulan Rasulullah’ın minberidir.”**

Oradan geri çekilerek meydan ortasına bir niyaz ederek rehber der ki: “Buna meydan derler ve bu meydana Muhammed Ali, İmam Hüseyin, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli ve erenler meydanı derler. Herkes dünyevi, uhrevi Murat ve maksadına bu meydanda erip feyiz alır. Sonra ayağa kalkıp rehber şu ikrarı okur:

“Allah Allah! Hamden lillah, kim men olam ben-de-i has hüda (Hamd ve şükür Allah’a mahsustur, ben O’nun has kulu olayım.)

Can ve dilden aşkla hem çağır Âl-i Âba (Ehl-i Beyti)

Rah-ı zulmetten doğru yola bastım kadem (karanlıktan aydınlığa ayakbastım)

Hab-ı gafletten (gaflet uykusundan) **uyanıp çeşm-i can oldu küşa**

Mezhebim hak Caferidir, ğayırlar (başkaları) **batıl durur**

Pirim üstadım Hacı Bektaşi kutb-u evliya (velilerin öncüsü)

Sevdiğim on iki imam, men guruh-u bacidenin

Yetmiş iki fırkadan oldum beri (uzak) **dahi cüda** (ayrılık)

Hak deyip bel bağladım ikrar verip erenlere

Mürşidim oldu Muhammed, rehberim hem Murteza”

Pür cemal, Muhammed Kemal Hüseyin Ali Efendilerimize salâvat getirdikten sonra rehber dile gelip der ki: **“Allah eyvallah! Erenlerim kurbanımızı kabul buyurdunuz, muradımızı verdiniz, meram ve maksadımıza nail ettiniz, Hak hayırlarımızı kabul eylesin. Sonra dede efendi şu kısa gülbankı okur: “Allah Allah bismillah, fatihatü’l-vücut velhamdu lillahi mazhari’l-mevcud. La ilahe illallahu tevhiden min keşfin ve şuhûdin** (Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hatice, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Abidin ilh... Haklarında salâvat, ta’zim ve cümleye dua edilir.)

Bundan sonra rehber ile talip dede efendiye niyazlarını edip geri çekilip **“Hü”** deyip talibi yerine oturtur. Sonra rehber talibe bir niyaz ettikten sonra rehber tekrar dede efendiye bir niyaz edip geri çekilir, meydan taşına gelip bir niyaz edip ve meydan taşı üstündeki maşrapayı alır ve kapıda durup şu tercümanı okur:

“Allah Bismi Şah Rahmetullah, İmam Hüseyin Sıbğatullah,(Allah’ın boyası) gazi ve hür şehit, la’netullah bir can Yezid oğlu Yezid’e olsun. Pür cemal Muhammed Kemal, Hüseyin’e salâvat.”

Bundan sonra dede efendi bu gülbankı okur:

“Allah Allah! Oturan, duran, gör evvela, riyakâr zümresini, Mervan ve münkir kör ola, cümlemizin isteğini veren şah-ı merdan ola ve yardımcımız, yaverimiz ola. Hünkâr Hacı Bektaş-i Veli efendimiz elimizden tutanımız ola. Seyyid Ali Sultan devranı yürüye, gerçekler demine hü!”

Bundan sonra şerbeti önce dede efendiye verip sonra sırasıyla niyaz ederek sair canlara dağıtır. Ancak her yudum alındıkta tüm canlar bir ağızdan, “Selamullahi Ale’l-Hüseyin ve Lanetullahi ala katili Hüseyin”(Allah’ın selamı

Hz. Hüseyin'e, laneti de onun katiline olsun) diyerek şerbeti içerler. Tamamlandığında rehberlik eden can çekilip meydana ortasında bir dizi üzere çöküp istediği kadar şerbetten içer ve yere birlikte niyaz edip ayağa kalkar ve dile gelip şöyle der: **“Allah Allah Eyvallah, cümle hizmetimizi erenlerin buyruğu üzere yaptık. Hak hayırlımızı niyaz ederim.”** Bunun üzerine dede efendi de bu gülbankı çeker:

“Allah Allah... Cümle hizmetin kabul ola, muradın hâsıl ola, er hak yardımcın ola, Muhammed Ali yaverin ola, Hünkâr Hacı Bektaşî Veli elinden tutanın ola. Yerin pak ola, günahların af ola, kısmetin bol ola, üçler yediler, kırklar hazır ola ve gaip erenleri gözcün ola, gerçekler demine hü!”

Hü denildiğinde rehber maşrapayı meydan taşı üzerine koyar. Önce oraya niyaz edip geri çekilir ve gelip dede efendiye niyaz eder. Sonra gelip postuna çöküp, niyazını yapıp oturur. Dede efendi bundan sonra tüm canlılara hitaben şu gülbankı çeker: “Allah Allah... Muhammed Habibullah, Ali Veliyullah, İmameyn Rahmetullah. (Bundan sonra üç buçuk sayfalık Türkçe dua var. Bu duanın içinde ilginç olan, **“Ve daim bizlere, kötülük yapmak isteyenlere iyilik etmekten ayırmaya. Allah, erenler insaf vere”** cümlesi bulunuyor. Nihayet gülbank denilen bu uzun dua şöyle bitiyor:

“Anadolu gözcüsü Abdal Musa Sultan ve Rumeli gözcüsü Seyyid Ali Sultan ve Arabistan gözcüsü Kaygusuz Sultan ve Sarı Saltuk Sultan ve Balım Sultan ve Akyazılı Sultan efendilerimiz ve cümle enbiya ve cümle evliya ve cümle dem erenleri ve Horasan pirleri ve Türkistan severleri ve cümle pirlere elimizden tuta ve yardımcılarımız ve yaverlerimiz ve sığınağımız ve gözcülerimiz ola. Allah erenler, Allah erenler, Allah erenler,

üçler, yediler, kırklar, üç yüzler, binlerle pirlere, neler, binlerle nur-u nebi, Kerem Şah-ı Merdan Esedullah Ali pirimiz kutbul-arifin gavsul vasılın Hz. Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli demine, dem-i piran, dem-i muhibban, dem-i âşikan, dem-i sâdikan, dem-i abdalın, dem-i muhibb-i bâciyan, Sırr-ı Rasulilillah, kerem-i Ali Veliyullah, Mürüvvet-i Enbiyaillah, inayet-i evliyaillah, yuf münkire, lanet Yezide, Yezid'e, onun peşinde gidenlere ve ailesine, çocuklarına, münkir, münafıklara Allah'ın laneti yiğitleri şahı, Allah'ın aslanı Hz. Ali ve Kербela şahı İmam Şah Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli hürmetine ve cümle er- evliya gerçekler demine hü!"

Hü denildikten sonra dede efendi ruhsat verir. Önce aşçı baba kalkıp ve niyazını eder ve meydan kapısından dışarı çıkar. Arkasından orada bulunan faziletli kardeşlerden biri edeb içinde erkânıyla kalkıp niyaz ederek dışarı çıkar. Dede efendi herkesten sonra niyazını eder ve çıkıp biraz dinlendikten sonra lokmalar hazırlanır, sofralar kurulur. Dede efendinin sofrasına canlardan münasip olan can her kimler ise birlikte otururlar. Yeni talip de dede efendinin sofrasında hizmette bulunur. Yemek sona erdiğinde dede efendi sofraya duası okur. Sonra aşçı baba şu duayı okur:

"Allah Allah... İmamların ruh-u revanı şad ola, kızıl veli Seyyid Ali Sultan bilemizce ola. Aşık ve sadıklara şifa ola, nur ola. Cümlemizin övüncü çoğala. Lanet bir Yezidan cana, rahmet bir şehidan cana, pür cemal Muhammed Kemal, Hüseyin Ali ra bülende salavat. Gerçeğe hü." Sonra sofraya götürülür. Yeni talip leğen, ibrik getirir. Sonra kahvelerini verir. Oradaki canlara güzelce hizmet edip, hayır himmetlerin alır ve lokmalarını yedirip ve bir kimseyi gücendirmeyerek her birerlerinin gönlülerin alır. Hiç kimseyi incitmeden herkesin gönül-

lerini kazanır. Onlar da, “Allah, erenler ikrarında sabit-kadem eylesin” diye niyazda bulunur. Ertesi gün dede efendi niyazını verir ve niyazı her ne ise dede efendi postu altına koyar. Sonra da rehber niyazını verir ve niyazını postu altına kor. Bunu müteakip aşçı babanın, aşçı vekilinin ve diğer aş evinde hizmette bulunan canlar niyazlarını verir. Kahveci baba ve kahveci vekil de niyazını verir ve diğer hizmette bulunan canlar da niyazlarını verip gönüllerini kazanır. Dede efendiden izin alır, niyazını eder ve artık kendi işinde gücünde olur. On, on beş günde bir kere mürşidiyle ve rehberiyle ve diğer kardeşleriyle görüşüp sürekli rıza kapısında bulunur. Tevekkül ve tefekkürde ve tezekkür-ü evliyada bulunur. Allah erenlerine boyun eğip daim kendini ve nefsini düşünüp hakikat makamına ulaşmaya çalışır.

“Azizim” Sakın ha sakın ehli olmayana hizmet verilmeye. Zira erenlerimizin ehil olmayana bir şey verilmesine laneti vardır. Erenler lanetinden çekinmek üzerimize gereklidir. Kardeşim hü dost.”

Risale burada bu uyarı ile bitiyor ise de göz önünde bulundurduğum iki nüshadan birisinde birtakım ekler vardır ki onlardan önemli olanlarını ben de ekleyeceğim.

Bir canın ikrara bağlanacağı yani tariki müstakime gireceği vakit tedarik edeceği yenecek ve içeceklerin listesi.

Kurban, pirinç, sade ekmek, tatlı, tuzsuz ekmek, mumlu ekmek, kandil yağı, mumlar, has ekmek, tuz, biber, karanfil, nişasta, öd ağacı, kömür, taze yemişler, kış çerezleri, fıstık, üzüm, sebze...

Verilecek Niyazlar: Dede niyazı, rehber niyazı, aşçı niyazı, kahveci niyazı.

Gerekenler: Akyazılı, Kızıl Deli'ye şükran kurbanı, şükran sadakası, yoksullara ekmek.

178 ■ Bektāşī İtmihali

Bunları böylece yazmaktan amaç, bir can ikrar vereceği zaman o gün ve o gece ne gerekecekse hazırlansın ve cümle canların hizmetinde, yemelerinde ve içmelerinde eksiklik olmasın diyedir. Ancak, bu kudret sahipleri içindir. Kalender/derviş olur ise kudretine göre olsun.

İslam Ve Din Bilimleri*

Jacques WAARDENBURG**

Çev.: Dr. Ramazan ADIBELİ***

Özet

Dini fenomenler incelenirken bir tarafta pozitif, metinsel, tarihsel ve sosyal olgular diğer tarafta ise dini bir nitelik

* Jacques Waardenburg, *Islam et science des religions. Huit leçons au Collège de France*, Diffusion Les Belles Lettres, Paris 1998, s. 41-48'in çevirisidir.

** Jacques Waardenburg, 15 Mart 1930'da Hollanda'nın Haarlem şehrinde dünyaya geldi. Hukuk tahsilinden sonra Amsterdam Üniversitesinde Teoloji tahsiline devam ederek bu bölümden 1952'de mezun oldu ve aynı yıl C.J. Bleeker'in danışmanlığında Fenomenoloji ve Dinler Tarihi alanlarında master eğitimini tamamladı. Daha sonra Leiden Üniversitesi'nde, La Haye Institute of Sociale Studies'de ve Paris École Nationale des Langues Vivantes (Yaşayan Diller Milli Okulu)'ta Arap Dili ve İslâmî İncelemeler alanında ihtisas yapan Waardenburg, birçok Arap ülkesini ziyaret ettikten sonra Paris'te Louis Massignon'un danışmanlığında araştırmalar yaptı. 1961'de Amsterdam Üniversitesi Teoloji Fakültesinde *L'İslam dans le miroir de l'Occident* (Batı'nın Aynasındaki İslam) teziyle doktorasını tamamladı. 1964-1968 yılları arasında Los Angeles California Üniversitesi'nde görev yaptı. 1968-1987 yılları arasında Utrecht Devlet Üniversitesi'nde İslam ve Fenomenoloji konularında dersler verdi. 1987 yılında Lozan Üniversitesi Teoloji Fakültesine Din Bilimleri Profesörü olarak tayin edildi. Muhtelif dillerde birçok eser ve iki yüze yakın makalesi yayımlanan Waardenburg, 20 Haziran 1995'te *İslam ve Hıristiyanlık, Bir Diyalogun Meçhulleri* isimli veda dersini verdikten sonra yaş haddinden dolayı emekliliğe ayrıldı. Waardenburg'un en önemli eserlerinden birkaçı şöyledir: *L'İslam dans le miroir de l'Occident* (Batı'nın Aynasındaki İslam), 3. bsk., La Haye 1970; *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research* (Dinin İncelenmesine Klasik Yaklaşımlar : Araştırma Amaçları, Metotları ve Teorileri), 2 c., The Hague 1973 ve 1974; *Reflections on the Study of Religion: Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw* (Din İncelenmesi Üzerine Düşünceler : Gerardus van der Leeuw'un Çalışması Üzerine Bir Deneme İle Birlikte), The Hague 1978; *Des dieux qui se rapprochent: introduction systématique à la science des religions* (Birbirlerine Yaklaşan Tanrılar : Din Bilimlerine Sistematiik Giriş), Genève 1993; *Profiles and International Developements in the Scholarly Study of Religion* (Dinin Bilimsel İncelenmesinde Profiller ve Uluslararası Gelişmeler), Bern 1995; *Islam et occident face à face. Regards de l'histoire des religions* (İslam ve Batı Karşı Karşıya. Dinler Tarihinin Bakış Açısı), Genève 1998; *Muslim Perceptions of Other Religions : A Historical Survey*, (ed.), Oxford 1999.

*** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Arş. Gör. Dr. e-mail: adibelli@erciyes.edu.tr.

taşıdıkları ölçüde bu olguların inananlar nezdinde taşıdıkları özel anlamlar yer almaktadır. Bu makale, İslam'a ilişkin konular incelenirken her iki boyutun da hesaba katılarak nasıl bir yol izlenilmesi gerektiği hususu üzerinde durmaktadır.

Islam And The Sciences Of Religions

Abstract

The study of religious phenomena presupposes that we have in one side positive, textual, historical, or social facts, and in the other side the specific significations they take for believing people as long as they have a religious quality. This article deals with the fact that these two dimensions have to be taken in account when studying Islamic matters.

1. Din Bilimleri ve Yaklaşımları

Din Bilimleri, Beşeri ve Sosyal Bilimler alanında yer almakta olup, bir yandan özellikle Dinler Tarihini, karşılaştırmalı Din incelemelerini ve Din Fenomenolojisini, diğer yandan da Din Sosyolojisini, Din Antropolojisini ve Din Psikolojisini içermektedir. Din Bilimleri, amacı, dini olguları ve bunların anlamlarını tespit etmek, izah etmek ve anlamaktan ibaret olan ampirik ve rasyonel yöntemlere tabidir. Din Bilimleri, “olgular” olarak işlemek için dini verileri “objektif”leştirmekte, daha sonra da ilgili kişiler ve gruplar için bunların anlamlarını incelemektedir. Din Bilimleri, özel fenomenler kadar dini sistemlerin bütününe göz atabilmektedir.

Özel fenomenlere olgular şeklinde yaklaşmak, nispe-

ten basit bir şey olsa da dini bütününe aynı tarzda yaklaşmak hemen problemlili bir hâl almaktadır. Dinlerin fiilen özel “olguları” mı oluşturduğu, yoksa ya da bu dinlere yalnızca olguların bileşimi olarak mı yaklaşmak gerektiği konusunda bir tespitte bulunmak hakikaten zor görünmektedir. Araştırmacı, bir dine yaklaşırken kaçınılmaz olarak, farklı akımlara mensup kişilerin veya grupların her birinin dini sisteme dair kendi özel yorumlarıyla karşıya gelmektedir. Az çok özümsemiş ve tutarlı olan bu okumalar, incelenmekte olan sisteme ilave oldukları için analiz esnasında görmezden gelinemezler. Öyle görünüyor ki dinleri inşa eden şey, yorumlardır; bunun tersi değil. Bu durum, araştırmanın, özellikle de Epistemoloji alanında ihtiyatlı olmasını gerektirmektedir.

Sonuç itibariyle Din Bilimleri, dini fenomenleri ya da dinleri birer obje olarak ele aldığında iki temel tespit ortaya çıkmaktadır. Bir yanda, bizatihi problem oluşturan bir durum söz konusu olsa da, metinsel, tarihsel veya sosyal olgularla karşılaşırız. Diğer yanda bu olgular, dini bir nitelik taşıdıkları ölçüde inananlar açısından özel bir anlam kazanmaktadır. Bu sübjektif boyut, düşünce tarzlarını ve dolayısıyla da toplumları çoğu zaman ilerlettiği için bizim için son derece önemlidir. Dini verilerin bilimsel incelenmesi, olgularla bunların anlamları arasında net bir ayırım yapmaktan geçmektedir. Dini olguların düzgün bir çözümlemesi, hiçbir durumda bunların inananlar nezdindeki anlamlarını bir yana bırakmamalıdır. Tam aksine, dini fenomenlerin ve dinlerin anlamlarının bilimsel ve eleştirel incelenmesi, kanaatimce Din Bilimlerinin çoğu zaman ihmal edilen önemli bir yönünü teşkil etmektedir.

Gerçekliğin unsurlarına ilişkin dini okumaların analizi meselesi bizi ilerdeki sayfalarda meşgul edecektir. Gerçek-

ten de bana öyle geliyor ki yorum meselesi, hakikat ve gerçekliğe ilişkin her tür meseleden önce gelmektedir. Bu yeni izah tarzı, keyfi ya da yanıltıcı görünebilse de inananlarda bulunan ve kavranması söz konusu olan bir anlamı meydana çıkarmaktadır. Sübjektiflik, dini bilincin karakteristiği olsa da onu mutlaka hesaba katmak gerekmektedir.²

Şu hâlde Din Bilimlerinin İslami incelemelere spesifik katkısı, her şeyden önce din kavramının daha iyi oluşturulmasından ve bu genişletilmiş dini veriler alanının yeniden sorgulanmasından ibarettir. Araştırma konusunda – Müslümanlar arasında olduğu kadar araştırmacılar arasında- İslam'a ilişkin alışlagelmiş bazı telakkilerin yapı bozumu, din olarak İslam hakkında yeni yaklaşımlara yol açmıştır. Bence problematik, - ilgili inananlar kadar Batı kamuoyu tarafından da- temelde irrasyonel bir gerçeklik olarak kabul edilen bir araştırma konusu, yani bir “din”e rasyonel biçimde nasıl giriş yapılacağı meselesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Aşağıda bu rasyonel araştırma çabasının imkânını ve meşruluğunu gösterebilmeyi ve İslami incelemelerde yeni perspektifleri göstermeyi umuyorum. İslami fenomenleri, tarihsel anlamları ya da sosyal işlevlerine göre sadece olgular olarak değil, aynı zamanda bunların sübjektif dini anlamlarına göre ele almaktayız. Ampirik olarak işleyen bu araştırma, kanaatimce Din Bilimlerinin İslami incelemelere en iyi katkısını temsil etmektedir –tabii ki yeterince kaynağa sahip olmak şartıyla-.

Örneğin, İslam'ın Kuran üzerine temellendiği yönündeki kabul, bu kitabın Müslümanlar tarafından “İslami” vasfını üstlenen her şeyin nihai normu olarak kabul edildiği

² Örneğin bkz. *Actes du Colloque Idéologies islamiques contemporaines*, Lausanne, 6-7 Aralık 1993. Koord. Jacques Waardenburg. Université de Lausanne, Cahiers du Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions, N° 3, Mayıs 1995. Örneğin bkz. J. Waardenburg, "La dimension internationale des idéologies islamiques" (s. 64-84).

gerçeğini dikkate almak şartıyla ancak uygun biçimde anlaşılacaktır. Bu normatif ve mutlak karakter, öncelikle Kuran'ın Müslümanlar tarafından mucizevi bir vahiy olarak kabul edilmesinden ileri gelmektedir. Bilimsel tabirle Müslümanların Kuran'ın ilahi bir vahiy olduğuna ve İslam'ın "mutlak" bir din olduğuna inanmaları, belirleyici bir unsur oluşturmaktadır. Araştırma için sonuç itibarıyla Kuran ve İslam'ı bizzat oluşturan şeyi tespit etmek yeterli değildir. Fakat bunların Müslümanların nezdindeki "sübjektif" anlamı son derece önemlidir. Dolayısıyla Din Bilimlerinde İslam'ı biz "bizatihi" bir din olarak değil, Müslümanlar için özel bir dini değere sahip bir gerçeklik olarak değerlendiriyoruz. Bu yaklaşıma göre Kuran bizatihi kutsal bir kitap değil, Müslümanların dini, yani "kutsal" bir karakter atfettikleri bir kitaptır.

İlk etapta dinlerin, kendi tarihleri ile zenginlik kazanan ve toplumlara kendini empoze eden spesifik birimler oldukları doğru olmakla beraber bu durum, eleştirel bir düşünceyi de çağırılmaktadır. Genellikle "din" olarak nitelendirilen şey, çok daha geniş ve heterojen kültürel ve sosyal geleneklerden gelen unsurların bir toplanması olarak değerlendirilebilir. Bu unsurlara dini bir anlam atfedilmesi, çoğu zaman bunların harikulade ve "başka" bir kaynaktan gelen, zaman dışı ve sıradan mekânın dışında yer alan unsur, eylem ve motivasyonlara dayandığına inanılmasından dolaydır.

Gelenekler bizatihi dini değildir; yalnızca "dini olarak" algılanan bazı unsurlar bu şekilde değerlendirilebilir. Böylece söz konusu olan artık basit gündelik olgular değil, bir grup ya da kişi için dini bir anlam taşıyan işaretler ve sembollerdir. Bu unsurlar, anlam çekirdekleri olarak görünmekte ve düşünce sisteminin kalbinde yer alabilmektedir.

Böylece bu bakış açısıyla dinler, diakronik olarak daha geniş kültürel geleneklere dâhil olan alt kültürlerdir ya da senkronik olarak daha geniş sosyal birimlerin parçası olan alt topluluklardır. Özellikle, evrensellik iddiası taşıyan mesajı, yeni ve müesses toplumdan farklı bir dini topluluk için temel teşkil eden bir kurucuya bağlı olarak ortaya çıkan dini sistemlerde bir dinin kendini inşa ederek kültürel ve sosyal farklılıkların ötesine geçerek yayıldığı görülebilmektedir.

Din Bilimleri açısından çeşitli dini sistemlerin her biri, spesifik bağlamlarda devam eden ve gelişen inşaları temsil etmektedir. Din Bilimleri alanındaki araştırmacılar da dâhil olmak üzere bu dinlerin dışında yer alan kişilerin bu inşalarda sorumluluk payının bulunduğunu da ilave edelim.

1. Özel Bir Durum: İslami Hareketler

Tüm dini fenomenler gibi İslami hareketler de çok sayıda yorum için elverişlidir. Burada, İslam ile ilgili özel yorumlardan ilham alan sosyal ve siyasal faaliyet biçimleri ile karşı karşıyayız. Bunlardan kaynaklanan gruplar ve hareketler çokluğu içinde özellikle (bir kısmı sadece şiddete başvurmayı savunan) tam olarak siyasal yönelimli, (tesanüt ve adalete vurgu yapan) daha ziyade sosyal yönelimli ya da daha çok ahlaki ve dini yönelimli olanlar ayırt edilebilmektedir. Tüm bu hareketler, Müslümanları, kendi İslam'larını bütünüyle yaşamaya davet etmektedir. Dolayısıyla bunları, *davet* (çağrı) hareketleri diye adlandırıyoruz. Bu hareketler, spesifik İslami referanslar taşımakta ve çoğu zaman da ya Kuran metni aracılığıyla doğrudan Allah tarafından empoze edildiği ya da mutlak din olarak kabul edilen İslam ile alakalı olduğu için mutlak biçiminde değerlendirilen normlar bütününe ait olduklarını iddia etmektedir. Dolayısıyla söz konusu olan bu hareketler, dini oldukları kadar sosyo-

politiktirler.

Bu hareketleri daha iyi anlayabilmek için genel olarak Müslüman toplumlardaki sosyal ile dini olan arasındaki doğrudan bağlantıları hesaba katmak gerekmektedir. Duruma göre sosyal durumlar dini şartlandırmakta, bazen de aletleştirmektedir ama aynı zamanda din de sosyal hayata elzem bir normatiflik kazandırmakta ve böylece prensip olarak değişiklikler getirebilmektedir. Dini liderler (ulema ve şeyhler) çoğu zaman sosyal bir nüfuza ve prestije sahiptir; bu durum da sosyal ve siyasi liderleri, dinin varlığını dikkate almaya zorlamaktadır.

İslami hareketleri incelemek için İslam'a atıfta bulunan gündelik geleneksel sosyal bir uygulamadan başlamak daha uygun olmaktadır. Bir sosyal düzen, hasıl olan problemlere karşı gelemez duruma geldiği zaman yön kaybetme durumu gözlemlenmektedir. Birçok İslami hareket, böylece genellikle Kuran, Şeriat ya da sadece "İslam" ile özdeşleşen normatif ve sarsılmaz bir İslami temele doğru yenilenmiş yönelim çabaları gibi görünmektedir. Böyle bir taahhüt ve kökleşme tam olarak "din" ya da "iman" diye ortaklaşa adlandırılan şeye yani, düşüncenin rasyonel ötesi bir kaynağına, dokunulmaz normatif bir otoriteye, yeni bir sosyal düzenin ve yenilenmiş bir hayatın saf ve kutsal kökenine ulaşma çabasına tekabül etmektedir. İslami hareketlerin söylemleri, Kuran'a atıfları çoğaltmakta ve hem bu ampirik üstü "kaynağı" hem de buna sevk eden dini radikalleştirmekte ve hatta mutlaklaştırmaktadır. Bu fenomen, monoteist dinlerin tarihinde sıklıkla gözlemlenmektedir.

Herhalde tamamen dini olan bu eğilimde çağdaş İslami hareketlerin sıra dışı dinamiğinin akla yakın izahlarından birini görmek gerekmektedir. Gerçi bunlar, sefalet, adaletsizlik, çatışma ya da güç istismarı perspektifi içinde

yer almakta ama durumlarının şöyle bir özelliği var ki telkin ettiği itiraz atılımı, militan bir İslam ve ileri derecede normatif bir İslam biçiminde ifade edilmektedir. Bu gerçeklik, iki çözümlenme gerektirmektedir: öncelikle, bu hareketlerin ekonomik ve sosyo-politik kökenini ve etkisini tespit etmek söz konusudur; Sosyal Bilimlerin görevi budur. İkinci aşamada, bu hareketlerin maksatlarını, telakkilerini, kutsal metinlere yapılan atıfları, İslami işaretlere ve sembollere müracaatı incelemek uygun olur; bu görev Din Bilimlerine düşmektedir. Apaçıktır ki bu hareketler, temel insani ihtiyaçları, ütopyaları, hayalleri ve bazen de son derece basiretli düşünceleri ifade etmektedir. Bu hareketler, İslam tesaütü ve savunması hakkında yeni söylemler de geliştirmektedir. Bazılarının da bazen mitolojiye çok yakın olduklarını da teslim edelim. Böylece, neredeyse mutlak bir otorite ile donatılmış makamlara güvenmeye eğilimli halklar içindeki hassasiyetler, duygular ve ihtiraslar doruk noktasına ulaşmaktadır.³

2. Gelenek ve Sistem Olarak İslam

“Müslümanların çoğu, İslam’ı dini [bir olgu] kabul ettikleri, daha net olarak bunların İslam’ı oluşturan işaretler ve sembollerde dini anlamlar gördükleri için İslam, dini [bir olgudur]” şeklindeki ifadem, bu anlamların incelenmesi için birkaç hermenötik işaret noktasının belirlenmesini gerekli kılmaktadır. İşte beş tanesi.

Birincisi, din olarak İslam, çok sayıda dini unsurdan (Kuran metinleri, hadisler, ritüel davranışlar, davranış talimatları, inanç ve dindarlık ifadeleri vs.) oluşmaktadır. Bu

³ J. Waardenburg, "L'İslam : une religion" (Leçon inaugurale), *L'İslam : une religion. Suiivi d'un débat : Quels types d'approches requiert le phénomène religieux ?* Red. Jacques Waardenburg ve Pierre Gisel, Genève, Labor et Fides, 1989, s. 17-50. Krş. aynı yazar, "Research, Communication and dialogue", *Recueil d'articles offert à Maurice Borrmans...* (Rome, PISAI, 1996), s. 255-271.

işaretler ve semboller, kültürel ve sosyal gelenekler içinde işlemekte ama aynı zamanda yerel gelenekleri aşan geniş bir “semiotik” sistem oluşturmaktadır. Ondaki [İslam’dan], Müslümanlar arasında özel bir iletişimi mümkün kılan dini referanslı işaretlerin içinde yer aldığı bir şebeke olarak söz edebiliriz.

İkincisi, Müslüman toplumlar, karşılaştıkları zorluklara çeşitli yollardan karşı koyabilirler: Özellikle geçmişte benzer problemler halledilmişse İslam’a atıfla dini sisteminin içinden ya da İslam’a atıfta bulunmaksızın dışarıdan hareketle. Birinci yaklaşım, ileri derecede sembolik çözümler sunmakta, dini ve kültürel değerleri harekete geçirmektedir. İkincisi ise, örneğin toplumun “çetin” alanlarındaki (ekonomi, teknoloji) yeni problemlerle yüz yüze kalınması durumunda, özellikle de bu problemler dışarıdan dayatıldığında ve maddi meydan okumalar olarak görüldüğünde önem kazanmaktadır. Bunları İslami sisteme özgü biçimde ele alma arzusu çoğu zaman İslami bir Devlet ideali taşıyan “fundamentalist” ya da “entegrist” çözümlerle sonuçlanmaktadır. Ancak, bu tür zorluklar için kalıcı bir çözüm, çoğu zaman pragmatik ve hatta laik boyutlarda oluşmaktadır; yirmili ve otuzlu yıllar Türkiye’inde Mustafa Kemal bunun bir örneğidir. Aslında pragmatik olan İslami tercihlerin sunumu gibi uzlaşma formülleri de seçilebilir; ellili ve altmışlı yıllarda Mısır’da Cemal Abdunnasır böyle yapmıştır. Böylece pragmatik yaklaşımlarla sembolik yaklaşımlar arasında ilginç kombinasyonlar görünmektedir.

Üçüncüsü, İslami işaretler ve semboller sistemi, sürekli olarak çok çeşitli yorumların ve kullanımların konusu olmaktadır. 20. yüzyılda ortaya çıkan çok sayıdaki İslami ideolojiler bunun iyi bir örneğidir. Bu yorumların incelen-

mesi, titiz bir çözümleme çalışmasını gerektirmektedir.⁴

Dördüncüsü, İslami sisteme ilişkin yeni yorumlar ya da uygulamaların nedensiz yapılmadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Başka sistemlerde olduğu gibi bunlar, günlük hayatın taleplerine cevap verebilmek için ya da sosyal ve psikolojik nedenlerden dolayı her zaman engeller ve zorlukların baskısı altında gerçekleşmektedir. Bu durum yine de bize, ruhun çöşkularını ve manevi motivasyonları unut-

⁴ Bu kavramsallaştırmaya nasıl ulaşıldığına dair sırasıyla bkz. J. Waardenburg, "Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 14 (1972), s. 315-335; "Research on meaning in religion", *Religion, Culture and Methodology*. Ed. Th.P. van Baaren et H.J.W. Drijvers (Religion and Reason, 8), La Haye & Paris, Mouton, 1973, s. 110-136; "Islam studied as a symbol and signification system", *Humaniora Islamica*, 2 (1974), s. 267-285; *Reflections on the Study of Religion* (Religion and Reason, 15), Paris vs., Mouton, 1978; "Religionswissenschaft new style : some thoughts and afterthoughts", *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 2 (1978), s. 189-220; "The language of religion, and the study of religions as sign systems", *Science of Religion : Studies in Methodology*. Ed. by Lauri Honko (Religion and Reason, 13), Paris vs., Mouton, 1979, s. 441-457; "Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinungen", *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung*. Hrsg. Trutz Rendtorff, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, s. 13-35; "Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht", *Ausgewählte Vorträge, XXI. Deutscher Orientalistentag*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1982, s. 197-211; "Assumptions and presuppositions in Islamic studies", *Rocznik Orientalistyczny*, 43 (1984), s. 161-170; "Über die Religion der Religionswissenschaft", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 26 (1984), s. 238-255; "Islamic attitude to signs", *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Berlin & New York, Walter de Gruyter, Vol. 1, 1987, s. 392-400; "La science des religions aujourd'hui. Motivations et pistes de recherche", *Religiologiques*, 1 (1990), s. 9-36; "Humanities, social sciences and Islamic studies", *Islam and Christian-Muslim Relations*, I (1990), s. 66-88; "The problem of representing religions and religion", in *Religionswissenschaft und Kulturkritik*. Hrsg. Hans G. Kippenberg et Brigitte Luchesi, Marburg, Diagonal Verlag, 1991, s. 31-56; "In search of an open concept of religion", *La religion dans l'histoire : le mot, l'idée, la réalité*. Ed. Michel Despland et Gérard Vallée, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier Univ. Press, 1992, s. 225-240.

turmasın. Bu yorumlar, en tekelci egoizmden mükemmel ütopyaya kadar, gergin bir özerklikten açık bir evrenselliğe kadar uzanabilmektedir.

Beşincisi, gerçeğe ilişkin verilerin herhangi bir çözümlenmesi için anlam ve kavrayışların inşasının, kısaca dünyanın tutarlı olmasının elzem oluşuna işaret edelim. Müslüman toplumlarda böyle bir anlam inşası, büyük ölçüde İslam'a atıfla yapılmaktadır. Böylece hayata anlam vermek, kişilerin ya da grupların özel maksatlarının İslami sistem içerisinden alınan işaret ve sembollerle etkileşiminden geçmektedir.

Özet olarak, işaret ve semboller haznesi olan bu İslami gelenekten hareketle dünyaya ilişkin çeşitli yorumlar ve aynı zamanda kendileri için bu işaretler sisteminin hem bir ifade aracı, hem bir iletişim tarzı, hem bir ümit kaynağı ve eyleme teşvik oluşturduğu Müslümanların farklı söylemleri gelişmektedir. Yönelimi her ne olursa olsun, "dini" diye adlandırılan çevrelerde otantik olarak "İslami" kabul edilen dünya görüşleri geliştirmeye her zaman gayret edilmektedir. İslam'ın şu an yeniden canlanması, İslami sisteme atıfta bulunan söyleme oldukça çok şey borçludur. Geriye, bunun sadece bir söylemden ibaret mi olduğu yoksa gerçekten yeni bir cemaat bilincine varılması, hayat disiplini ve dinin inançla yani, yeni bir görüşle mi karşılaştığımız sorusunu cevaplamak kalmaktadır.

Söylemlerin dışında eylem yer almaktadır. Belirlediğimiz teorik çerçeve içerisinde bazı işaret ve sembollerin tercihi ile bunların belirli bağlamlarda kullanımı arasındaki korelasyonlar gözlemlenmektedir. 20. yüzyıl boyunca genellikle kurtuluş mücadeleleri, ihtilaller, savaşlar, sosyal protestolar ya da otoriter rejimlerin anlaşmazlığı ile sonuçlanan kriz durumları, dini olanla siyasi olanının birbirine ka-

rıştığı yorumlara yol açmaktadır. Aslında İslami sistem aynı anda siyasi ve dini olan okumalara özellikle uygun gibi gözükmektedir.

Bu durumun, bizim yaklaşımımızı doğruladığını görmekteyiz. Siyasi olanla dini olanın böyle bir “karışımı” sadece dinden hareketle açıklanamayacak, hele de İslam gibi bir dine atfedilemeyecek olgusal bir veridir. Daha yakından bakıldığında hiçbir din siyasetten ya da en azından geleneğin veya dini sistemin bazı unsurlarının siyasi kullanımından tamamen bağımsız değildir. Gerçekten de siyasallaşma nedeni olan bizzat dinin kendisinden ziyade bir dinin unsurlarının kullanımınıdır.

Böylece İslam’ın bugünkü dinamieinin iyi anlaşılması için “sübjektif” yönelimler kadar İslam’a atıf yapıldığında mevcut olan sosyal ve siyasi glerin hesaba katılması bize zaruri görünmektedir. Dolayısıyla İslam’ı incelemek, sadece ondaki maneviyatı, hukuki normları ve ahlaki değerleri araştırmaktan ibaret olmayıp, dünyayı anlamlı hle getirmek, hayatlarına bir anlam ve eylemlerine bir temel kazandırmak için grupların ya da kişilerin İslami sistemin özel unsurlarına niçin ve nasıl başvurduklarını anlamayı içermektedir.

Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmesi

Ayşe KESEN KURÇAK *

Fatma Karabıyık BARBAROSOĞLU

Cumhuriyet'in Dindar Kadınları

İstanbul, Profil Yayıncılık, Kasım 2009, 231s. ISBN
978-975-996-229-6

Kitap hakkında

Öncelikle okuyucuya kitap hakkında kısa bilgi vermek yararlı olacaktır: Kitap on altı 'dindar' olarak tanımlanan kadınların hayat hikâyesinden oluşuyor. Kendileriyle görüşme yapılan kadınların hayat hikâyelerine geçmeden önce bir de giriş bölümü yer almaktadır. Giriş bölümünde "ötekileştirme" "estetik zevkin incelenmesi "Cumhuriyet kadını" gibi kavramlara yer verilerek genel bir bakış sergileniyor. "Cumhuriyetin dindar kadınları" 1914-15 yılları arasında dünyaya gelen ve Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyetin ilk yıllarını ve devrimleri yaşayan kimseler. Kitabın kahramanlarının hayat hikâyelerine baktığımızda neredeyse tamamı dindar bir aileden geliyor ilk eğitimlerini anne-babalarından alıyor. Bu hanımların bir kısmı soy itibarıyla tarikatla bağıntılı, tamamına yakını da er ya da geç bir tarikata intisap eden 'örtülü' kadınlardır. Bu hanımların biri hariç diğerleri şehirde dünyaya gelmiş ve şehirde yaşamış, yani 'köylü' değil. İlkokuldan sonra genellikle kız liselerine, bazıları da kız enstitülerine devam etmişlerdir. Bu hanımların tamamı 'ben' değil 'biz' anlayışının hâkim

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

olduğu bir hayat sürmüşler.

Dinin geri kalmışlığın tek sebebi olarak görüldüğü, Kur'an öğrenmenin ve öğretmenin yasak olduğu, camii hutbelerinin polisler tarafından kontrol edilip öyle okunduğu, rejime muhalif olan kimselerin takibe alındığı tekke ve zaviyelerin kapatılıp nasıl bir yapıya büründüğü, insanların namaz kılmalarının gizlediği, inançlarını dile getirmekten çekindikleri bir döneme tanıklık etmesi açısından önemli. Dünya ölçeğinde yükselen değerler olarak akılcılık, pozitivizmin yeni Türkiye Cumhuriyetinde nasıl hissedildiğine dair yansımaları gösteren bir kitap. Her ne kadar yazar karşılaştırma yapmadığını belirtiyorsa da, Cumhuriyet öncesini ve sonrasını karşılaştırma imkânı sunan bir kitap. Bu bakımdan yazarı kutlamak gerekir.

Yöntem Hakkında

Her ne kadar yakın tarih açısından önemli tespitler içermesi nedeniyle bu çalışma önemli ise de, kullanılan yöntem ve teknikler açısından bazı sıkıntıları da taşımaktadır. Bir sosyolog adayı öğretmen olarak bunları gerek yazarın kendisi ve gerekse kamuoyu ile paylaşmak isterim.

Yazar, 01 Kasım 2009 tarihli Star gazetesinden Murat Mentеш ile yaptığı röportajda, "Bu kadınların tarihi yazılmadan Türkiye'nin fotoğrafı çekilemez!", şeklinde oldukça iddialı bir cümle sarfetmiştir. Kuşkusuz bir ülkenin sosyal ve kültürel tarihini veya fotoğrafını oluştururken çeşitli kesimlerin duygu, düşünce ve yaşama biçimlerini göz önüne almak gerekir. Ancak sınırlı sayıda örnekleme ve sosyal bilimsel metodoloji göz ardı edilerek çekilecek fotoğrafın Türk toplumunun sosyal tarihi hakkında yanıltıcı olacağı açıktır.

Söz konusu röportajda Mentеш'in "*Kitabınızda bir roman atmosferi var. Cumhuriyet'in Dindar Kadınları pekala*

bir roman da olabilirmiş. Bu mevzuyu neden edebiyatçı değil de, sosyolog kimliğinizle ele aldınız?” sorusuna yazar,

“Sanırım hayatım boyunca bu soru ile karşılaşacağım. Çünkü Fatma Aliye Uzak Ülke romanını yayınladığınızda çok kıymetli edebiyat profesörleri ‘Böyle kıymetli bir çalışmayı niçin bilimsel bir dil ile ele almadınız da roman yaptınız?’ diye sormuşlardı. Sezgilerimin peşinden gidiyorum. Türkiye’nin bu konuda romana değil bir mikro tarih çalışmasına ihtiyacı olduğunu düşünüyorum. Kadınların öyküsünü yazıyorum, romanını yazıyorum. Ama mikro tarih konusunda bir adım atmak istedim. Dindar kadınların tarihi yazılmadan Türkiye fotoğrafını çekemeyeceğimizi düşünüyorum.” şeklinde cevap vermiştir.

Yazarın Mentşe’ye verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla, Edebiyat alanında lisans öğrenimi görmüş olan yazarın sonradan Sosyoloji sahasında lisansüstü öğrenimi görmüş olması ve halen bir gazete günlük yazılar yazıyor oluşu bir yandan yazarın çok yönlü oluşunu gösterirken, bir yandan da zaman zaman çeşitli kimlikler arasında yaşanan gerilimlere de işaret etmesi mümkündür. Ancak Mentşe’ye verdiği cevapta, bu çalışmasında ‘sosyolog’ veya ‘sosyal bilimci’ kimliğinin ‘edebiyatçı’ ve ‘gazeteci’ kimliğine galebe çaldığı belirtmektedir. Sosyal bilimlerde kişinin kendisi nasıl tanımladığı önemlidir. Şu halde söz konusu çalışma tarihsel, sosyal bilimsel bir özellik taşımaktadır, daha doğrusu din sosyoloji alanına daha yakın durmaktadır. Dolayısıyla çalışma hakkında yapılacak değerlendirmelerin de sosyolojik metodolojiye uygun olması gerekmektedir.

Yazara öncelikle konunun amaç ve öneminin, çalışmanın hipotezinin, evren ve örnekleminin nasıl belirlendiğini sormak gerekmektedir. Nitekim yazar, kendisi ile yapılan bir röportajda Mentşe’in bu yöndeki sorularına muha-

tap olmuştur:

“Bu kadınları neye göre belirlediniz?”

Bu soruya cevap olarak “dindar kadını” tespit ederken kriterinin okuduğu fakülte veya bölümün ilk başörtülü öğrencileri ve ehl-i tarik hanımları kast ettiğini dile getirmiştir. Çalışmasının yedi yıl gibi bir zamanda ortaya çıktığını, aslında iki ayrı çalışma şeklinde düşündüğünü ancak zaman içerisinde çalışmanın hem ehl-i tarik hanımları hem de fakültelerinde ilk başörtülü öğrencileri de içerisine alacak şekilde geliştiğini belirtiyor. Kitap, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyetin ilk yıllarını bir roman kurgusu içerisinde sunmamış olması açısından, yine bir tarih kitabı gibi sunulmamış olması açısından önemli. Sıkılmadan bir solumda okunabilecek kadar hafif ve kolay anlaşılır bir kitap zaman sınırlandırılmasının olması bir döneme tanıklık etmesi açısından yararlı.

Kitabın değerlendirmesini yaparken aslında pek de bir şey dile getiremiyorsunuz. Yazar kitabın niçin roman olarak yazılmadığı sorusuna Türkiye'nin bu konuda romana değil mikro tarih çalışmasına ihtiyacı olduğunu söylüyor. Yazar kendisini edebiyatçı ve sosyolog olarak tanıtıyor. Ancak eser bir sosyoloji çalışmasına da pek benzemiyor. Eserde sosyolojinin yöntem ve teknikleri kullanılmış; mülakat, gözlem, katılımcı gözlem veri toplama aşamasında kullanılmış ne var ki bu veriler bir değerlendirilmeye bir analize tabi tutulmamış eser arka arkaya sıralanan hayat hikâyelerinden oluşmuş. Bir özel televizyon kanalında yayınlanan “Moderatör Gece” adlı programda kitapla ilgili değerlendirmelere makaleler halinde sunacağını dile getirmesi bir değerlendirmenin olmaması kitapla ilgili bir eksiklik.

İlginç olan şu ki, bir kitap alıyorsunuz ancak kitapla ilgili yazarın değerlendirmesini köşe yazılarından, yazarın

makalelerinden röportajlarından takip etmek zorunda kalıyorsunuz. Bu çalışmada dikkati çeken çalışmalardan biri “öz ve kabuk” kavramıdır. Dindar kadınlar Cumhuriyetin ‘öteki’ kadınları mı derken, aslında “kendisi de başörtülü olmayan kadınları dinî açıdan ötekileştirmiş olmuyor mu?” sorusu akla geliyor.

Din sosyolojisi araştırmalarından dindarlığın tipolojileri üzerinde durulurken inanç, ibadet, bilgi, tecrübe boyutları ile ele alınıp değerlendirilmeye tabi tutulur. Yazar, bu çalışmada daha çok dinin ritüel boyutuna dâhil olan namaz ile daha ziyade dinin görünürlüğünü simgelemekle birlikte son yıllarda dindarlığın bir göstergesi mi yoksa siyasal bir simge mi olduğu tartışmalarına maruz kalan başörtüsü konusunu dindarlığın temel göstergesi olarak sunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle kitapta anlatılan hanımlardan bir tanesinin bu konuda kendi nefesine karşı bir mücadele verdiği, nihayet örtünerek dindarlığını taçlandığı ifadeleri dikkate değerdir.

Ülkemizde bir dönem aydın olabilmenin dinden uzaklaşmakla eşdeğer tutulduğu, ancak bu tür katı pozitivist anlayışların bugünün Türkiye’de gözden düştüğü bilinmektedir. Fakat bu görüşe karşı “dine ne kadar yaklaşırsa, o kadar yücelineceği ve ilerleneceği” şeklinde bir yaklaşımın sergileniyor gibi olması da oldukça dikkat çekicidir. Dinin toplumsal hayattan tamamen dışlanması gerektiğini savunan seküler fundamentalizme karşı dini toplumsal hayata egemen kılmaya çalışan dinî fundamentalizm sürekli çatışma halindedir. Bilimsel çalışmaların yeni çatışmalar yaratma yerine çatışmaları anlama ve önleme gibi bir sorumluluğu olduğu da söylenebilir.

Laik kesimin tesettür kuşağını köy kökenli olarak tasvir edişini düzeltmek üzere bu ilk kuşağın şehirli olduğu

vurgusu yapması da oldukça ilginç. “Kapıcı\köylü kadın kimliğinin bir parçası olarak görülen başörtüsüne saygın bir kimlik kazandırmak” Bu düşüncenin altında acaba şu mu anlatılmak isteniyor: Üniversite mezunu şehirli kadın takınca başörtüsü saygınlık kazanıyor, yok eğer köylü bayanlar takıyorsa saygınlığından bir şey mi kaybediyor.

Ülkemizde neden en çok başörtüsü üzerinde yoğunlaştığını, Kur’an’ın dürüst, namuslu hak gözeten, kötülük yapmaktan çekinen, nefesine hâkim olan, üreten, çalışan emirlerine, güzel ahlaka vurgu yapılmayıp da sadece dinin görünürlüğüne, bir anlamda şekilciliğe, yazarın ifadesiyle kabuk meselesine mahkûm edilmesini anlamak zordur. Yazarın deyimiyle kabuğun özü koruduğunu, özden çok kabuğun değer kazanması oldukça manidardır.

Sonuç Yerine

Sosyoloji ve özellikle din sosyolojisi alanında bilimsel araştırmalara konu olan ve olmaya da devam edecek görünen Türk toplumunun modernleşme süreci hakkında derinlemesine gözlem yoluyla toplanmış önemli veriler sunan *Cumhuriyet’in Dindar Kadınları* adlı eseri konuyla ilgilenenler açısından bir kazançtır. Ancak böylesi bir çalışmanın sosyal bilimsel metodolojiye biraz daha dikkat edilerek kaleme alınmış olması beklenirdi. Kitap, bir takım metodolojik eksikliklerine rağmen büyük bir emek ürünü olan bu tür çalışmalara yenilerinin eklenmesi ümidiyle ilgililere tavsiye edilir.