



**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF
THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 1 SAYI / NUMBER: 1
OCAK –HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 2003**

ISSN-1304-4524

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ.
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr.M.Kemal ATİK (Başkan)

Prof.Dr.Hüsnü Ezber BODUR / Prof.Dr.Mehmet ÖZKARCI
Yrd.Doç.Dr.A.Hamit SİNANOĞLU / Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ

Yrd.Doç.Dr. Zekeriya PAK

Sayfa Düzeni:

Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ / Yrd.Doç.Dr. Zekeriya PAK

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

Yazışma adresi: KSÜ İlâhiyat Fakültesi, Aksu / Kahramanmaraş

Tel: 0 344 237 68 87 / 88 **Faks:** 0344 237 68 76

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Basım Yeri: İstanbul 2003

Basıldığı tarih: 2003



“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

Bu sayıdaki hakemler / Referees on this issue

Prof.Dr.Ali Osman Ateş-Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Ali Osman Gündoğan-Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof.Dr.Celal Erbay Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Hakkı Acun Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof.Dr.Haşim Karpuz Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof.Dr.Hayri Kırbaşoğlu-Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Metin Yurdagür-Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Nadim Macit-Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Necip Taylan-Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Recep Kılıç-Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Turan Koç-Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Ünver Günay-Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr.Yunus Vehbi Yavuz -Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	
<i>Prof.Dr. A. Nafi BAYTORUN</i>	9
YAYIN HAYATINA BAŞLARKEN	
<i>Prof.Dr. M. Kemal ATİK</i>	11
MOONCULUK HAREKETİ VE TÜRKİYE’DE BENZER BİR CEMAAT YAPILANMASININ SOSYOLOJİK ANALİZİ	
<i>Prof.Dr. H. Ezber BODUR</i>	13
ELBİSTAN ÜMMET (BABAİYYE – HİMMET) BABA KÜLLİYESİ	
<i>Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI</i>	41
MU’TEZİLE FELSEFESİNDE İNSAN AHLÂK VE SORUMLULUĞU	
<i>Yrd.Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU</i>	65
İNSAN HÜRRİYETİ, İSLÂM VE ÇALIŞMA ÜZERİNE BİR DENEME	
<i>Yrd.Doç.Dr. Mustafa KÖK</i>	85
HADİSLERDE “FITRAT” KAVRAMI VE “İSLAM FITRATI” SÖYLEMİNİN TENKİDİ	
<i>Yrd.Doç.Dr. A.Kadir EVGİN</i>	93
AMERİKAN FELSEFESİNİN ÖZELLİKLERİ	
<i>Yrd. Doç. Dr. Celal Türer</i>	111
PROF. DR. ETHEM RUHİ FIĞLALI HOCA İLE	
<i>Yrd. Doç Dr. Ali Abbas ÇINAR</i>	119
KUR’AN NEDİR?	
<i>Yazan: Toby Lester, Yayınlayan: Adam Niklewicz</i>	
<i>Çeviren ve Yayınlayan: M.Kemal ATİK</i>	149
BOŞANMADAN SONRA ÇOCUĞUN VELAYETİ	
<i>Arş.Gör. Sultan AKSAKAL</i>	167

SUNUŞ

Üniversitelerin temel görevi, toplumun geleceğinin yeniden inşası sürecine, eğitim, öğretim ve bilgi üretimi ile katılmak ve bu fonksiyonu ile tüm toplumsal aktivitelerin öncüsü ve yönlendiricisi olmaktır. Ürettiği bilgiyi paylaşmayan, toplumun sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik, teknolojik gelişiminin ve bu gelişime bağlı değişiminin gerisinde kalan bir üniversite düşünülemez. Ülkemizin en genç üniversitelerinden biri olan Üniversitemiz de, tüm akademik birimleri ile, bu bilinç ve sorumlulukla hareket ederek, kısa sürede, çağdaş bir Cumhuriyet Üniversitesi konumuna kavuşmuştur.

Toplumla öncülük etmenin en pratik yollarından biri de, üretilen bilginin yayım faaliyetleriyle paylaşma sunulmasıdır. Toplumumuzun güçlü ve sağlıklı bir temel üzerinde gelişimini sürdürmesi ve medeni dünyanın içinde onurlu bir şekilde yer alması, kuşkusuz, sahip olduğu kültürel dinamiklerini özüne uygun ve bilimin ışığında muhafaza etmesi ve gelecek nesillere aktarmasıyla mümkündür. Bunun için, kültürümüzün önemli değerlerinden olan dinimizin, geleneksel ve çağdaş her türlü hurafelerden uzak tutulması, temel referanslarına, bilime ve akla uygun bir çerçevede sunulması büyük önem arz etmektedir. Bu görev de İlahiyat Fakültelerine düşmektedir.

Cumhuriyetimizin kurucusu Atatürk'ün ilke ve devrimleriyle kazandığımız özgür düşünce ve bilimsel tartışma ortamı, her alanda olduğu gibi, dinî konularda da yeniden aydınlanmanın önünü açmıştır. İlahiyat Fakültemiz de, kurulduğu 1996 yılından bu yana, Atatürk ilke ve devrimlerine bağlı, milletimizin mutluluk ve refahı için kendisine düşen her türlü görevi yerine getirme azmini taşıyan, toplumumuzun dinî aydınlanma ihtiyacını gidermede “en hakiki mürşit” olan ilmin ışığında yürüyen gençler yetiştirme ve bu amaca yönelik bilimsel araştırma ve yayın yapma faaliyetini yürütmektedir. Elinizdeki bu dergi de, bu faaliyetin ve bu çabanın bir ürünü olarak yayın hayatına başlamıştır.

Üniversitemizin en genç fakültelerinden biri olan İlahiyat Fakültemizin dekanı sayın Prof.Dr. M. Kemal ATİK başta olmak üzere, K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yayınına emeği geçenlere teşekkür ediyor, başarılarının devamını diliyorum.

Prof.Dr. A. Nafi BAYTORUN

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Rektörü

YAYIN HAYATINA BAŞLARKEN

Fakültelerin temel görevlerinden biri de bilimsel bilgiyi üretmektir. Üretilen bilginin yazılı metin olarak hem bilim dünyasına hem de topluma sunma yeri öncelikle fakülte dergileridir. Akademik çalışmalarında bilim adamlarının, bilimsel verilerini kalıcı hale getirmek için destek alacakları ilk yer de yine fakülte dergileridir. Bilimsel bilginin/ilmi çalışmaların değer ifade eden yönü de kuşkusuz kalıcı olmasıdır. İlâhiyat bilim adamlarının da bu temel görevin bilinci içinde olduklarını biliyorum.

Ayrıca, müslümanların geleceğe yönelik bir atılıma katılmalarında, İslâm'ın zihni mirasını akli kriterlerle yeniden ele almada, tarihî seyri içerisinde din namına söylenen ve çoğu yazılı gelen, kutsallaştırılan haberlerin/rivayetlerin/nakillerin soruşturulması da ilâhiyat bilim adamlarının öncelikli görevleri arasındadır. Bu bağlamda geride bıraktığımız yirminci yüzyılın belki en önemli ilmî gelişmesi bizce, gerçeği açığa çıkarma gayretine devam konusundaki cesareti ve kudreti Türk İslâm bilimcilerinin/ilâhiyatçılarının göstermiş olmalarıdır. Hiç kuşkusuz İlahiyat Fakültelerinin ilmî sermayeleri geleneksel verilerle sınırlandırılmaz. Çünkü insanların yaratıcılık ve üretkenlik melekeleri vardır. Bu melekeler ile insan İlahi enerjiden pay alır. Onun için de insan düşüncesi sınırlandırılmaz. Aksi halde dinler kuralcı, şekilci ve donmuş anlamlara maruz kalır. Dinler ve toplumlar için en büyük tehlike de budur.

Böyle bir anlayış yani düşüncenin sınırlandırılması olayı; bilimi, geçmişin örneklerinde ve rivayetlerinde aramaya, akıl rehberliği ve rasyonel usûlleri göz ardı etmeye neden olur. Bugün İslâm dünyasının içtimaî yapısı hiç de iç açıcı değildir. Asırlardır pek çok fırkalara, mezheplere, tarikatlere bölünmüş ve hala bölünmeye devam eden bir İslâm toplumuyla karşı karşıyayız. İslâm'ın anlaşılmasında ve müslümanların hakikate ulaşmasında önüne dikilen engellerin fırka, mezhep ve tarikat taassubundan meydana geldiğini, bunun nedeninin de fikir donukluğundan kaynaklandığını görmemezlikten gelemeyiz. Dar görüşlü ve savunulması mümkün olmayan tefsiri terminolojiye dayanarak İslâm toplumunu yüceltmek mümkün değildir. İşte bunun için kültürümüzde doğru anlaşılabilir İslâmiyet ile geleneksel ve mevzu hadisler üzerine bina edilmiş olan İslami birbirinden ayırmak, İslâm bilimcilerinin en temel görevlerinden biri olduğunu düşünüyorum.

Berger'in şu sözlerini burada zikretmek yararlı olacaktır diye düşünüyö-

rum:

“Din başka ne olursa olsun, evreni anlamlı olacak şekilde tanımlama çabası ve arayışıdır. Bu arayış ve çabanın insan deneyiminde ve bu deneyimi somut hale getiren yapılarda kaybolup gitmesi mümkün değildir”.

Fakülte Dergimizin birinci sayısını yayınlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu duygularla dergimize destek veren bilim adamlarına, bilimsel çalışmalarını sunan akademisyenlere şükranlarımı sunuyorum.

Bu vesileyle Fakültemizin gelişmesinde, bilimsel çalışmalarımızın özgür bir ortam içinde sürdürülmesinde ve neşrinde her türlü desteği veren Rektörümüz sayın Prof.Dr. A.Nafi BAYTORUN’ a teşekkür ediyorum ve saygılarımı sunuyorum.

Prof.Dr. M. Kemal ATİK

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

İlâhiyat Fakültesi Dekanı

MOONCULUK HAREKETİ VE TÜRKİYE'DE BENZER BİR CEMAAT YAPILANMASININ SOSYOLOJİK ANALİZİ

*Prof.Dr. H. Ezber BODUR**

ÖZET

Sun Myung Moon tarafından Güney Kore'de kurulan ve Mooncular olarak bilinen Dünya Hıristiyanlığının Birleşmesi İçin Kutsal Manevi Birlik Kilisesi, nativistik bir hareket olarak doğmuş ve küreselleşmeden yararlanarak dünya ölçeğinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Çeşitli alanlardaki faaliyetleriyle belli bir popülerite elde etmeye Moonculuk Hareketi, Evanjelik Protestanlığın çoğulculuk, pazar ekonomisi ve demokrasi yanlısı söylemleriyle birçok ülkede faaliyetlerini sürdürerek mesihçi karakteriyle tüm dünyada Tanrı Krallığını tesis etmeyi amaçlayan bir harekettir. 1990'lı yıllarda kamuoyunun dikkatini çeken Fetullah Gülen Cemaatinin faaliyetleriyle Moonculuk Hareketinin faaliyetleri arasındaki bazı paralellikler ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Moonculuk, yeni dini hareketler, kült, cemaatçilik, Fetullah Gülen Cemaati.

ABSTRACT

The Unification Church (Holy Spirit Association for The Unification of World Christianity) which is known as The Moonies was founded in South Korea by Sun Myung Moon has been emerged as a nativistic movement but later turned to be a global phenomenon with their international activities in addition to the missionary establishments.

The Unification Movement which wanted to gain a fame and popularity with its activities in the different areas, is a movement with the aim of establishing God's Kingdom on the earth and its messianic character by accepting the discourse of Evangelic Protestantism like pluralism, market economy and democracy to gain legitimacy and acceptance at the same time endorsing of traditional American values. On the other hand The Fetullah Gülen Community which gained public attention in 1990s and at the same time it has some similarities in the realm of cultural, commercial and educational activities with Unification Church will be examined by comparison with the Moonies.

Key Words: Moonies, new religious movements, cult, communalism, Fetullah Gülen Movement.

GİRİŞ

Yeni dini hareketler kavramının¹ sosyoloji literatürüne girişi, konuyla ilgili araştırmaların geride bıraktığımız asrın son yirmili yıllarında artış gösterdiği döneme denk düşmektedir. Bu tür dini oluşumlarla ilgili bilimsel çalışmalar, bunların kitle iletişim vasıtaları tarafından sık sık gündeme getirilişi

*KSÜ İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, hebodur@ksu.edu.tr

¹ Yeni dini hareketlerin sosyolojisi hakkında geniş bilgi için bkz.: Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 439-463.

14 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

ve popüler karakterdeki değerlendirmeleri, kişiliği, aileyi ve kamu sağlığını tehdit edici yüzlerinin ortaya konulması, kamuoyundaki yansımaları ve bu hareketlerin her türlü araçtan yararlanarak kamusal görünürlüklerini artırma çabaları, dolayısıyla meşruluk elde etme yönündeki çeşitli etkinlikleri ve ulusal kimliğe tehdit oluşturmaları sebebiyle önemli ölçüde artmıştır. Şüphesiz bu yöndeki faaliyetler, din sosyolojisinin önemli bir alt disiplini haline gelmeye başlayan Yeni Dini Hareketler Sosyolojisinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. O halde bunları, “yeni” veya “dini” olup olmadıkları yönündeki tartışmaları bir yana bırakarak, başta ABD olmak üzere batılı sanayileşmiş toplumlarda yirminci yüzyılın ortalarında görülmeye başlayan yeni dini oluşumlar olarak değerlendirmek mümkündür.

Yeni dini hareketler sosyolojisi üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Barker, Batı sosyoloji literatüründe belli bir nosyonu ifade etmek üzere geliştirilen bu kavramın, bir çoğunun mevcut yapılarını 1950’lerde kazandığı değişik dini organizasyonları kapsamak üzere kullanıldığından söz etmektedir.² Hele 1960’lı yıllardan itibaren sayıları giderek artan ve özellikle Güney Doğu Asya’dan ABD’ye ithal edilen “kült” ya da yeni dini hareketler şeklinde isimlendirilen bu oluşumların, organizasyon ve liderlik yapıları, taraftar toplama stratejileri, dini kontrol mekanizmaları gibi yönlerinin çeşitli sosyolojik araştırmalara konu edilmesi, dikkatlerin bu oluşumlar üzerine çekilmesine neden olmuştur. Öte yandan son yıllarda birçok Batı üniversitesinde, tamamen bu oluşumları konu edinen akademik toplantılarda, üye sayısı itibariyle oldukça küçük, ancak sayısı hayli kabarık olan bu tür dini veya mistik gruplar değişik boyutlarıyla ele alınmaktadır.

Hristiyanlık veya başka dini geleneklerden doğan ancak kendine özgü bir dinsel doktrine sahip olan kült hareketlerinin gelişmesinde, başta ABD olmak üzere modern toplumlarda 1960’lı yıllarda bilhassa gençlik arasında yaygın siyasal-kültürel protesto hareketlerine dinsel biçim ve içerik kazandırılarak bunların yeniden üretildiğine şahit olunmaktadır. Nitekim Bryan Wilson, yeni dini oluşumların bazı özelliklerini; Güney ve Doğu Asya ülkelerinden ABD ve Avrupa’ya girmiş olmaları, geleneksel Hristiyanlıktan belirgin biçimde farklı olmaları, kendilerine özgü yeni yaşam biçimleri, karizmatik liderleri, iyi eğitilmiş orta tabakalara mensup genç taraftar kitlelerine sahip olmaları, uluslararası aktivite ve gelişmeler içerisinde yer almaları ve kökenleri farklı dini geleneklere uzansa ya da XX. yy.daki gelişmelere dayansa da geride bıraktığımız yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış olmaları şeklinde

² E. Barker, *New Religious Movements*, HMSO Publications, London, 1991, s. 9; Ayrıca bkz. R. Bellah, “*New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity*”, **The New Religious Consciousness**, Der.: C. Glock-R. Bellah, University of California Press, London, 1976, s. 333-352.

özetlemektedir.³

O halde, sahip oldukları taraftarları hakkında kesin bilgi olmamakla beraber sayılarının İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da önemli ölçüde artmaya başladığı yeni dini hareketler, marjinal dini fenomenler olarak görülebilir. Ancak içinde bulunduğumuz asrın ilk onlu yıllarında toplumdaki marjinal konumlarına rağmen varlıklarını bilhassa gençlik arasında şu veya bu şekilde sürdürüp bazı trajik olaylara neden olmalarıyla toplumların dini hayatlarında bir takım olumsuzluklara sebebiyet verecekleri de anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bilhassa iletişim ve ulaşım alanında teknolojik devrimlerin dünyamızı mekan ve zaman itibarıyla iyice sıkıştırdığı göz önünde bulundurulursa, inançların, zevklerin ve yaşama stiline bu gelişmelerden etkilenecek biçimlendiğini ve dolayısıyla anti-kült tedbirlere başvurmanın önemini burada vurgulamak gerekir.

Çalışmamızda, Yeni Dini Hareketler kapsamında ele alınan, ABD'de bilhassa 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren medyada belli bir popülerite kazanan ve çok tartışılan bu oluşumlardan biri olarak Moonculuk hareketi ile 1980'li yıllarda eğitim alanındaki faaliyetleriyle yurt içinde belli bir etkinlik kazanmaya başlayan ve 1990'lı yıllarda faaliyetlerinin uluslar arası bir genişliğe ulaştırarak dikkatleri üzerine toplayan F. Gülen cemaati arasındaki benzerlikler üzerinde durulacaktır.

Yeni Dini Hareketlerin Doğuşu

Sanayileşmiş batılı toplumlar yanında İkinci Dünya Savaşı sonrası hemen bütün dünyada görülen bu hareketlerin, hızlı toplumsal ve kültürel değişimlere paralel olarak gelişme trendine girdiği bilinmektedir. Yeni dini grupların formasyonu, hem bu gruplara girenlerin böyle bir ihtiyacı niçin hissettiklerine, hem de yaşanan daha geniş sosyal değişimlere göre açıklanabilir. Aslında bu nedenlerin, dünya ölçeğinde yaşanan toplumsal dönüşüm tecrübesinin yol açtığı değişimlerin bu tür hareketlere katılacakların sayısı üzerinde etkili olabileceğini göz önünde bulundurarak birbirleriyle çok yakın ilişki içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Bu bakımdan olaya farklı psikolojik perspektiflerden bakmak, bu grupların ortaya çıkışlarını açıklamada bir bakış açısı sağlayabilecektir.

Bireylerin sosyal davranışlarını düzenleyen kuralların toplumsal değişimin bir sonucu olarak bireylerin zihinlerinde belirsizleşmeye başlaması, geleneksel norm ve değerleri altüst etmeye başlamıştır. Ahlaki belirsizlik, kültürel karmaşa, yapısal farklılaşmanın yarattığı girift sosyo-ekonomik sistemin kırılan bir karaktere bürünmemesi için yeni modern entegratif (bütünleştirici)

³ Geniş bilgi için bkz.: B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

16 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

mekanizmaların oluşturulamaması, egoizm ve bireyselciliğin yaygınlaşması, yalnızlık duygusu, dünyanın aşırı materyalist ve gayr-i şahsi olarak algılanışı gibi nedenlerin bu tür dini grupların doğup gelişmeleri için uygun şartları hazırladığını söyleyebiliriz.

O halde bu şekildeki dini grupların doğuşunda marjinalliğin, görelî mahrumiyetin ve sosyal değişimin hayli etkin olduğu söylenebilir.⁴ Toplumda marjinal olan gruplar içerisinde dini grupların doğmasının muhtemel olduğunu ifade eden Weber'in açıklamasına göre, ana sosyal yaşam çizgisinin dışında kalan gruplara mensup olanlar, layık oldukları ekonomik ödüllere ya da prestije sahip olamadıkları hissine kapılırlar. Dolayısıyla karşılaşılan problemlerin çözüm yollarından biri, bireyin, içinde bulunduğu durumunun dini yönden açıklanması ve haklılandırılması temeline dayanan dini bir gruba meyletmesi biçiminde olmaktadır. Böylece dini grup, mensuplarının imtiyazsız konumlarına bir açıklama getirecek ve onlara hem öbür dünyada hem de bu dünyada yakın gelecekte bir şeref duygusu kazandırma vaadinde bulunacaktır. Bütün bunların yanında toplumda grupların marjinalleşmesine yol açacak çok çeşitli durumların olabileceğini de ifade etmek gerekir.

Yeni dini hareketlerin doğuşu ile ilgili olarak getirilen bir diğer açıklama biçimi de *görelî yoksunluk (mahrumiyet)* yaklaşımıdır. Bu teoriye göre bazı bireyler, nispeten eğitilmiş ve orta sınıfa mensup varlıklı ailelerden gelmelerine rağmen, subjektif olarak algıladıkları bir yoksunluk duygusu içine girebilirler. Bunlar, kendilerini aşırı derecede materyalist ve gayr-i şahsi (formel) ilişkilerin egemen olduğu bir dünyada yalnız görerek, ruhsal yönden yoksun oldukları hissine kapılırlar. Kendilerini böyle bir görelî yoksunluk içinde hissedenler muhtemelen çareyi, aralarında rahat edebilecekleri sıcak ve samimi (informel) ilişkileri sağladığına inandıkları bir dini gruba girmede görebilirler.⁵

Dini grupların sayısında gözlenen bu ani artışı açıklayan bir çok araştırmacı, farklı ancak birbirine yaklaşan formüllendirmeleri çerçevesinde bunların, özet olarak toplumsal değerlerde, yapıda ve dinin karakteri ve rolündeki değişimlerden doğduğunu belirtmektedir. Sözgelimi alışılmamış yoğunlukta ahlaki tezat içinde olanlar ve moral belirsizlik tecrübesi yaşayanlar, bunalımlı ortama alternatif çözüm sunacağına inandıkları bir dizi ideallerle ortaya çıkarlar.

Sosyologların bir kısmı, bilhassa gençlerin rağbet ettiği bu tür grupların doğuşunda daha çok bazı sosyal değişimlerle ilişkili olarak, bir gençlik kültüründen de söz etmektedirler. Mesela Wallis,⁶ eğitimde geçirilen zamanın

⁴ M. Haralambos, ve M. Holborn, *Sociology Themes and Perspectives*, Collins Educational London, 1997, s. 472-74.

⁵ Z. Müller, "The Future of Capitalism", *Dialogue*, C. 85, S. 3, 1989, s. 6.

⁶ Geniş bilgi için bkz.: R. Wallis, *The Elementary Forms at the New Religious Life*, Routledge ve Kegan Paul, London, 1984.

uzamasına paralel olarak, önemli ölçüde özgürlük tecrübesi geçiren, aile ve iş sorumluluklarından uzak ve biraz daha idealist gençlerin sayısında bir artış olduğundan söz etmektedir. Ayrıca teknolojik gelişmeyle beraber yoksulluğun ve ekonomik dar boğazların yok olacağı şeklinde iyimser beklenti içinde olanların hayal kırıklığına uğramaları ve yine aynı dönemde toplumda geçerli norm ve değerlere alternatif bir dizi ideallerle donatılmış radikal siyasal protesto hareketlerinin artması, bu tür dini grupların sayısını çoğaltan gelişmeler arasında sayılabilir. Ancak bu gruplar içinde yer alan gençlerin eğitimlerini tamamlayıp hayata atıldıklarında karşılaştıkları reel durum karşısında çelişki yaşadıklarını da belirtmek gerekir. Belki de bu tür grupların en fazla 10-15 yıl gibi kısa ömürlü olmaları veya taraftar kaybına uğrayarak marjinalleşmelerinin nedenlerinden biri de budur.

Görüldüğü gibi bunalımlar, eğitim seviyesinin yükselmesi, eğitimde geçirilen zamanın uzaması ve yeni ideallerin doğması değişik dünya görüşlerine ve yaşam tarzlarına olan ilgiyi artırmaktadır. Şüphesiz bu tür grupların doğuşunun, basit bir şekilde mesela karşıt kültürün mayalamasının bir sonucu olarak değerlendirilmesi bu grupların oldukça karmaşık yapılarının göz ardı edilmesine sebep olabilir.

Yeni dini hareketlerin doğmasında moral belirsizliğin rolü ile ilgili tartışmaları tamamlamak üzere modern dünyanın sosyal yapılarında gözlenen değişikliğin de önemli olduğunu belirtmekte yarar vardır.⁷ Hızlı sosyal değişimle ilişkili olarak bireyle toplum arasında aracı rolünü üstlenen tampon mekanizmaların giderek önemini kaybetmeye başlaması karşısında aile yerine geçebilecek alternatif arayışlarının yükseldiği gözlenmektedir. Modernite hakkında araştırma yapan meşhur sosyologlardan Talcott Parsons ve Peter Berger, bu tür grupların doğmasında rol oynadığına inandıkları faktörleri izah eden açıklamalarını, toplum yapısında meydana gelen değişmelerle ilişkilendirerek, çocukluk yıllarında ilk sosyalleşmenin geçtiği aile hayatı ile sonraki yıllarda mesleki kurumlarda geçirilen yaşantılar sonucu aradaki açıklığın giderek büyümesi üzerine temellendirmişlerdir.

Sosyal değişim konusu ve yeni dini hareketlerin doğuşuyla ilişkili olarak sosyoloji literatüründe çok sık vurgulanan bir diğer konu da sekülerleşmedir.

Toplumsal sistemlerin giderek daha çok rasyonelleşmesi ve seküler karakteri, toplumdaki geleneksel dinlerin gücünü dolaylı veya dolaysız olarak azaltmaktadır. Sosyal sistemin rasyonelleşmesinin en açık tezahürlerinden biri, sosyal farklılaşma çerçevesinde sosyal ilişkilerin istikrarlı bir yapı manzarası içerisinde kalıplaşmasıdır.

⁷ L. Dowson, "The Cultural Significance of Religious Movements and Globalisation" Paper Presented to the International Society for the **Sociology of Religion Conference**, Taouluse, France, July 10, 1997, s. 10-12.

18 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

Din kurumu, sanayi öncesi dönemde, neredeyse sosyal hayatın tüm yönlerini düzenlemekteydi. Ancak daha sonra, toplumların çok fonksiyonlu rol yapısından daha uzmanlaşmış yapılara doğru evrilmesinin yol açtığı yapısal farklılaşma sonucu, gündelik hayatın büyük bir bölümü dini otoriteden ayrılarak diğer kurumlara devredilmeye başladı. Elbette bu süreç, dini kurumların sosyal ilişkilerdeki oldukça belirgin güçlerini zayıflatmış, uzun zamandır dinin gösterdiği bir çok açık ve gizli fonksiyonun kaybolmasına neden olmuştur.

Din, yaşama anlam yükleme gibi asli fonksiyonları yanında, sanayi öncesi dönemde sosyal kontrol faktörü, dünya hakkındaki bilginin kaynağı, kişisel ve grupsal kimliğin temeli, duyguların düzenlenmesi ve ifadesi için ana birleştirici bir unsur olmuştur.⁸ Günümüz sanayi toplumlarında, bu fonksiyonları ulusal hükümetler, rasyonel hukuk sistemleri, bilim, formel eğitim kurumları vs. yerine getirmektedir. Bu tür gelişmeler Tönnies, Durkheim, Weber ve bir çok sosyologun görüşleri doğrultusunda, topluluktan toplumsal sisteme geçişle özetlenen genel sosyal değişimi göstermektedir. Böylece tüm yaşamda dinin etkinliği azalırken, lokallığın yerini ulusallık ve şahsiliğin (informel ilişkilerin) yerini gayr-ı şahsilik (formel ilişkiler) almaktadır. En genel anlamı içerisinde dinin toplumsal hayattaki öneminin azalması⁹ demek olan sekülerizasyon sürecinin bir sonucu olarak meydana gelen gelişmeler, tüm toplumları etkilemiştir.

Modernleşme ve bunun çok önemli parçasını oluşturan sekülerleşme sürecinin toplumlarda önemli değişimleri beraberinde getirdiğini biraz evvel ifade etmiştik. Böyle bir gelişme içerisinde gözlenen yeni dini oluşumlar, kendilerini hangi geleneğe bağlarsa bağlasınlar, gerçekte bu geleneğin yeniden canlandırılması teşebbüsü olarak kabul edilmezler. Ancak bunlar kendilerini, ya yeni şartlara uyarlayarak ya da kapalı cemaatler halinde dış dünyadan tecrit ederek iki nokta arasındaki bir yerde bulunurlar. Bir kere din ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşim süreci, değişik toplumlarda ve dönemlerde yeni biçimlere ve adaptasyonlara yol açmaktadır. Temel makro sosyolojik teorilerce din, toplumsal değişimin önünde önemli bir engel olarak görülse ve değişimden etkilenmeyerek statik bir yapı arz etse de, genel olarak toplumsal gelişmeden etkilenmektedir. Yani her din ve inanç sistemi yeni şartlarda ve ortamlarda yeni açıklamalar ve yorumlarla yüz yüze gelebilmektedir.¹⁰

⁸ K. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth Publishing Company, California, 1990, s. 51-58.

⁹ R. Johnstone, *Religion in Society*, New Jersey, 1983, s. 269-73.

¹⁰ Ü. Günay, "İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler", *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri Sempozyumu*, KSÜ Yayınları, Kahramanmaraş, 1998, s. 61-63.

Yeni dini hareket ve akımların hızla artması, bazı araştırmacılar tarafından geleneksel dinin parçalanması dolayısıyla dinin toplumsal etkilerinin giderek zayıflaması biçiminde yorumlanmıştır. Şüphesiz bu tür grupların sayısındaki artış Stark ve Bainbridge gibi bazı sosyologlar tarafından sekülerizasyon teorisinin açıklamalarına karşı bir gelişme olarak da değerlendirilmiştir.¹¹ Bunlara göre mevcut gelişmeler, ileri derecede sanayileşmiş toplumlarda dinin gücünün devam ettiğinin kanıtı olarak görülmüştür. Öte yandan Talcott Parsons gibi sosyologlar da, ABD'de geleneksel dinlerin zayıf olduğu yerlerde yeni dini hareketlerin doğuşundan söz etmektedirler.

Bazı sosyal bilimciler de yeni dini hareketlerin sayısında gözlenen artışın sekülerleşmenin bir delili olduğunu belirtmektedirler. Sözgelimi Berger'e göre seküler bir toplumda tabiat üstüne inanç, her hangi bir dini form altında varlığını sürdürebilmektedir.¹² Böylece bazı bireyler, güçlü bir dini inanç ve bağlılığı sürdürebilmek bakımından, içinde buldukları toplumun sekülerize edici etkilerine karşı koyma amacıyla aynı dini kanaatleri paylaşanların desteğini elde etme yollarını araştırmaktadırlar.

Bryan Wilson da benzer bir görüşü benimseyerek, dini grupları sekülerizasyon tecrübesi yaşayan toplumların bir özelliği olarak değerlendirir¹³ ve dini değerlerin sosyal önemini kaybetmeye başlamasıyla bu gelişmelere tepki olarak dini grupların sayısında bir artışın gözlenebileceğinden söz eder. Öte yandan Wilson, bu tür grupların sayısında belli dönemlerde gözlenen artışa bakarak, bunların toplumun moral entegrasyonunda önemli katkıları olabileceği yolundaki iddialara da itibar etmeyerek bu hareketlere mensup olanların kendi kapalı, küçük dünyalarında yaşadıklarını belirtmiş ve bunların topluma her hangi bir katkılarının olamayacağı sonucuna varmıştır. Böylece, bu tür hareketlerin sekülerizasyon sürecine engel olamayacağını, dolayısıyla bunların seküler toplum karşısında geçici karşı koyuşlardan başka bir şey olmadığını vurgulamak istemektedir.

Daha önce görüşlerinden alıntılar yaptığımız Roy Wallis de Wilson'inkine benzer görüşler ileri sürmektedir. Nitekim toplumun değişik katmanları arasında sadece çok küçük bir bölümünü bünyelerinde barındırabilen bu grupların çoğunluk açısından derin bir kayıtsızlık olduğunu belirten Wallis, bu tür hareketlerin giderek taraftar kaybına uğradıklarından söz etmektedir.¹⁴

Barker, modern dünyanın şartları karşısında dinlerin, kendilerini yeni şartlara uyarlayarak ve sosyo-dini yapılarının arkasına sığınarak mümkün olduğu kadar eski hedefleri sürdürmeye devam ettiklerinden bahsetmektedir. Mesela Moonculuk hareketi, bir yandan cemaatçi yaşama stili ve maddi aske-

¹¹ Haralambos, *Sociology*, s. 487.

¹² Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, s. 304.

¹³ Dowson, *The Cultural Significance of Religious Movement and Globalisation*, s15-16.

¹⁴ Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, s. 95-98.

20 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

tizmle ilgili egemen ethosu içerisinde anti-modern bir yapı ortaya koyarken, diğer yandan da modern teknolojiyi benimseyen global vizyonuyla ve hırslarıyla da modern olarak değerlendirilmektedir.¹⁵ Yani temel doktrinleri ve organizasyonel yapıları içinde grup, değişen derecelerde pre-modern ve modern öğeleri bünyesinde birleştirmektedir.

Dinin, bir inanç, dindarlık ya da iç tecrübe meselesi olarak görülmesi durumunda seküler hukuk ve kurumlarla çatışmaya girmesi mümkün değildir. Fakat o kendisine özgü dünya görüşüyle ve üyelerinin birbirine sıkı sıkıya bağlanıp grup formunda yapılaşmasıyla, “öteki” olarak nitelenenle de açık veya gizli bir çatışmaya girmiş olmaktadır. Her şeyden evvel dini, cemaatvari gruplaşmaların üretilmesinden sorumlu görmemeliyiz. Çünkü dinin özü iyi anlaşılır ve yorumlanırsa, onun sekülerizme düşman olması düşünülemez. Nitekim Arnold Toynbee'nin gözlemlerine göre din, tabiatı icabı rekabetçi olmaktan çok tamamlayıcı ve bütünlüştürücü bir fonksiyon icra etmektedir.¹⁶

Unification Hareketinin Doğuşu ve Gelişimi

Daha evvel belirttiğimiz gibi 1960'lı yılların sonuna doğru başta ABD olmak üzere birçok sanayileşmiş ülkede, bilhassa gençlik çevrelerinde ve eğitim seviyeleri yükselmeye başlayan orta tabakaya mensup insanlar arasında yayılma eğilimi gösteren dini bir yönelişin tezahürlerinin bir bölümü din sosyologları tarafından yeni dini hareketler olarak isimlendirmişlerdir.

Yeni dini hareketler içerisinde, ABD'nin Protestan geleneğinde kökleşmiş evanjelik karizmatik kült hareketleri ile Uzak Doğu dini geleneklerinden mülhem grupların girdiğini söyleyebiliriz. Karizmatik ve kült hareketleri şeklinde iki genel tipinden söz edebileceğimiz bu yeni dini formlardan biri olan Moonculuk hareketi de 1950'lerde Güney Kore'de doğmuş, daha sonra faaliyetlerini ABD'de yoğunlaştırmıştır. Kurucusunun ismine izafeten Moonculuk denen Unification Church Hareketi (Birleştirme Kilisesi), görüşlerini İncil'e dayandırsa ve Hıristiyanlığın sembolizmini kullansa da Taoizm, Konfüçyanizm, Spiritüalizm, ve Budizm gibi dini geleneklerden ve başka doktrinlerden bazı değer ve motifleri de bünyesinde barındırmaktadır.¹⁷

Sun Myung Moon (*hakikati açığa çıkaran ya da parlayan güneş ve ay*), 6 Ocak 1920 yılında o zaman Japonya'nın yönetiminde olan bugünkü Kuzey Kore sınırları içinde kalan küçük bir kasabada doğmuştur. İlk çocukluk yıllarını, 1930 yılında Kore Birleşik Presbiteryan Kilisesi'nin Karizmatik ya da Pentecostal kanadını benimseyen ailesi ile birlikte Hıristiyan-muhafazakar bir

¹⁵ Dowson, *The Cultural Significance of Religious Movement and Globalisation*, s. 7-8.

¹⁶ A. Samiuddin, “Contemporary Challenges to Religious Pluralism and Communal Harmony”, *The BULLETIN*, C. 17, S. 1, 1998, s. 26.

¹⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 447.

çevrede geçirmiştir. Aslında Moon'un ailesinin Japonlar'ın Şinto dinini benimsetme uğraşısına tepki olarak Presbiteryan Kilisesini benimsediğini ve bu gelişmelerin de Moon'un kişiliği üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. O halde Moon'un bu ilk çocukluk yılları, bir yandan Şinto dinini benimseyerek Japonlara hoş görünenlerin bir yandan da başka dini gruplara mensup olanların, sözgelimi kendilerine vahiy verildiğini iddia eden "spiritüalist" grupların bazı Hıristiyan kiliseleriyle çatışmaya girmelerinin sebep olduğu dini karmaşanın yaşandığı bir dönemde geçmiştir.¹⁸

Moon, hareketin kutsal kitabı niteliğindeki Divine Principle (Tanrısal İlke) adlı kitabında 1936 yılında Hz. İsa'nın kendisine görüldüğünü ve yeryüzünde "Tanrı Krallığı"ni tamamlayamamasından dolayı öldürüldüğünü, bu yüzden de yarım kalan bu misyonun yerine getirilmesi görevinin kendisine yüklendiğini iddia etmiştir. Yine, Japonya'ya elektrik mühendisliği eğitimini sürdürebilmek için gittiğinde bir çok kez Hz. İsa ve Buda gibi dini liderlerle "vizyon" halinde karşılaşmış onların fikirlerinden yararlandığını da söylemiştir. Ayrıca Moon'un Japonya'daki üniversite yıllarını, Kore'nin bağımsızlığı için yer altı faaliyetlerinde bulunan çeşitli hareketlerde ve dini oluşumların içinde geçirmesi ve bu arada Japonya'daki dini atmosferin etkisi altında kalması, daha sonraki dini görüşlerinin biçimlenmesinde önemli olduğu sonucunu vermektedir. Nitekim, ilk olarak kökenleri XIII. yüzyıla kadar uzanan Japon Budacılığı'nın yeniden ihyası biçiminde belirtebileceğimiz ve 1930'da *Değer Yaratan Eğitim Topluluğu* biçiminde ortaya çıkan ve bilhassa İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hızla büyüyerek Japonya'nın en güçlü yeni dini hareketlerinden biri haline gelen *Soka Gakkai*, 1965'te *Dürüst Yönetim Partisi (Komeito)* biçiminde siyasallaşmış ve hatta 1980'lerde Japonya'nın üçüncü büyük siyasi partisi olmuştur.¹⁹ Daha çok dini-siyasal meseleler üzerinde odaklaşan Soka Gakkai'nin, ilk önce dini ihya hareketi olarak nativistik (yerlici) bir karakter arz etmesine karşın, ileri aşamalarında faaliyetlerini küresel ölçüğe taşıyarak, çeşitli ulusal ve uluslar arası etkinlikler yoluyla ve küresel misyonerlik ağıyla bir dünya dini olma yönünde gelişme çizgisi takip ettiğini belirtmemiz Moonculuk hareketinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Görüldüğü gibi son derece karışık ortamda şekillenmeye başlayan Moonculuk hareketinin benimsediği birleştirme nosyonunun gelişmesinde, Kore'deki bu parçalanmışlığın olumsuz etkilerinden kurtulmak için zaman zaman Hıristiyan gruplar arasında birliği temin etme yönünde faaliyet gösteren "ekümenik" hareketler de etkili olmuştur. Ayrıca bu hareketlerin Mesihî karakteri veya kurtuluşçu misyonu, bireysel ruhların dönüştürülmesiyle sınırlı olmayıp dünya ölçeğinde dini, sosyal, siyasal ve ekonomik düzenin dönüşü-

¹⁸ Hareketin kuruluşu ve gelişmesiyle ilgili olarak bkz.: F. Sontag, *Sun Myung Moon and the Unification Church*, Parthenon Press, Tennessee, 1977, s. 70-96.

22 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

münü öngören çeşitli bölgesel dini ve Hıristiyanlık öğretileriyle de paralellik arz etmektedir.

Moonculuk dediğimiz bu dinsel hareketin doğup geliştiği bölgenin dini hayatı ile ilgili bazı özelliklere dikkat çekmekte yarar vardır. Her şeyden evvel mistik-duygusal vurgusuyla Batı'daki Hıristiyan gruplardan ayrı bir Hıristiyanlık tecrübesi yaşayan Kore, çok çeşitli dini hareketlerin doğması için son derece uygun tarihi toplumsal şartları bünyesinde barındıran bir ülkedir. Hatta Koreliler'in, mücadeleci karakterlerinden dolayı çabuk bölündükleri ve oluşturdukları grupsal tepkileri, ürettikleri dini söylemle haklılandırma yoluna gittikleri de belirtilmektedir. Yine Kore'de dinsel öğretilerin “*senkretik*” (çeşitli inanç unsurlarının bağdaştırılmasıyla meydana gelen yapı) karakterde olduğunu²⁰ ve bu bakımdan Moonculuk doktrininin birbirinden ayrı çeşitli düşünce ve inanışlardan alınan unsurlardan meydana geldiğini de bilmekteyiz.

O halde çeşitli Hıristiyan kiliseleri arasındaki iç çekişmelere ve mücadelelere şahit olmuş biri olarak dindar bir ailede yetişen Moon, insanların siyasal ve dini gruplaşmalar yoluyla zaman ve enerjilerini boşa harcamamaları için Kore'de dini-siyasi birliği tesis etmeye yönelik dinsel hareketi başlatma niyeti taşımaktadır. Böylece Moon, Kore'de İkinci Dünya Savaşından sonra çeşitli dini grupların doğmasına neden olan yaygın Mesih beklentisi inancından yararlanıp kendisinin böyle bir misyonla görevlendirildiğini iddia edecek, maddi ve manevi birliğin temini yolunda yeryüzünde kendisinin başında olduğu “*Tanrı Krallığı*”nı tesis etme yönünde dinsel faaliyetlerine girişecektir. Ayrıca doktrini, bir çok dini oluşuma zemin hazırlayan savaş yıllarının olumsuz şartlarını kendi lehine çevirerek komünizme alternatif bir çizgide geliştirmeyi isteyen Moon, bunun ancak yeryüzünde ilahi krallığın kurulmasıyla mümkün olabileceğine inanmaktadır. Bu bakımdan Kore'deki hem manevi hem maddi sıkıntıların bilincinde olarak onun esas planını; Tanrı krallığını tesis etmek için sadece manevi gücün yeterli olmayıp, aynı zamanda maddi gücün temini yolunda özverili biçimde çalışacak bir taraftar kitlesine sahip olmanın gerekliliğine inanarak dünyanın hem dini hem de ekonomik yönden hakimi olma biçiminde özetleyebiliriz.

Aslında genel ilkeleri Hz. İsa tarafından ortaya konulan ve gerçekleştirilmesi için mücadele edilen “*Tanrı Krallığı*” ideali, makro dini bir semboldür. Bu tür sembollerin, bireylerin ruhsal dünyalarında ve davranışlarında etkili güç kaynakları olduğu bilinmektedir.²¹ Moon da bu sembollerin bir yandan takipçilerinin harekete bağlılığını yoğunlaştıracak duygu derinliği içermesi, bir yandan da taraftarlarının belirli yönlerde ve tarzlarda davranış sergilemesi için motivasyon kaynağı olduğunun farkındadır. Böylece onun, Hıristiyanlığın dini

¹⁹ “*Soka Gakkai*” Maddesi, **Ana Britannica**, C. 19, Ana Yayıncılık Sanat Ürünleri Pazarlama Sanayi, İstanbul, 1990, s. 491.

²⁰ Sontag, *Sun Myung Moon*, s. 87.

dili ve dünya görüşünü güçlendirmek ve bir yaşama ethosu oluşturmak amacıyla kendisine atfedilen bazı spesifik olaylar çerçevesinde çeşitli mitlerden yararlanmak suretiyle bir büyüme stratejisi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Moon, Japonya'daki eğitimini tamamladıktan sonra “*Doğu'nun Kudüs'ü*” denen Pyungyang'a²² 1946 Haziranında dönmüş, bir çeşit milenializm tipini andıran dini fikirlerini burada açıkça yaymaya başlamıştır. Rusya'nın işgali altındaki bu bölgelerdeki yaşama şartlarının kötü oluşundan yararlanarak komünizm karşıtı söylemleriyle etkili olmak isteyen Moon, halkı tahrik edici dini ve siyasi konuşmalarından dolayı birçok defa tutuklanmış, böylece bunlardan yararlanıp bir popülerite kazanmak istemiştir. Bu dönemde nihai olarak toplama kampında hapisteyken 1950'de Amerikan birliklerinin yardımıyla serbest kalmış, ilk müritlerinden birinin yardımıyla Güney Kore'ye gitmiştir. Moon, dini hareket merkezi olarak seçtiği Pusan'da, zor şartlarda yaşama mücadelesi veren ve sığınmacılardan oluşan kalabalık halk arasında propaganda-sına başlamıştır. Bazı spiritüalist gruplarca Güney Kore'li bir Mesih'in geleceği yönündeki inanıştan da yararlanmak isteyen Moon'un 1936'dan bu yana geçen yılları başlatacağı dini hareketi için hazırlık dönemi olmuştur. Nihayet şartların lehine geliştiğine inanan Moon, 1954 yılında Güney Kore'nin başkenti Seul'de *Dünya Hıristiyanlığının Birleştirilmesi İçin Kutsal Ruh Birliği* ismiyle Unification Kilisesi'ni resmen kurmuştur.

Moonculuğun Merkezi Olarak ABD'nin Seçilmesi

Bilindiği gibi yeni dini hareketler tamamen yeni bir dinin başlangıç safhası olarak tanımlanan “kült”ten gelişmişlerdir. Din Sosyolojisinde oldukça faydalı, analitik bir araç olan “*kült*” tipi organizasyonlar, geleneksel dini gruplardan önemli ölçüde ayrılmaktadır. Böylece kült hareketinin tipik örneğini teşkil eden Unification Church'ün ilk safhaları, karizmatik bir lider olan Moon'un öncülüğünde, oldukça küçük ve senkretist karakterde, yapılaşmamış ve mistik bir tecrübeye dayalı olarak tamamen kült tipi organizasyon özelliklerini bünyesinde toplamıştır.

Daha evvel belirttiğimiz gibi Mooncular, Allah'ın oğlu Hz. İsa'nın, ruhsal kurtuluş misyonunda kısmen başarılı olduğunu ancak dünyanın sosyal, ekonomik ve siyasal yapısının düzeltilmesinde pek başarılı sayılmayacağını, bu yüzden de onun görevini tamamlayamadan öldürüldüğünü kabul ederek bu görevin Tanrı tarafından Mesih olan Sun Myung Moon'a tevdi edildiğine inanmaktadır. Şüphesiz Mooncular böyle bir doktrini benimsemekle diğer gruplarla bağlarını koparmışlar ve yeni bir dini oluşum çerçevesinde gelişme sürecine girmişlerdir. Karizmatik bir lider etrafında bir kült hareketi olarak

²¹ R. Johnstone, *Religion in Society*, Prentice-Hall, New Jersey, 1975, s. 285-288.

²² Sontag, *Sun Myung Moon*, s. 79.

24 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

gelişmeye başlayan ve giderek kendilerini global bir hareket olarak gören veya adlandıran Mooncular, faaliyetlerini dünyanın çeşitli yerlerine, bilhassa genişleyebilmelerinin mümkün olabileceği uygun yerlere taşımak istemişlerdir. Muhafazakar bir ailede yetişmiş ve iyi bir Kore milliyetçisi olan Moon, mücadelesini zımnen her iki Kore'nin birleştirilmesine hasretmiş olarak²³, komünizme karşı verdiği mücadele ile ismini duyurmuş ve toplumun belli katmanlarında önemli bir prestij elde etmeye başlamıştır. Daha sonra etrafında topladığı taraftarlarıyla planını gerçekleştirmeye yönelik faaliyetleri için en uygun yer olarak gördüğü ABD'yi merkez seçmiştir. Unification Hareketi, ilk önce tüm Hıristiyanları ardından da tüm dinleri birleştirmeyi amaçlamakta ve tüm dünyada *Tanrı Krallığı*'nın kuruluşunda küresel güç olan ABD'nin böyle bir hareket için verimli bir yer olacağına inanmaktadır.²⁴

Bilindiği gibi Amerikan toplumunda II. Dünya Savaşı sonrası yıllarda gözlenen demografik hareketlilik, hızlı teknolojik gelişme ve bunlarla ilişkili olarak siyasal, kültürel ve dini hareketlerin sayısındaki artış gibi önemli gelişmeler, hızlı bir değişimin yol açtığı belirsizlik ve kaotik durum, ABD'yi adı geçen grup için cazibe merkezi haline getirmiştir. Bu bakımdan Moon, çok sayıda değişik dini grubun ve kült hareketinin faaliyet gösterdiği ABD'de, hareketinin Uzak Doğu'dan göç edip bu toplumla sosyo-ekonomik bütünleşmede başarısız olanlar arasında gelişme göstereceği varsayımıyla, ilk taraftarlarından ve kendisine en yakın müritlerinden biri olan Bayan Young Son Kim'i 1959'da misyoner olarak ABD'ye göndermiştir. Daha önce Amerikan toplumu hakkında bilgi sahibi olan Kim, hem üniversite öğrencisi hem de misyoner olarak "spiritüalist" orijinli birkaç Uzak Doğulu'yu gruba kazandırmıştır.²⁵

Oldukça yavaş oluşan bu ilk çekirdek kadro, bir yandan Moon'un görüşlerini İngilizce'ye çevirmek için yoğun bir çalışma içine girerken bir yandan da gruba taraftar kazandırma yolunda çeşitli araçlardan yararlanmak istemiştir. Son zamanlarda değişik dini gelenekler içerisinde doğan çeşitli dini alt grupların faaliyetleri ve geliştirdikleri dünya görüşleri, toplumun düşük sosyo-ekonomik kategorilerini oluşturanlara yönelme yerine orta sınıfa mensup nispeten eğitilmiş kimselerin dini problemlerini çözmeye yönelmiş ve söz konusu gruplar bu yönde geliştirdikleri bir modelle yeniden yapılanma zarureti hissetmişlerdir. Mooncular da Amerikan toplumunun yapısını iyi analiz ederek eğitim, ekonomi, siyaset ve kültürel alanlarda yoğun faaliyetlere girerek hem meşruluk zemini aramışlar hem de yeni taraftar kazanma stratejileri geliştir-

²³ B. Hargrove, *The Sociology of Religion*, Harlan-Davidson, Illinois, 1989 s. 338-341.

²⁴ S. M. Moon, *Christianity in Crisis* New Hope Holy Sprit Association for the Unification of World Christianity, Washington, 1974, s. 39-67.

²⁵ K. Borowski, "*The Vision Versus the Reality of a New World*", **Unificationism and Modern Society**, Der. F. Sontag-T. Walsh, International Cultural Foundation and International Religious Foundation, New York, 1998, s. 232-234.

mişlerdir.

Yukarıda belirtilenler ışığında oldukça milenarist bir ton taşıyan ve Moon'un önderliğinde tüm dünyanın değiştirilebileceği yönündeki inanç ve gayretle çeşitli faaliyetlere girişen Mooncular arasında çok geçmeden görüş ayrılıkları çıkmış ve Moon'un gözde müritlerinden her biri kendi görüşlerinin önemini vurgulayarak küçük grupların doğmasına sebep olmuşlardır. Nitekim Moon'un 1965 yılında ABD'ye yaptığı ziyaretin bir amacının görüş ayrılığı içinde olan bu hizipleri birleştirmek olduğu söylenmiştir.²⁶ Hatta 1960'lı yılların sonlarına doğru grup üyeleri arasında bir birliğin temin edilememiş olması, tüm dinleri birleştirme yönündeki makro planlarının ütöpik olduğunu da açıkça göstermiştir. Kendi içinde meydana gelen ayrılıkların nedenleri arasında henüz kurulan çeşitli işletme ve organizasyonlar içinde yaşanan çıkar çatışmalarının etkili olduğu söylenmiştir.

Hareket 1970'lerin başında ABD'deki misyonerlik faaliyetlerine hız vermiş, bu arada gençleri yanlış yönlendirdiği yönünde artan şikayetler ve diğer Hıristiyan grupların tepkisi de birleşince dikkatler bu grubun üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Bütün bu gelişmeler ışığında Moon ve karısı hareket merkezini 1973 yılında New York'a taşıyarak bir yandan kurdukları uluslar arası yatırım ağını buradan yönetirken bir yandan da doktriner aşırılıkları çok fazla öne çıkarmamaya özen göstererek anti-komünizm, aile hayatının önemi gibi geleneksel Amerikan değerlerine bağlılıklarını vurgulamak suretiyle toplumda kabul görme yollarını aramışlardır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde yeni kültürlerin yazılı bir metne sahip olmaları yönünde oluşan geleneğe uygun olarak Mooncular da kutsal metin izlenimi veren yazılı bir belge üretmiştir. Böylece Moon'un şeytan güçleriyle manevi mücadelesinin bir belgesi olarak keşfettiğini ileri sürdüğü "Principle"e (1952) dayandırılan Divine Principle "Tanrısal İlke", 1973'te Amerika'da yayımlanarak Moonculuk Hareketi "Unification Church" adı altında Amerikan merkezli olarak faaliyetlerine girişmiştir.

Harekete Taraftar Kazandırma Metodu ve Büyüme Stratejisi

Bir dini gruba katılım süreci ile ilgili nedenler üzerindeki açıklamalar, birçok sosyal bilimcinin dikkatini üzerinde yoğunlaştırdığı bir konu olmuştur. Din sosyologları bazı grupların neden ortaya çıktıktan kısa bir zaman sonra dağıldığı, buna karşılık bazısının da bir müddet dayanabildiği sorusu üzerinde durmuşlardır. Bu çerçevede sosyologlar, grubun varlığını sürdürmesinde önemli gördükleri faktörler arasında, gruba üye kazandırma stratejilerini, grup

²⁶ ABD'deki hareketin bu safhadaki gelişimi ile ilgili bilgiler için bkz.: Sontag, *Sun Myung Moon and Unification Church*; F. Sontag-T. Walsh, *Unificationism and Modern Society*, International Cultural Foundation and International Religious Foundation, New York, 1988, s. 111-116; 232-239.

26 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

üyelerinde meydana getirilen gruba bağlılığın derinliğini, kaynakları etkili bir şekilde mobilize edebilme gücünü ve dünya görüşlerinin mensuplarınca inanılabilir hale getirilebilmesi ya da makullük yapılarının geliştirilmesi girişimini saymaktadırlar.

Dini hareketlerin, varlıklarını sürdürme konusunda kişisel dönüşüm sürecine büyük önem verdiklerini ve bağlılarının sayısını artırmak için çeşitli metotlar geliştirdiklerini biliyoruz. Bu bağlamda Lofland'ın Mooncular üzerinde yaptığı araştırmaya dayanarak geliştirdiği model çerçevesinde bu hareketin faaliyet stratejisini, ülkemizde Nurculuk hareketinden doğan ve çeşitli faaliyetlerle 1980'li yıllarda toplumsal hayatta görünmeye başlayan Fethullah Gülen Cemaati arasındaki ilginç benzerliklere de yer yer değinerek incelemek istiyorum.

Lofland, geliştirdiği “*süreç modeli*” ile bireylerin yeni dini hareketin etkisine maruz kalmadan evvel bu harekete karşı bir ön eğilimin oluşmasını sağlayacak şartlarla, bireyin grupta temasından sonraki durumsal şartların meydana getirdiği özellikleri; anominin neden olduğu bireysel gerilim, bireylerin seküler çözümlerden çok dini metotlara ya da dini liderlere yönelerek problemlerini çözme eğilimi, dini çözümleri formal dini kurumlarda aramak yerine yeni dini oluşumlara yönelmeleri, potansiyel üyelerin hayatlarında karşılaştıkları ciddi dönüm noktalarıyla bu tür hareketlere ilgi duymaya başlamaları, yakın duygusal bağlar ve yeni hareket bünyesinde kapalı cemaat alanı oluşturarak üyeler arasında yoğun etkileşimin sağlanması şeklinde açıklamaktadır.²⁷

Moon'u 1992'de Mesih olarak ilan eden Unification Kilisesi bu görüşünü hayatiyete geçirebilmek için dünya ölçeğinde sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik alanda bir birliğin sağlanması gereğine inanmaktadır.²⁸ Ancak böyle bir düşün gerçekleşebilme şansının hem fon kaynaklarının hem de yönetim kadrosunda hizmet verecek adanmışların sayısının çok az olması nedeniyle mümkün olamayacağına da farkındadır. Bu sebeple kilise, kendi durumunu Hıristiyanlığın ilk yıllarındaki pozisyonuna benzeterek, Hıristiyanlık nasıl önündeki engelleri aşmış dünyaya dini haline geldiyse kendisinin de dünyanın çeşitli bölgelerinde misyonerlik faaliyetine girişmek suretiyle bağlılarının sayısını artırabileceğine inanmaktadır.

Bu çerçevede adı geçen kiliseye bağlı gençlerin, dünyanın çeşitli şehirlerinde bilhassa Batıdaki büyük merkezlerin işlek caddelerinde veya hava alanlarında harekete üye kazandırma amacına yönelik olarak propaganda yapmaları dikkatlerden kaçmamaktadır. Önemli derecede coğrafi, sosyal ve psikik mobilitenin yaşandığı günümüz toplumlarında, aidiyet duygusu kritik bir ihtiyaç olmaktadır. Mesela ailelerinden uzakta yaşayan bireylerin herhangi bir krizle

²⁷ Roberts, Religion in Sociological Perspective, s. 110-113.

²⁸ Hargrove, The Sociology of Religion, s. 339.

yüz yüze gelmeleri duygusal destek ihtiyaçlarını artırmaktadır. Bu bakımdan yeni dini hareketler de taraftar kazanma sürecinde geliştirdikleri bir çok teknikle taraftarlarının sayısını artırma çabasına girmiştir. Moonculuk hareketi ve Fethullah Gülen cemaatinin gruba üye kazandırmada arkadaşlık bağlarına çok fazla önem vermelerini bu çerçevede değerlendirebiliriz.

Eğitim veya başka nedenlerden dolayı yer değiştirmek suretiyle aileden uzaklaşmak ya da yabancılaşma veya yalnızlık tecrübesi yaşamak bireyi duygusal destek ihtiyacıyla karşı karşıya getirir. Anominin neden olduğu stres içindeki bu tür gençlerin gerginliklerinin bir çok seçenek arasından biri olan yeni dini gruba bağlanarak çözülebilmesi ihtimal dahilinde olmaktadır. Mesela sırt çantasıyla kampus alanında dolaşan ve yalnızlık tecrübesi yaşayan gençler, cemaat evine davet edilerek, sık sık burada kendilerinin son derece rahat ve güven içinde olduklarını vurgulurlar. Oluşturulan dostluk bağı ile böyle bir atmosferin oluşumunda dini liderin etkili olduğu telkin edilmek suretiyle bunların grupla ilgisi tesis edilmeye çalışılır. Bu mekanlardaki çeşitli programlar yoluyla bir şekilde grupla bağlantı kurmaya başlayan sempatizanların gruba kazandırılması için yoğun çaba sarf edilir. Bu bağlamda çeşitli olaylara dini veya manevi anlam yüklendiğini görmeye başlayan bu gruba girme potansiyelini taşıyan gençlerin, cemaat evlerindeki diğer üyelerle yoğun etkileşime girmeleri sonucu grubun mesajını kabul etme yönünde bir eğilimin doğmasından söz edilebilir.

Bu suretle grup üyeleri arasında tesis edilmeye başlayan duygusal bağlılık sürecinin, yeni üyelerin kazandırılmasında grubun kurallarına, düzenlemelerine ve dünya görüşüne bağlılıktan daha önemli olduğu anlaşılmaktadır. Böylece grup üyeleri arasında yoğun etkileşim vasıtasıyla gruba olan bağlılıkları güçlendirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla grup tarafından kutsallaştırılan bu topluluksal mekanların kendi iç mekanizmaları çerçevesinde cemaate çeşitli sebeplerle katılan bireylerin yaşamları üzerinde tam bir ruhsal kontrol sağlanmak suretiyle, bunların bireysel dönüşüm tecrübesi yaşamaya başladıklarından söz edebiliriz. Bu süreç, bireylerin bir inanç sistemini, davranış biçimini veya dünya görüşünü isteksiz olarak benimsemesine sebep olabilecek beyin yıkama tezini çağrıştırmaktadır.

Moonculuk'un gelişim seyrini; herhangi bir dini hareketin grupsal bağlılığını artırmak için çeşitli mekanizmalar geliştirdiğini Kanter'in değişik bağlılık seviyeleri perspektifini²⁹ takip ederek tahlil edebiliriz. Dini oluşumlar, takipçilerinden gruba yüksek seviyede bağlılıklarını temin etmek için kendilerini çeşitli yollarla organizasyona "vakfetmeleri"ni ister. Böylece bağlıların, kendilerini cemaate adanmalarıyla yani zamanlarını, enerjilerini ve maddi kaynaklarını grubun çeşitli faaliyetlerine seferber etmeleriyle gruba olan bağlılık-

²⁹ Bkz.: R. Kanter, *Commitment and Community*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

28 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

ları artırılmaya çalışılır. Hem Mooncular'ın hem de Fetullahçılar'ın, grubun çeşitli organizasyonlarında kendi referans gruplarından bağlarını koparmak suretiyle yurt dışında birkaç yıl eğitim gibi çeşitli alanlarda faaliyet göstermeleri gruba yüksek seviyede bağlılığı temin etme yönündeki çabalar olarak değerlendirilebilir. Grup üyelerini "adanmış"lar haline getirecek her çeşit organizasyondaki faaliyetlerde yer alma, grupsal bağlılığı artırmada güçlü bir motivasyon kaynağı olmaktadır. Bu şekilde adanmışların sayısını artırma girişimiyle dini hareketin ömrü uzatılmak istenir.

Grup üyeleriyle çok sıkı ilişki kurmak anlamındaki duygusal bağlılık mekanizmaları da hareketin genişleme sürecinde oldukça önemli olmaktadır. Bu sebeple dini oluşumun, takipçileri tarafından tek referans grubu haline getirilmek suretiyle varlığı sürdürülmek istenmektedir. Böylece bağlar arasında sıcak ve samimi ilişkilerin oluşturulması, yani aile benzeri ortamın meydana getirilmesi, yeni üyelerin eski bağlarından koparılması ve tamamen yeni grupla özdeşleşmelerinin temin edilmesi, bu tür gruplar için hayati öneme sahiptir. Bu bakımdan her iki harekette de sempatanların grubun üyesi haline gelebilmeleri için bir süre kendilerini grubun faaliyetlerine yoğun olarak adanmaları gerektiğini görmekteyiz.

Takipçilerin mümkün olduğu ölçüde düzenli olarak grup içi etkinliklere katılmaları istenerek grup dışı sosyal bağlılıkların önemi azaltılmaya çalışılır. Böylece grup içi faaliyetler birincil sosyal ilişkiler haline dönüştürülür. Moon'un büyük önem verdiği "kilise ev"ler sıcak ve samimi ilişkilerin üretildiği yerler olarak grup üyeleri arasında yoğun etkileşim ilişkilerinin yaşandığı kutsal mekanlar olmaktadır.³⁰ Aynı şekilde Fetullahçılık'ta, cemaatin iç mekanlarını oluşturan *ışık evler*'de, Risale-i Nur ve Gülen'in vaaz kasetleri ve kitaplarını okuyan katılımcılar arasında yoğun duygusallık yaratılarak bir yandan grubun ömrü uzatılmak istenmekte bir yandan da takipçilerin grupsal bağlılıkları üst seviyeye çıkarılmaya çalışılmaktadır. Öte yandan bu tür organizasyonlarda adanmışlar, grubun norm ve değerlerine sıkı sıkıya bağlanmak suretiyle nefsi arzularına gem vurmaları sağlanmakta ve özel cemaat alanlarında öz kimliklerini³¹ koruyarak grupsal bağlılıklarına belli derinlik kazandırmakta ve dünyayı dönüştürücü misyona hazır bireyler haline getirilmektedir. Şüphesiz bu şekildeki organizasyonel, duygusal ve moral bağlılık seviyeleri, yerine göre iç içe geçmiş komplike süreçler olarak da değerlendirilebilir. Bütün bunlar, fedakarlığa dayanan ve belli bir idealin takipçileri olmada bağlıların "biz" duygusu geliştirmelerinde fonksiyonel olan bağlılık seviyeleridir. Bu sebeple uluslar arası misyonerlik faaliyetlerine yoğun yatırım yapılması, dünya ölçe-

³⁰ P. Kunz, "The Unification Movement and Attraction Process", **Unificationism and Modern Society**, s. 218-219.

³¹ U. Kömeçoğlu, "Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, Der.: N. Göle, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 154.

ğinde harcanan emek ve enerjinin gruba taraftar toplamaya yönelik olarak yoğun bir şekilde harcanması ve evanjelist (başkalarını kendi cemaatine kazandırma girişimi) çabalar, yine grupsal bağlılığı pekiştirmeye yönelik olarak görülebilecek etkinliklerdendir.

Moonculuk Hareketi, taraftarlarını grup içerisinde tutabilmek için grubun görüşlerini ve paylaşılan anlam kümelerini korumaya yardım edecek sosyal etkileşimleri zenginleştirme yönünde çeşitli mekanizmalar geliştirmiştir. Bu çerçevede dünya görüşünü bağlıları için inanılabilir hale getirme ya da makul-lük yapılarını geliştirme girişimi önemli olmaktadır. Bir çok kült hareketinde olduğu gibi Mooncular da düalistik (şeytan güçlerine karşı koyan kutsal ruha inanma) dünya görüşünün esnekliğinden yararlanarak taraftar kaybını önleme-ye çalışmaktadır. Bu bağlamda harekete yönelik her türlü olumsuzlukların şeytandan geldiğine, lehlerine olan gelişmelerin de Kutsal Ruh'tan kaynaklan-dığına inanılmaktadır. Böylece taraftarların grupla olan bağlılıkları pekiştiril-mek istenmektedir. Ayrıca ulusal ve uluslararası düzeyde meydana gelen trajik olayların giderek dünyanın sonuna geldiğinin işareti sayılması gerektiği be-lirtilerek yeni dönemde rahat ve huzurlu bir yaşam sürdürebilmenin yolunun Moon'un temsil ettiği hareket içinde kalmakla mümkün olabileceği vurgulan-maktadır. Öte yandan Mooncular ABD'deki diğer bir çok yeni dini harekette görüldüğü üzere dünyanın sonu ile ilgili tarihler öngörmüşlerdir. Ancak bu tarihlerin gelip geçmesi ve hâlâ kıyametin kopmaması üzerine aslında kıyame-tin birkaç safhadan geçilerek koptuğu ve bu yeni dönemde sadece Moonculuk hareketinin içerisinde yer alanların kurtuluşa erdikleri iddia edilerek ideolojik yapıda meydana gelen değişiklik yoluyla dağılma önlenmeye çalışılmaktadır.³² Yine bununla ilişkili olarak Moon'un 1982'de vergi kaçakçılığı suçundan 18 ay hapis ve 25.000 dolar para cezasına çarptırılmasının³³ grup üzerinde neden olduğu olumsuz etkilerden kurtulmanın bir yolu olarak bu hadisenin düalizm çerçevesinde açıklanışı ve bunun hapisanedeki suçluların gruba kazandırıl-ması yönünde bilinçli bir girişim olarak yorumlanışı ve grup lehine kullanıl-maya çalışılması da ilginçtir.

Bunlara ilaveten Unification Church'ün, dünya görüşünü bağlıları için inanılabilir hale getirme teşebbüsünün bir parçası olarak zaman zaman farklı dinlere mensup din adamlarını bir araya toplayarak karşılaştıkları problemlere çözüm arayışı çerçevesinde taraftar kaybına engel olmaya çalıştıkları da bi-linmektedir. Bu çerçevede organizasyon bünyesinde tertip edilen kırk günlük seminerler, her ne kadar kendi teolojileri hakkında diğer din mensuplarının neler düşündüğünü anlamak ve hangi noktalara eleştiri yöneltildiği öğrenmek, dolayısıyla o hususları düzeltme yoluna gitmek biçiminde ifade edilse de, as-lında bu tür faaliyetlerin kendi dünya görüşlerini makul hale getirme suretiyle

³² Roberts, Religion in Sociological Perspective, s. 170-174.

³³ Hargrove, The Sociology of Religion, s. 339.

30 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

hareketin devamlılığını sağlama belki de yeni taraftarlar elde etme amacını gütmeye ve kendi yapılarını her dini geleneğe açık, hoşgörülü olduğu izlenimi vererek meşrulaştırma girişimi olarak da değerlendirilebilir. Nitekim sırasıyla 1968'de ve 1980'de kurulan Uluslararası Kültür Vakfı (ICF) ve Yeni Ekümenik Araştırma Birliği (New-ERA)³⁴ gibi kiliseye bağlı organizasyonlar bünyesinde sürdürülen bir dizi faaliyetler, her ne kadar “*dinler arası diyalog*” misyonunun bir parçası olarak gösterilmeye çalışılsa, önce Hıristiyanlığı sonra da bütün dinleri birleştirme çabasına dönük olarak takdim edilse de bunun esas amacının farklı dinlere mensup din adamlarının söylediklerinin kendi söylemleriyle örtüşen kısımlarının vurgulanması suretiyle öne çıkarılması ve doktrinlerinin doğruluğunun bir delili olarak gösterilmesi de yine taraftar kaybının önlenmesine yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir.

Dünyayı dönüştürücü dini hareket bağlamında tipik bir örnek olan Moonculuk Hareketi'nin organizasyon yapısının cemaatçi eğilim sergilemesi ve ailesel bağlılık hissi ve bu çerçevede arkadaşlık ilişkileriyle yakın duygusal bağlılığın oluşturulmaya çalışılması hareketin devamlılığında takip edilen bir yoldur. Ancak organizasyonun gelişmesi ya da kaynakların etkin biçimde kullanılmasını bürokratik bir yapılanmaya doğru yönelimlerin de artmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede kaynakları verimli ve rasyonel bir biçimde kullanmak için grup içerisinde yeni güç ve sorumluluk alanlarının tanımlanmaya başlamasında söz edilebilir. Bu gelişme, cemaat duygusunun azalmasına ve grupsal bağlılık için merkezi öneme haiz duygusal ilişki temelini tahrip olmasına yol açabilir.

Nitekim adı geçen kilisenin 1970 ortalarında girdiği bürokratikleşme süreci, arkadaşlık ilişkilerinin yoğun olarak etkin olduğu duygusal bağlılığı zedeleyerek hareketin güç kaybına girmesine neden olmuştur. Bunun üzerine Moon, sürekli olarak mesleki fırsatların yaratılmasının gruba bağlılığın devam etmesi anlamında fonksiyonel olabileceğine inandığından bağlıların kendi kariyerlerini gruba bağlılığın ifadesi olarak geliştirmelerini istemiştir. Bu bakımdan grubun gelişmesini sağlamak için toplumla belli bir gerilimin yaşanmasına neden olacak yer altı dini ekonomisi oluşturularak buradan uluslar arası açılıma yol açacak aktivitelere yönlendirilmek suretiyle grubun varlığı sürdürülmeye çalışılmaktadır. Bu faaliyetlerinin yanısıra grup içi evlilikler yoluyla, eş seçiminin bizzat Moon tarafından yapıldığı toplu düğün merasimleriyle grup üyeleri arasında birbirini destekleyen ilişkilerin yaratılması, grupsal bağlılığın sürdürülmesi yollarından biri olarak görülebilir.

Bir grubun varlığını sürdürebilmesinin, kaynakları kendi lehine mobilize

³⁴ Moonculuk'un çeşitli hareketlerini organize eden kuruluşlarla ilgili olarak bkz.: *Unificationism and Modern Society*, Der.: F. Sontag ve T. Walsh, International Cultural Foundation and International Religious Foundation, New York, 1988.

edebilme kabiliyetine, buna karşı çıkan görüşleri etkisiz hale getirebilme girişimlerine ve dünya görüşünün makul hale getirilebilmesine bağlı olduğunu belirtmiştik. Bu çerçevede dünyayı dönüştürücü bir misyonu benimseyen Mooncular, meşruluk elde etmek için çeşitli problemlerle yüz yüze gelmiş ve zaman zaman toplumla ciddi sürtüşmelere girmişlerdir. Dünyayı dönüştürme çerçevesinde bir çeşit teokratik yönetim tarzını benimseyen Unification Kilisesi, karşılaştığı problemlerin üstesinden gelebilmenin bir yolu olarak gördüğü yoğun ekonomik işletmelere sahip olmanın yanında eğitim ve kültürel faaliyetlere, sosyal problemlere ve dini aktivitelere önem vermiştir.

Bununla ilişkili olarak moonculuk hareketi, her fırsatta küresel bir ideal haline gelen serbest pazar ekonomisinin erdemlerini takdir ettiğini vurgulayarak sosyal, ekonomik ve kültürel sektörü kuşatan bir sistem oluşturmaya çalışmıştır. Bu yüzden Mooncular demokratik kapitalizmin küresel bir güç haline gelmeye başlamasıyla beraber eski *karakter inşa edici formlar*'ın erozyona uğramaya başladığını ve serbest piyasanın işleyişi için gerekli olduğuna inanılan temel birimlerden biri olan ailelerin ve küçük aile benzeri toplulukların önemi üzerindeki Amerikan toplumundaki gelişmelerin farkında olarak bu yapıdan yararlanmak istemişlerdir. Bu bağlamda Friedrich Hayek'in³⁵ gerçek bireyciliğin aile ve diğer toplumsal değerleri onaylayan bireycilik olduğunu belirterek küçük organizasyonların toplumda yaygınlaşmasının kapitalizmin işleyişi bakımından gerekli olduğunu belirtmesi, hatta Drucker'ın³⁶ sosyal sektör organizasyonlarının artırılmasının gelişmişliğin ölçüsü olarak göstermesi, bu konudaki geliştirilmiş teorik perspektiflerden birkaçıdır. İşte Mooncular da bu toplumsal yapıdan en üst düzeyde yararlanarak varlığını sürdürmeye ve etrafını yüksek duvarlarla çevirdiği gruplarına karşı güçlü bir kamusal reaksiyonu hafifletmeye çalışmaktadır. Bu gelişmeyi biraz evvelki analizlerimiz çerçevesinde ABD'nin çok dinli ve çok kültürlü bir siyasi yapı sergilemesinden dolayı dini meselelere karşı nötr davranması ve Mooncular gibi çeşitli dinsel grupların bir takım kapitalistik değerleri kutsallaştırma girişimleriyle kendilerine toplumsal bir taban bulma arayışları olarak değerlendirip bu tür dini oluşumların toplumsal bütünleşmede hiçbir katkılarının olmadığını belirtmek isterim.

Amerikan toplumunun bu plüralist yapısı içerisinde toplum üyelerinin organize olma özgürlüğü ve girişim hürriyetine dayalı serbest piyasa ekonomisinin varlığının da gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Birçok sosyolog tarafından ya da plüralist perspektifi benimseyen sosyal bilimcilerin çoğunun Amerikan vatandaşı olmasıyla Amerikan kültürünün bir yansıması olarak gösterilen plüralist söylem çerçevesinde sayıları hayli kabarık olan dini oluşumların mevcudiyetini bilmekteyiz. Daha evvel de belirttiğimiz gibi bu tür dini oluşumların sayısındaki artışın bir çok nedenleri arasında dini değerlerin sosyal önemini kaybetmeye başlamasıyla buna bir tepkinin oluşması yanında, bireyin bu tür

³⁵ J. Muller, *The Future of Capitalism*, Dialogue, 1989, S. 85, s. 7.

³⁶ P. Drucker, *Managing in a Time of Great Change*, T. T. Books, New York, 1995.

32 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

gruplara arkadaşlık ilişkisi ya da statü elde etme veya böyle bir bağlılığın sağlayacağı saygınlık kazanma isteği sayılabilir.

Kendi içinde çoğulcu bir yapı sergileyemeyen fakat bu plüralist toplum yapısından yararlanan bu tür organizasyonların işleyişleri formal çerçeve içerisinde olduğundan faaliyetlerinin toplum sağlığını tehdit edici boyutlara ulaşmasıyla bunların faaliyetlerine son verileceği de bilinmektedir. Ancak ülkemizde faaliyet gösteren, kendi küçük ve kapalı dünyalarında amaçlarını büyük bir gizlilik içerisinde gerçekleştirmeye çalışan dini oluşumların, kendilerini birer sivil toplum kuruluşu şeklinde empoze etme girişimleri gerçeği pek yansıtmamaktadır. Mesela Fethullah Gülen'in söyleminde demokrasi ve sekülerizmin farklı bir yorumla sık bir biçimde anılmasına karşın, hareketin ne demokratik ne de seküler karakterde olmadığı müşahade edilmekte ve onun pragmatist görüntü çerçevesinde grupsal yapısını devam ettirme girişiminde olduğu izlenimi verilmektedir.

Temel doktrinleri ve organizasyonel yapıları bakımından modernlik karşıtı bir yapı sergileyen ancak modern unsurları da bünyesinde barındıran Moonculuk ve Fetullahçılık hareketlerinin; küçük, nispeten eğitilmiş, disiplinli, kendisini gruba adanmış bir topluluk oluşturmalarıyla toplumu dönüştürme misyonlarını gerçekleştirebileceklerine inanarak dini-millî söylemlerle toplumun hissiyatına hitap etmek suretiyle taraftar kitlelerini artırmayı hedefledikleri de anlaşılmaktadır. Destek tabanlarının daha çok orta ve orta-üst tabakalara mensup kesimler arasındaki gençlerden ve küçük burjuvazi kesiminden sağlanması ve bu yapıya uygun teodisiler (dini açıklama ve haklılandırma) geliştirmeleri de taraftarlarının bağlılığını pekiştirmede kullanılan bir metot olarak görülebilir. Bu bakımdan bilhassa iş adamlarının durumunu haklılandıran ve dinsel olarak pekiştiren teodisiler yoluyla maddi dünya ile aktif bir biçimde içli dışlı olarak dünyanın dönüştürülmesinin tedrici bir yolla mümkün olabileceği vurgulanarak bağlılıklarının grup içerisinde kalmaları sağlanmak istenmektedir.

Moonculuk Hareketi ve Fethullah Gülen Cemaati Arasındaki Paralellikler

İçinde yaşadığımız küreselleşme sürecinde iletişim teknolojilerindeki baş döndürücü gelişmeler dünyanın çeşitli bölgelerindeki yeni dini inanç ve düşünceleri mahalli sınırlarının ötesine taşıyarak bunların tüm dünyada tanınmasına neden olmaktadır. Bu bakımdan modern dünyanın şartları karşısında farklı dini oluşumların aralarındaki bir takım benzerliklere bakarak bunların orijin itibarıyla aynı kaynaktan beslendikleri sonucuna ulaşmamız doğru değildir. Ancak bunların aralarındaki paralelliklerin varlığı ile bu tür oluşumların meydana gelmesinde benzer şartların benzer sonuçlara neden olabileceği yönünde bir mantıksal ilişki kurulabilir. Bu çerçevede Moon ve Gülen'in mesajlarındaki ortak temalara bakarak bu iki hareket arasında gerek taraftar toplama usulleri gerekse taraftarlarının grupsal bağlılığını temin etmek için geliştirdikleri yöntemlere bakarak bu iki hareket arasında ilginç benzerliklerin olduğunu

söyleyebiliriz.

Her iki hareketin çıkış yerlerindeki dini geleneğin farklı oluşu sebebiyle Moonculuk'u yeni dini hareketler biçiminde değerlendirmemize neden olan kendine özgü kutsal metin oluşturma çabaları Fethullah Gülen Cemaati'nde görülmeyebilir. Her şeyden evvel gerek Kore'nin dini inanç geleneğinde gerekse Hıristiyanlık'ta Tanrı ve peygamber kavramlarının biraz müphem bir karakter arz etmesi ve bu yüzden de bu kültürlerdeki dini oluşumların daha çok doktrine yönelik itirazlardan kaynaklandığı dikkate alınırca Moonculuk'un doktriner gelişiminin farklı bir seyir takip ettiği düşünülebilir. Oysa İslami kültürde bu kavramların açık olarak belirlendiği göz önünde bulundurulursa gerek Said-i Nursi'nin başlattığı Nurculuk Hareketi gerekse bundan doğan Fethullahçılık Hareketi'nin kendine özgü dini metin oluşturma girişiminde toplumsal duyarlılığı göz önünde bulundurarak hassas davranmış olabilecekleri düşünülebilir.

Moon'un iddialarında olduğu gibi Said Nursi de yazdığı Risaleler'in kendisine dikte ettirildiğinden³⁷ söz ederek bu metinlere bir kutsallık atfetmektedir. Fethullah Gülen'in ilk yıllarını geçirdiği aile ortamında kurtarıcı figür olarak Mesih beklentisinin, kardeşine Mesih ismini verdirecek kadar güçlü olduğu ve böyle bir ortamın da onun kişiliğinin ve din anlayışının gelişmesinde etkili olabileceği belirtilebilir. Yine Gülen'in, kendisinin Hz. Muhammed'in ailesinden geldiğini iddia etmesi ve bazı yazılarında kendisiyle ilgili mistik olayları içeren ifadelere yer vermesi özel bir statü elde etmek isteğinin izleri olarak görülebilir.³⁸ Erzurum kökenli Nurcu bir grubun lideri olan Mehmet Kırkinci'nin, Nursi'nin yazılarını Anadolu'nun karanlığını aydınlatacak ışık olarak değerlendirmesi bunların gerçek amacını da ortaya koymaktadır. Böylece Nurcular'ın Risale-i Nurlar'ı, Türk insanının kendi kişiliğini, toplum ve siyaset anlayışını oluşturmada alternatif bir yol olarak göstermeleri,³⁹ farklı bir dini yapılanmanın biçimleniş yönünde bir çabanın olduğu izlenimini vermektedir. O halde bütün Nurcu grupların; tarihi ve toplumsal süzgeçten geçerek berraklaşan Türk milletinin din anlayışına karşı farklı bir oluşumu ikame etme çabalarını, toplumsal hayatta dini kaotik ortamın yaratılmasına katkıda bulunacak olumsuz gelişmeler olarak değerlendirilebiliriz.

Kaynak mobilizasyonu perspektifinden Moonculuk ve Fethullah Gülen

³⁷ Ş. Vahide, "The Life and Times of Bediuzzaman Said Nursi", *The Muslim World*, C. LXXXIX, S. 3-4, 1999, s. 227.

³⁸ A. Kadioğlu, "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s", *The Muslim World*, C. LXXXVIII, S. 1, 1998, s. 19.

³⁹ Bkz.: H. Yavuz, "The Assassination of Connective Memory: The Case of Turkey", *The Muslim World*, C. LXXXIX, S. 3-4, 1999, s. 198.

34 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

hareketlerine baktığımızda her ikisinde de bir yandan toplumsal hayatta meşruluk arayışı, bir yandan da kamusal baskıyı azaltma ihtiyacına yönelik olarak genel kamu desteğini ve onayını elde etme yönündeki bir arayışın izlerine rastlanır. Buna göre grup; finansal destek, siyasal nüfuz elde etme, hareket lehinde kamusal destek arama, üyelerinin zaman ve enerjilerini mobilize edebilme gibi tüm kaynakları kendi lehine kullanmak suretiyle belli bir başarı elde etmek isteyebilir. Böylece ekonomik alandaki yatırımlarıyla gruplarına meşru bir dini organizasyon görüntüsü vererek toplumun itibarlı kesimlerinin desteğini kazanmaya çalıştıkları da anlaşılabilir. Gülen'in eğitim, medya ve finansal ağlar yoluyla yürüttüğü tüm etkinliklerin birbirine iyice kenetlenmiş ve disiplinli bir cemaat yapısının şekillenmesi amacına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan aktif üyelerden grubun normlarına tam olarak uymaları, grubun amaçlarına uygun davranışta bulunmaları ve gruba ilişkin rollerini eksiksiz oynamaları istenir.

Her iki hareket lideri de mümkün olduğu ölçüde aktif siyaset dışında kalmaya özen gösterebilirler de Moon'un Amerika'nın önde gelen siyasetçileriyle iş birliği içinde olduğu, buna karşılık Gülen'in de Türkiye'deki siyasi liderlerle zaman zaman görüşmeler yaptığı bilinmektedir. Bu çerçevede Türkiye'de cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık yapmış birçok siyasetçinin Gülen'in aktivitelerini ve dünya görüşünü desteklediğini belirten açıklamalarının basında yer aldığını müşahade etmekteyiz. Adı geçen oluşumlar, cemaatçi karakterde olmaları, karizmatik liderlerin etrafında oluşan kapalı grup intibai vermeleri ve belirli yazılı metinleri sık sık tekrar etmeleri dolayısıyla şeyh mürit ilişkisini yeni bir form altında yeniden üretmek suretiyle bireyselliğin gelişmesine engel olabilmektedirler. Gülen, belli bir amaç etrafında toplanan bireylerden meydana geldiğini söylediği cemaatinin bireysel hak ve özgürlükleri geliştirmediğini, grup içi disiplin ve hiyerarşik yapısıyla önceliğin cemaate verildiğini itiraf etmektedir.⁴⁰ Nitekim bazı araştırmacıların Gülen'i demokratik ve liberal olarak takdim etmeleri, Gülen'in yazıları ve aktiviteleri göz önünde bulundurulduğunda çok fazla gerçekçi görülmemektedir. O halde her iki hareketin de karizmatik liderin otoritesine dayalı organizasyon biçimiyle, üyelerin gündelik hayatları ve bireysel ilgileri üzerinde sıkı kontrol mekanizması yoluyla hiyerarşik bir yapıya sahip olduklarını söylememiz mümkündür.

Küreselleşmeyle birlikte dünya ölçeğinde yaygınlık kazanmaya başlayan neo-liberal ekonomik modelin erdemlerinden bahseden her iki hareket mensuplarını çok çeşitli alanlarda yatırım yapmaya teşvik etmektedir. Böylece grupsal gelişmeler için gerekli finansal desteğin elde edilmesi amaçlanırken bir yandan da taraftarların düşük ücretle çalıştırılmasıyla rekabetçi bir güce

⁴⁰ N. Sevindi, *Fethullah Gülen ile Global Hoşgörü ve New York Sohbeti*, Timaş Yay., İstanbul, 2002, s. 134-135.

ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede Moon, çeşitli işletmeler yoluyla yatırımlarını ABD'nin yanı sıra Kore ve Japonya'da yoğunlaştırırken Gülen de cemaate bağlı bazı iş adamlarını Orta Asya'da yatırım yapmaya teşvik etmekte, böylece grup, yeni pazar arayışıyla belli bir açılım elde etmektedir. Mooncular'ın Uzak Doğu'da büyük projeler başlatmaları hatta Çin'de bazı Koreli iş adamlarıyla birlikte önemli yatırımlara girişmelerinin, buna karşılık Fethullah Gülen Cemaati mensuplarının da Orta Asya, Balkanlar ve Kafkaslar'daki bağlantılarının önemini burada vurgulamak isterim.

Küresel ekonomik modelin dünya ölçeğinde bir yaygınlık kazanabilmesinin buna uygun yeni dini yapılanmayla birlikte mümkün olabileceği söylenmektedir. Nitekim Gramsci de, küresel aktörün dünya görüşünün bir inanç meselesi haline getirilmesiyle kültürel hegemonyanın meydana gelebileceğinden söz etmektedir.⁴¹ Bilindiği gibi kapitalizmin doğuşunda protestan ahlakının önemini vurgulayan Weberci tezde, kapitalizmin gelişmesi için bazı şartların karşılanması gereği vurgulanmıştır. Buna göre bireyci, çok çalışmanın erdemine inanmış ve sade bir yaşama stilini benimseyen fertlerin meydana getirdiği girişimci grup, protestanlık geleneği içerisinde gelişme imkanı bulmuştur. Bir zamanlar, geniş ölçüde dini inanç ve kişisel çıkarların motive ettiği bireylerin meydana getirdiği bu girişimci grubun, bugün daha çok ekonomik kişisel çıkarlarca oluşturulduğu iddia edilse de evanjelik protestanlık gibi bilhassa bireyin Tanrı ile ilişkisini vurgulayan dini oluşumların öne çıkarılmasıyla⁴² ekonomik alanın yeniden kutsallaştırılmaya çalışıldığına şahit olmaktadır. Bu bağlamda Moonculuk'un ekonomik gelişmeyi yeryüzünde *Tanrı Krallığı*'ni inşa etmekle eş değer olarak görmesi, demokratik kapitalizmin küresel bir ideal olarak hayatiyete geçirilmesi ve modern ekonomik yapının bu tür dini söylemlerle meşrulaştırılma girişimi hayli ilginç olmaktadır. Nitekim Gülen, serbest piyasa ekonomisindeki mevcut fırsatların farkında olarak bundan yararlanmasını bilmiş ve ekonomik alanda çok önemli bir güç elde etmiştir.

Böylece Moonculuk ve Fethullahçılık hareketlerinin kurucularının maddi dünyayı algılama biçimleri ve bunu kendi görüşleri etrafında değiştirme arzuları, bunlara bağlı çeşitli sosyal, kültürel, akademik ve ekonomik kuruluşlarla faaliyet alanlarının çeşitlendirilmesine yol açmıştır. Akla gelebilecek her türlü faaliyet çeşitliliği ile bir yandan grup mensuplarına istihdam imkanı ve fırsatı yaratılırken bir yandan da bazı kamusal kurumların misyonlarını yüklenmek suretiyle harekete meşruluk kazandırılmaya çalışılmaktadır. Moon'un ABD içinde ve dışında kültürel ve ticari bağlantılarla belli bir üne kavuşmayı hedeflemesi, bu çerçevede Seul Olimpiyatlarını organize etmesi ve Fethullah Gülen'in Dinler Arası Diyalog çerçevesinde papa ile buluşması gibi çeşitli etkin-

⁴¹ Hargrove, *The Sociology of Religion*, s. 303.

⁴² Bkz.: A. Y. Sarıbay, "Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlilerlik", *Global Yerel Eksende Türkiye*, Der.: E. F. Keyman-A. Y. Sarıbay, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 10.

36 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

likler her iki hareketin küresel bir fenomen haline dönüştürülmesi teşebbüsünde atılmış adımlar olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu hareketlerin, kurdukları çeşitli organizasyon ve birlikler yoluyla ulusal ve uluslararası seviyelerde hayati problemleri ve meseleleri ele alarak liderlerinin ideal ve vizyonlarını tamamlamaya yönelik her araçtan yararlanmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda her iki hareket lideri de medyaya büyük önem vererek, (Mesela, Mooncular'ın *Washington Times*'i, Fethullahçılar'ın da *Zaman* Gazetesini yayınlamaları) görüşlerini yazılı ve görsel geniş bir medya ağını kontrol etmek suretiyle yaymaya çalışmaktadır.

Gülen çeşitli yazı ve konuşmalarında İslamcılık, modernizm, milliyetçilik, batıcılık, doğuculuk, sekülerlik gibi çok çeşitli kimliklerden durum ve şartlara göre yararlanmak suretiyle harekete belli bir esneklik kazandırmaya çalışmaktadır. Aslında Gülen Cemaati'nin karakteri, kendi iç dinamiklerinden ziyade toplumla etkileşimin bir sonucu olarak gelişmektedir. Böyle bir stratejiyi benimsemenin altında ekonomik ve siyasal elite İslami bir kimliğin kazandırılmasına yönelik pragmatik bir yaklaşımın yattığı söylenmektedir.⁴³ Ayrıca Moon ve Gülen'in yazı ve konuşmalarında uzlaşma, dinler arası diyalog, konsensüs, dünya barışı, Doğu-Batı entegrasyonu, hoşgörü, pazar ekonomisi, demokrasi, çoğulculuk ve küreselleşme gibi kavramların çok sık kullanıldığı ve bu temaları içeren konularda her iki grubun da çeşitli toplantılar düzenledikleri bilinmektedir.

Gülen Cemaati'ne bağlı Türkiye Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı tarafından alanlarında tanınmış bir çok bilim adamını bir araya getirerek tertip edilen ve Abant Toplantıları olarak bilinen organizasyonlarda güncel temalar üzerinde durulmakta, geniş yankı uyandıran sonuç bildirimleriyle hareket meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Böylece güncel ve global söylemler üzerinde durularak hareketin bunları özümlediği izlenimi verilmek suretiyle modern bir görünümün sergilenmeye çalışıldığı da anlaşılmaktadır. Moon'un da dini, felsefi ve bilimsel boyutların birleştirilmesiyle daha entegratif ve holistik dünya anlayışına yönelik çok sayıdaki faaliyetlerini burada hatırlatmakta yarar vardır.

Moon'un fikirlerini yaymada etkili araç olarak gördüğü ve bu konuda çeşitli organizasyonlar yoluyla faaliyette bulunduğu alanlardan biri de komünizm karşıtı söylemidir. Bu bağlamda Moonculuk'un, Latin Amerika ülkelerinin yüz yüze geldiği siyasal, hukuki, ekonomik, sosyal, bilimsel, eğitimsel ve kültürel problemleri araştırmak üzere çeşitli Latin Amerika ülkelerinin eski devlet başkanları, dış işleri bakanları ve elçilerinden bazılarının katılımıyla kurulan Latin Amerika'nın Birliği Derneği (AULA) ile bu bölgede komünizmin yayılmasına engel olunmak istenmiş ve bu ülkeler arasında demokratikleşmenin gelişmesini teşvik biçiminde özetlenebilecek faaliyetlere girişilmiştir. Moonculuk Hareketi tarafından desteklenen bir diğer organizasyon olan

⁴³ Kadioğlu, "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s", s. 19.

Dünya Barışı Konseyi ve AULA'nın birlikte düzenledikleri *Perestroika ve Glasnost Hakkında Dünya Liderlerinin Görüşleri* isimli konferansa, etkili siyasetçilerimizden tebliğli olarak katılan da vardır.⁴⁴

Latin Amerika'da Marxçı sosyal analizlere dayandırılan özgürleşme teolojisi (*liberation theology*)nin etkinliğini azaltmak ve ABD'nin desteğinde protestan evanjelik kiliselerinin faaliyetlerini artırmak için çeşitli kaynaklar ayrıldığı yönündeki haberler bazı ABD basınında zaman zaman yer almaktadır.⁴⁵ Bu çerçevede bilhassa Amerika Birleşik Devletleri'nin ve diğer Batılı sanayileşmiş ülkelerin Latin Amerika ülkelerindeki Marxist oluşumları kendi güvenliklerine büyük bir tehdit olarak algılamaları nedeniyle, Moonculuk'un buradaki anti-komünist faaliyetlerinin desteklendiği hatta teşvik edildiği düşünülebilir. Böylece muhafazakarların desteğini kazanmaya yönelik bu faaliyetlerle, Moonculuk Batı dünyasında belli bir popülerlik elde etmeye çalışmıştır. Fethullah Gülen'in, komünistliği baş düşman olarak görmesi ve komünistlere karşı kapitalistlerle her türlü işbirliğini savunması da iki hareket arasındaki bir başka benzerlik olarak dikkati çekmektedir.⁴⁶ Konuşmalarında küreselleşmeye vurgu yapan ve farklı dinlere mensup din adamlarıyla diyalogu gündeme getiren Gülen de ABD ve Batı yanlısı düşünceleriyle Moon'la aynı stratejiyi benimser gözükmektedir.

Her iki hareketin; dini olarak muhafazakar bir yapı sergilemelerine karşılık modern bir görüntüyle kamusal alandaki etkinlikleri, güçlü ve geniş medya ağına sahip olmaları, grup içinde disiplinli ve hiyerarşik bir organizasyon yapısı sergilerken grup dışındakilere karşı diyalog ve hoş görü söylemini geliştirmeleri, liberal bir görüntü vermelerine karşın grup içi ilişkilerde katı bir yapı sergilemeleri, bireysel kurtuluşla beraber sosyal siyasal ve kamusal alanı düzenleme yönünde faaliyetlere girişmeleri, pragmatist bir grup izlenimi vermeleri, Moonculuk'ta *kilise ev*, Fethullahçılık'ta *ışık ev* denen grupsal mekânlarda kutsallaştırılmış davranış kalıplarıyla informal şebekelerle sermaye ve taraftar akışını sağlamaları, birçok farklı grupları çeşitli organizasyonların çatısı altında bir araya getirerek küresel problemleri tartışmaları ve çözüm önerileriyle grupsal kimliklerine meşruluk zemini aramaları, bireysel hak ve özgürlüklerin vurgulanmasıyla demokratikleşmenin kazanımlarından yararlanmaları, grupsal çıkarları uğruna her türlü araçtan istifade etmeleri, kamusal alanda ılımlı ve uzlaşmacı bir tavır sergileyerek kamusal görünürlüklerini meşrulaştırma çabaları, hoşgörü, demokrasi ve piyasa ekonomisi gibi global

⁴⁴ *Perestroika and Glasnost World Leaders' Views*, The Third Summit Council for World Peace, The Ninth International AULA Conference April 9-13, 1990, Moscow, USSR, Washington, 1990, s. 121-125.

⁴⁵ G. Şaylan, *Türkiye'de İslamcı Siyaset*, V Yayınları, Ankara, 1992, s. 36.

⁴⁶ Bkz.: F. Başkan, "Küreselleşme, Sivil Toplum ve Fethullah Gülen", **Global Yerel Eksende Türkiye**, s. 273-290.

38 / Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi

söylemleri grupsal yapıları içinde yansıtmasalar da benimsiyor gözükmeleri, güçlü uluslar arası örgütlenme ağına sahip olmaları, oldukça geniş bir işletme ağını kontrol etmeleri ve taraftarlarını asketik ahlak çerçevesinde adanmışlardan oluşturmaları, sosyal destek tabanlarını daha çok yeni kentlileşen ailelere mensup üniversite öğrencilerinden ve peti-burjuvadan sağlamaları gibi temaların örtüşmesi çarpıcı biçimde dikkat çekmektedir.

Fethullah Gülen, söyleminde milliyetçi değerlere aşırı vurgu yaparak bunu kendi grubunun lehine kullanır gözükmektedir. Çünkü böyle bir yaklaşım tarzı, milliyetçiliğin yükselen değer olması ve bağımsızlığını henüz kazanan Orta Asya Türk Cumhuriyetleriyle iş birliğini sürdürebilmenin bir yolu olarak değerlendirilebilir. Fethullah Gülen Cemaati'ndeki milliyetçilik anlayışı, modern entegre edici bir mekanizma olarak Cumhuriyet Türkiye'si'nin laik Türk milliyetçiliğinden ziyade, bir çok üçüncü dünya ülkesinde görülen dinin milliyetçi duygu ve faaliyetlerle bir aradalığını andırır mahiyettedir. Moon'un Kore'ye dayalı Pasifik Medeniyetinin oluşturulması yönündeki çabalarını bir kenara bırakarak küreselleşen bir dünyada diğer ülkelerle bütünleşmenin yollarını araması da Gülen'le paralelliklerin bir başka yönünü oluşturmaktadır.

Görüldüğü gibi Fethullahçılık'ın Moonculuk Hareketi'nden dolayı ya da dolaysız olarak etkilendiğine dair elimizde somut bilgiler olmamasına rağmen, her iki hareketin de çeşitli kuruluş ve faaliyetler yoluyla düşüncelerini yaymaları, sahip oldukları medya kuruluşları, şirketleri ve eğitim kuruluşlarıyla uluslar arası bir ağ oluşturmaları, küreselleşme eğilimi taşımaları ve organizasyon yapılarındaki benzerlikler aralarında bir etkileşim ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç

Yeni dini hareketler çerçevesinde ele aldığımız Moonculuk Hareketi küreselleşmeye tepki olarak doğmuş ve sonradan küresel bir dini oluşum yönünde bir gelişme stratejisi takip etmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1970'li yıllarda medyanın dikkatini çekmeye başlayan Mooncular faaliyet gösterdikleri toplumsal yapıyla uyumlu ideolojik değişiklikler yoluyla kamusal alandaki görünürlüklerini artırmışlar ve bu çerçevede meşruluk yollarını araştırarak taraftar kitlesini çoğaltmak istemişlerdir. Toplumsal farklılaşma sürecinin bireyselleşme sekülerleşme yönünde gelişmeye yol açması bu tür grupların önümüzdeki yıllarda iyice zayıflaması beklentisini güçlendirirken, bir çok yeni hareketin doğuşu da muhtemel gözükmektedir. Öte yandan birbirlerinden bağımsız olmakla birlikte temaları arasında benzerlikler olan Moonculuk ve Fethullahçılık gibi dinsel hareketlerin, kendilerini sivil toplum organizasyonları olarak gösterme girişimleri, hem organizasyon yapıları hem de kendilerine özgü dünya görüşleriyle, güçlü bağlarla birbirine kenetlenen taraftar kitlesine sahip olmalarıyla ve hepsinden önemlisi sekülerleşmeyle üstü kapalı çatışmaya girmeleriyle bu tür organizasyonlar ile uzaktan yakından ilgilerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca yeni dini oluşumların toplumsal entegrasyona

sağlayacakları herhangi bir katkıdan da söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda dini çoğulculuk gibi söylemlerle, devletin dini alanı terk edip bu alanın dini oluşumlara bırakılması yönündeki görüşlerin de toplumsal yapıyı bozucu etkisinden başka bir işe yaramayacağı bilinmelidir. Bu tür dini grupların, insan hakları ve demokratikleşme gibi değerlere vurgu yaparak kendi söylemlerini küresel bağlamda yeniden oluşturma çabaları ve laikliği sorgulamaları, Batılı ülkelerin Türk devleti üzerinde baskı kurmasıyla sonuçlanabilecek ve laikliği zedeleyebilecek tehlikeler içermektedir. O halde toplumsal birliği bozucu bu tür gruplaşmalar, Ulu Önder Atatürk'ün ifadesiyle her türlü hurafeden uzak, bilim ve tekniğin ışığıyla aydınlanmış dini bilginin bu konuda uzmanlaşmış bilim adamlarıyla topluma aktarılması durumunda varlığını sürdüreceğe benzemektedir.

ELBİSTAN ÜMMET (BABAİYYE – HİMMET) BABA KÜLLİYESİ*

Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI*

ÖZET

Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevlü Bey (1480-1515), Elbistan'da din âlimi Ümmet Baba adına mescid, medrese ve zâviyeden oluşan bir külliye inşa ettirerek bu yapılara zengin vakıflar yapmıştır. Daha sonra külliye XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Ümmet Baba için türbenin ilâve edildiği anlaşılmaktadır. Yapı topluluğundan mescid ve türbe sağlam olup, zâviyenin bazı duvarları günümüze gelmiş, medrese ise tamamen yıkılmıştır.

Dulkadir Beyliği (1337-1522) dönemine ait olan külliye, bugüne kadar incelenmediği için Sanat Tarihi yayınlarında yer almamıştır. Bu yapılar mimarî ve süslemeleri açısından ayrıntılı bir şekilde tanıtılarak, külliye yapılan vakıflardan bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Elbistan, Ümmet Baba, Alâüddevlü Bey

ABSTRACT

The ruler of Dulkadir Principality Alâüddevlü Bey (1480-1515) had founded rich foundations in the name of Ümmet Baba a religious scholar in Elbistan around 1496 by constructing a complex which was constituted from mosque, medrese and zaviye. Later, it had been understood that a tomb had been added to the külliye for Ümmet Baba in the first quarter of XVI th. century. From the construction community mosque and tomb are in good position, some of the zaviye's walls have attained today but the medrese has collapsed completely.

The complex which is belonged to the period of Dulkadir Principality (1337-1522) hadn't taken part in the publications of Art History because it hasn't studied yet. According to their architecture and ornaments by introducing these constructions in detail, the foundations which is formed for külliye will be discussed.

Key Words: Elbistan, Ümmet Baba, Alâüddevlü Bey

Kahramanmaraş'ın Elbistan İlçesi'nde yer alan ve Dulkadir Beyliği döneminde inşâ edilen Ümmet Baba Külliyesi; mescid, türbe, zâviye ve medreseden oluşur. Medrese günümüze gelmemiş, zâviyenin ise sadece temel duvarları mevcuttur.

Elbistan coğrafi konumu itibariyle Akdeniz, İç Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinin kesiştiği noktada bulunmaktadır. İlçe Şardağı'nın kuzeydoğu eteğinde, denizden 1150 m. yükseklikte kendi adıyla anılan oldukça yüksek geniş bir ovada kurulmuştur¹. Elbistan, tarih boyunca birçok uygarlıklara merkezlik etmiştir². Elbistan ve çevresi 1085 yılında Kutalmış oğlu Süleyman Bey'in

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı.

42 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi

ümerâsından Emir Buldacı tarafından fethedilerek Anadolu Selçuklu topraklarına katılmış ve Selçuklular'ın önemli merkezlerinden birisi olmuştur³. Daha sonra Maraş ve Elbistan çevresi Dulkadir Beyliği'nin (1337-1522) hâkimiyetine girmiş ve Elbistan uzun yıllar beyliğin merkezi olmuştur⁴. Beyliğe merkez olarak Elbistan'ın seçilmesinde çeşitli sosyal ve siyasî sebeplerin yanında, bölgenin coğrafi özelliklerinin önemli rol oynadığı sanılmaktadır. Maraş ve Elbistan çevresi 1522 yılında Osmanlı Devleti'nin topraklarına katılmıştır.

Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddeve Bey (1480-1515), Elbistan'da din âlimi Ümmet Baba adına mescid, medrese ve zâviyeden oluşan bir külliye inşa ettirerek bu yapılara zengin vakıflarda bulunmuştur. Daha sonra külliye Ümmet Baba için türbenin ilâve edildiği anlaşılmaktadır. Yapı topluluğundan mescid ve türbe sağlam olup (Resim: 1-2), zâviyenin bazı duvarları günümüze gelmiş (Resim: 13-14), medrese ise tamamen yıkılmıştır.

Ümmet Baba Külliyesi, ilçenin Ceyhan Mahallesi'nde evlerin arasında yer alır (Resim: 1-2). Türbe, mescidin güney cephesine bitişik olarak yapılmış ve türbeye mescidin içinden geçilmektedir (Çizim: 1-2). Zâviye ise mescidin 60 m. kadar güneydoğu tarafına yerleştirilmiştir. Daha sonra mescid ile zâviye arasına geniş bir cadde açılmıştır. Günümüze gelmeyen ve mimarî durumu konusunda bilgimiz olmayan medresenin de mescid ve zâviyenin yakınında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Külliye meydana getiren yapıların üzerinde bugün inşâ kitabesi yoktur. Fakat Alâüddeve Bey 906 H./ 1500-1 M. tarihli vakfiyesinde; Elbistan'da Babaiyye mescidi, zâviyesi ve kubbesi (medrese) inşa ettirdiğini ve bu yapılara imam, şeyh ve müderris tayin eylediğini belirtmektedir⁵. Ayrıca kaynaklarda, bugün yıkılmış olan zâviyenin, inşâ kitabesine göre, 901 H./ 1496 M. yılında yapıldığı ifade edilmektedir⁶. Tahrir defterleri ile diğer arşiv kayıtlarında da Ümmet (Himmet) Baba mescidi ve zâviyesinin Alâüddeve Bey'in vakıfları olduğu belirtilmiştir. Bütün bu bilgilere göre mescid, zâviye ve medresenin, 1496 yılı civarında Alâüddeve Bey tarafından Ümmet Baba adına yaptırıldığı ve daha sonra 906 H./ 1500-1 M. tarihli vakfiyeye kaydedildiği anlaşılmaktadır.

1525, 1527 ve 1563 tarihli Tahrir defterleri ile diğer arşiv belgelerinde mescid ve zâviyenin Alâüddeve Bey'in vakıfları olduğu belirtilirken, medreseden bahsedilmemektedir⁷. Bu bilgiler ışığında medresin, 1525 yılından önce yıkıldığı anlaşılmaktadır; muhtemelen 1507'de Safevî hükümdarı Şah İsmail'in Elbistan'da yaptığı tahribat sırasında ortadan kalkmış olabilir.

Mescidin güney cephesine bitişik olarak yapılan ve mescidin içinden geçilen türbeye, Alâüddeve Bey'in 906 H. /1500-1 M. tarihli vakfiyesinde yer verilmemiştir. Mescid ile kompleks bir yapı oluşturan türbenin ise, inşâ teknik ve

malzeme farklılığı dolayısıyla mescitden sonra yapıldığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki; türbede iki renkli ince yonu taş (Resim: 8-9), mescitte kaba yonu taş kullanılmıştır (Resim: 2, 9). Türbenin duvarları mescitden yaklaşık 1.20 m. yüksek olduğu için, mescidin kubbe kasnağının güney yüzündeki pencere sonradan kapatılmıştır. Ayrıca caminin güney cephesine bitleştirilen türbe, cami ile organik bir bütünlük oluşturmamakta ve camiye sonradan eklendiği anlaşılmaktadır (Resim: 8-9). Bundan dolayı türbenin de XVI. yüzyılın ilk yarısında, Himmet (Ümmet) Baba'nın sağlığında veya ölümünden sonra yaptırıldığını düşünmekteyiz.

Ümmet Baba, Alâüddeve Bey zamanında yaşamış bir din âlimi ve hatip olup, kendi adına Elbistan'da inşâ ettirilen cami, zâviye ve medresesinde görev yaptığı, yaşadığı dönemde çok sevilen ve sayılan kişi olduğu anlaşılmaktadır. Elbistan, Maraş, Antep ve Adıyaman çevresinde Ümmet Baba adına mescid ve zâviyeler kurulmuş ve bunlara vakıf gelirleri tahsis edilmiş ve vefat edince türbesine defnedilmiştir⁸.

Arşiv kayıtlarında, XVI. yüzyılda külliyein etrafında teşekkül eden mahalleye Ümmet Baba isminin verildiği görülmektedir. Bugün yapıların bulunduğu Ceyhan Mahallesi; Elbistan'ın 1525 yılındaki ilk tahririnde "Ümmet Baba Zâviyesi Mahallesi"⁹, 1527'deki ikinci tahrir kayıtlarında "Ümmet Baba Camii Mahallesi"¹⁰ ve 1563 yılında yapılan üçüncü tahrirde ise "Ümmet Baba Zâviyesi Mahallesi" ve "Hatip Mahallesi"¹¹ isimleriyle geçmektedir.

MESCİD

Yapı, günümüzde *Ümmet Baba Camii* ve *Himmet Baba Camii* isimleriyle bilinmektedir. Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddeve Bey'in 906 H./ 1500-1 M. tarihli vakfiyesinde *Babaiyye Mescidi*, 1563 tarihli Tahrir defterinde *Ümmet Baba Mescidi*¹², 1307 H./ 1889-1890 M. tarihli tamir kitabesinde ise *Himmet Baba Mescidi* adlarıyla geçmektedir.

Bazı onarımlar görerek günümüze gelen mescid, orijinal özelliğini büyük ölçüde muhafaza etmekte ve fonksiyonunu sürdürmektedir. Cümle kapısındaki tamir kitabesine göre yapı, 1307 H./ 1889-90 yılında onarım görmüştür. Mescid daha sonra 1938'de halk tarafından, 1991 yılında da Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce tamir edilmiştir¹³. Ayrıca mescidin ahşap minaresi yıkılınca güneydoğu köşesine 1952 yılında taş ve beton biriketten tek şerefeli minare yapılmıştır (Resim: 2). Onarımlar sırasında iç mekânın örtü sistemi ve duvarları sıvanarak badana edilmiş, cephe duvarındaki derzler ile ahşap doğramalar yenilenmiş, kubbe dıştan sac ile kaplanmış, avlu taş duvarla kuşatılmış, mescidin doğu cephesine bitişik olarak demir doğrama bir mekân eklenmiş ve kuzey tarafına betonarme olarak helâ ve abdest muslukları yapılmıştır.

44 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi

Yapı, kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilen ayrı fonksiyonlu iki kubbeli mekândan ibaret kompleks bir eserdir. Kuzeydeki kubbeli bölüm mescid, güneydeki kubbeli kısım ise türbe olarak inşâ edilmiştir (Çizim: 1-2). Yapı, dıştan 9.60 x 10.50 m. boyutlarında olup tek kubbeli camiler grubuna girer (Çizim: 1-2). Yukarıda da belirttiğimiz gibi türbe sonradan ilâve edilmiş ve türbeye mescidin içinden geçilmektedir (Resim: 10).

Ortalama 1.50 m. kalınlığındaki beden duvarları ve kubbe kasnağında kaba yonu taş; cümle kapısı ile alt pencerelerin söve ve basık kemerlerinde kırmızımsı ve sarımsı renkte ince yonu taş malzeme kullanılmıştır. Yapının monotonluğu, doğu ve batı duvarlarında açılan pencereler ile kuzey cephesindeki cümle kapısıyla giderilmeye çalışılmıştır (Çizim: 1-2; Resim: 1-3).

Kuzey cephenin eksenine yerleştirilen cümle kapısı, 3.10 x 4.50 m. ölçülerinde olup dışa hafif taşıntı yapmaktadır (Resim: 3). Harim kısmına, üstten sivri tahfif kemeriyle kuşatılan 1.33 x 1.94 m. boyutlarındaki söveli ve basık kemerli kapı açıklığından girilir. Girişin iki yanına taş sekiler yerleştirilmiştir. 6.94 x 7.02 m. ölçülerindeki iç mekân, köşelerden tromplarla geçilen 6.65 m. çapında ve 8.45 m. yüksekliğinde yarım küre kubbeyle örtülmüştür. Geçiş sistemleri arasında kalan duvar yüzeyleri hafif sivri sağır kemerlerle hareketlendirilmiştir (Çizim: 2; Resim: 4-6). Kubbe yaklaşık 0.90 m. yüksekliğindeki sekizgen kasnağa oturmaktadır (Resim: 1-2). İç mekânın aydınlığı; doğu ve batı duvarlarında birer, kubbe kasnağında da dört adet olmak üzere toplam altı adet pencereyle sağlanmıştır. Fakat kubbe kasnağının güney kenarında yer alan pencere türbeden dolayı kapatılmıştır. Doğu ve batı duvarlarının ortasına simetrik olarak yerleştirilen hafif mazgal pencereler, söveli ve basık kemerli olup, dıştan 0.87 x 1.60 m. ölçülerindedir (Çizim: 2; Resim: 25).

Kible duvarının ortasına yerleştirilen ve iç tarafa doğru hafif taşıntı yapan mihrap, 1.85 x 2.40 m. ölçülerindedir. Mihrap nişi yuvarlak kemerli ve dikdörtgen plânlı olup, 0.43 x 0.88 x 1.60 m. boyutlarındadır (Resim: 4). Caminin güney cephesine sonradan türbe yapılıncaya, cami ile türbe arasındaki bağlantıyı sağlamak için mihrap nişinin güney duvarına 0.69 x 1.30 m. ölçülerinde söveli ve basık kemerli bir kapı açıklığı yerleştirilmiştir (Resim: 10). Bu eleman namaz vakitlerinde mihrap, diğer zamanlarda ise türbeye geçişi sağlayan kapı açıklığı olarak kullanılmaktadır. Mihrabın iki tarafına simetrik olarak beşer kenarlı nişlere sahip, mukarnas kavsaralı ve 0.30 x 0.78 x 1.27 m. boyutlarında birer mihrabiye yapılmıştır (Resim: 4). Harimin güneybatı köşesine sekiz basamaklı ahşap minber ile kuzey tarafındaki kapının üst kısmına ahşap mahfil yerleştirilmiş, fakat bu elemanlar onarımlar sırasında yenilenmiştir (Resim: 4, 6).

Caminin ahşap minaresi yıkılıncaya, güneydoğu köşesine 1952 yılında silindirik gövdeli yeni minare yapılmıştır. Minarenin kaide ve pabuçluğunda kesme

taş; gövde şerefe ve petek kısmında beton briket malzeme kullanılmış, konik külâhı ise kurşunla kaplanmıştır (Resim: 2).

Yapı genelinde sade inşa edilmekle beraber, cephelerin monotonluğu cümle kapısı ve pencerelerle giderilmeye çalışılmıştır. Cümle kapısı bir sıra sarımtarak, bir sıra kırmızımtarak taşlarla atlamalı olarak örülmüştür. Tahfif kemeri ise profilli silmelerle hareketlendirilmiştir. Kapının üst kısmı profilli silmeli kornişle nihayetlenmektedir. Giriş kapısının kemeri de iki renkli taştan geçme tekniğinde yapılmıştır (Resim: 3).

Doğu ve batı duvarlarında açılan pencerelerin kemer ve sövelerinde de, cümle kapısı gibi, atlamalı olarak yerleştirilen iki renkli taş malzeme kullanılmıştır. Pencerelerin basık kemerleri palmet motifini hatırlatacak şekilde geçme tekniğinde yapılmıştır (Resim: 2). Mihrap ise hafif sivri kemerli profilli silmelerle hareketlendirilmiştir (Resim: 10). Ayrıca onarımlar sırasında kubbe, alçıdan aplike olarak yapılan çeşitli bitkisel motiflerle dekore edilmiştir.

Kitabeler:

Yapıda tamir, dua ve minarenin inşâ kitabesi bulunmaktadır.

Tamir Kitabesi:

Tamir kitabesi, cümle kapısının üst kısmına yerleştirilmiştir. Kitabe, 0.30 x 0.40 m. ölçülerindeki mermer levha üzerine nesih hat ile üç satır olarak yazılmıştır (Resim: 7).

–1 $\Re BM \chi \subseteq \iota BM \Xi \phi \beta \downarrow \emptyset B \aleph \cap \Im \subseteq \epsilon \kappa B \subseteq \neq \zeta \subseteq \iota \epsilon \bullet$

$BIBI O \aleph \cap \phi \vartheta \blacklozenge \downarrow \iota B \aleph \clubsuit A \text{™} \phi \approx \subset I \iota B \otimes \clubsuit \supset$

$\wp -2$

1307 $\supset \otimes \mu -3$

1-Görîcek yazdım hemân mahrec-i târîh tâm

2-Ne anar buldu i'mar-ı mâbed Himmet Baba

3-Sene 1307.

(Himmet Baba Mescidi'nin tamir edildiğini görünce, 1307 tarihini hemen yazdım.)

Kitabeye göre cami, 1307 H.I 1889-90 M. yılında tamir edilmiştir.

Dua Kitabesi:

Cümle kapısının alınlık kısmına, çok kollu yıldız biçiminde işlenen 0.15 m. çapında kırmızımtarak renkte taş yerleştirilmiştir. Yıldızların ortasına ise, $\supset \dots \approx A \prod B \theta B \downarrow$ "Maşa-Allah" (Allah nazardan saklasın) yazısı yerleştirilmiştir (Resim: 3).

Minarenin İnşa Kitabesi:

46 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi

Minare kapısının üst kısmına yerleştirilen 0.25 x 0.50 m. boyutlarındaki taş kitabe, latince harflerle yazılan dört satırdan oluşmaktadır.

1-Hacı Hasan Oğullarından

2-Hacı Mehmet Kızı

3-Necla Köksal Hayratı

4-Mimar M.Ali-H.İrfan 1952.

Kitabeye göre minare, Necla Köksal tarafından 1952 yılında mimar M.Ali ve H. İrfan'a yaptırılmıştır.

TÜRBE:

Yapı, caminin güney cephesine bitişik olarak yapılmış ve türbeye mescidin içinden geçilmektedir (Çizim: 1-3; Resim: 2, 4, 9-10). Bazı onarımlar görerek günümüze gelen yapı, orijinal özelliğini büyük ölçüde korumaktadır. Türbenin de cami ile beraber 1307 H./ 1889-90 M., 1938 ve 1991 yıllarında tamir edildiği anlaşılmaktadır. Bu onarımlar esnasında; cephe duvarlarında aşınan taşlar yenilenmiş, iç mekânın duvarları ve örtü sistemi sıvanarak badana edilmiş, kubbe üstten sac ile kaplanmıştır.

Yapı, tek katlı ve sekizgen plânlı türbeler grubuna girer (Çizim: 1-2; Resim: 8-9). 1.30 m. kalınlığındaki beden duvarları kırmızımtrak ve sarımtrak renklerdeki ince yonu taşlarla yatay kuşaklar halinde atlamalı olarak örülmüştür (Resim: 8-9). Türbenin inşasında itinalı bir işçilik görülür.

Üstten kubbeye kapatılan türbe, sekiz kenarlı bir kaide üzerinde, sekizgen gövde olarak yükselmektedir. Profilli silmeli kornişlerle nihayetlenen kaide 1.80 m., gövde ise 5.30 m. yüksekliğindedir. Türbenin dıştan her bir kenarının uzunluğu 2.82 m. dir. Yapı, tek katlı inşâ edilmiş olmasına rağmen, gövdenin oturduğu kaide yüksek tutularak dıştan iki katlı bir görünüş verilmeye çalışılmış; böylece iki katlı Selçuklu türbelerinin geleneği sürdürülmüştür (Çizim: 2-3; Resim: 8-9) .

Caminin güney cephesine bitişik olarak yapılan türbenin müstakil bir kapısı olmayıp, caminin içinden geçilmektedir. Harimin kible duvarının ortasına yerleştirilen mihraba, kapı fonksiyonu da verilerek türbe ile bağlantı sağlanmıştır (Çizim: 1-2; Resim: 4, 10). Mihrap nişinin güney duvarına, 0.69 x 1.30 m. ölçülerinde söveli ve basık kemerli kapı açıklığı yerleştirilmiştir. Bu eleman namaz vakitlerinde mihrap, diğer zamanlarda ise türbeye geçişi sağlayan kapı açıklığı olarak kullanılmaktadır.

Türbe dıştan olduğu gibi, içten de sekizgen plânlı yapılarak 4.10 m. çapında ve 8.60 m. yüksekliğinde yarım küre kubbeye kapatılmıştır (Çizim: 1-3; Resim: 2, 8). Kubbe kasnaksız olup, doğrudan duvarların üzerine oturmaktadır. İç mekânda her bir kenarın uzunluğu 1.70 m. dir. Kible duvarında beş kenarlı

nişer sahip mukarnas kavsaralı 0.30 x 0.55 x 1.20 m. ölçülerinde bir mihrabiye yer alır. İç mekânın aydınlığı; alt sırada doğu ve batı duvarlarında birer; üst sırada doğu, batı ve güney duvarlarında birer adet olmak üzere toplam beş adet mazgal pencereyle sağlanmıştır (Resim: 11-12). Alt pencereler içten 0.90 x 2.00 m., dıştan 0.34 x 0.72 m. ölçülerindedir. Pencereler söveli ve üç dilimli kemerli yapılmıştır.

İç mekânın döşemesi ahşap olup, ortasında ahşaptan yapılan 0.93 x 1.45 x 1.93 m. boyutlarında ahşap sanduka bulunmaktadır. Üzerinde yazı olmayan sandukanın Ümmet (Himmet) Baba'ya ait olduğu belirtilmektedir (Resim: 11).

Türbede önemli bir süsleme görülmez. Yapının monotonluğu, cephe duvarlarında yatay kuşaklar halinde atlamalı olarak kullanılan iki renkli ince yonu taşlarla giderilmeye çalışılmıştır (Resim: 8-9).

ZÂVİYE:

Zâviye, külliye'nin elemanları olan mescid ve türbenin yaklaşık 60 m. kadar güneydoğu tarafında yer alır. Bugün mahallinde *tekke* olarak bilinen zâviye, bulunduğu sokağa da adını vermiştir. Yapı, Cumhuriyet döneminde tekke ve zâviyeler kapatılıncaya kadar fonksiyonunu sürdürmüş, fakat kapatıldıktan sonra harap olup yıkılmıştır. Maalesef zâviye'nin taşları sökülerek çevredeki binaların yapımında kullanılmıştır. Bugün zâviye'nin kalıntısı evler arasında bulunmakta ve pek dikkât çekmemektedir. Aynı zamanda yapı, Ceyhan Nehri'nin de 20 m. kadar uzağında yer almaktadır.

M. Halil Yinanç, zâviye yıkılmadan önce inşâ kitabesini okuyarak, yapının 901 H./ 1496 M. yılında Alâüddeve Bey tarafından Ümmet Baba adına yaptırıldığını ifade etmektedir¹⁴; fakat inşâ kitabesi günümüze gelmemiştir.

Zâviye'nin nasıl bir plân şemasına sahip olduğunu bilemiyoruz. Günümüze yaklaşık 11.00 x 12.00 m. ölçülerinde üç oda büyüklüğündeki bölümün temel duvarları gelmiş ve bir mekânın ebadı 4.90 x 7.50 m. dir. Temel duvarlarının yüksekliği ise 0.80 m. ilâ 1.50 m. arasında değişmektedir. Kireç harçlı moloz taş ile örülen duvarların kalınlığı ortalama 1.20 m. dir (Resim: 13-14).

Belgelere göre zâviye, çevrede çok sevilen ve sayılan din âlimi ve hatip Ümmet Baba için Alâüddeve Bey tarafından yaptırılmıştır. Arşiv kayıtlarında, zâviyede görev yapan şahıslarla ilgili bilgilere de rastlanmaktadır. 1173 H./ 1760 M. tarihli bir belgede, zâviye'nin Hacı Bektâş-ı Velî tarikatına bağlı olduğu belirtilerek, burada Hacı Bektâş-ı Velî evladından Şeyh el-Hac Feyzullah Efendi'nin post-nişinlik yaptığı kayıtlıdır¹⁵.

48 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi

Kitabe:

Yapının inşâ kitabesi, zâviye yıkılmadan önce M. Halil Yinanç tarafından kaydedilmiş ve Refet Yinanç da yayınlamıştır¹⁶. Kitabe ise günümüze gelmemiştir.

BIBI OJA $\supset \wp \subset \aleph \in \aleph \approx A \supset \subseteq \varphi A \lambda \approx A$
A $\eta \cap \varphi \aleph \clubsuit$ -1
— $\varepsilon B \diamond \approx A \neq \dots \aleph \approx A \aleph B \subseteq A \odot \downarrow \supset \wp A \varphi^\circ \leftarrow I \odot \approx B$
 $\diamond M \supset \dots \approx A (\supset \otimes) \mu A$ -2
 $\supset \approx \varphi \phi \approx A \downarrow \clubsuit$ — $\varepsilon B \diamond \approx A \neq \dots \aleph \approx A \varphi \varpi \clubsuit \odot \downarrow B \cup M \iota B \aleph \clubsuit$
O $\otimes I$ -3
(901) $\otimes \otimes \mu \odot \downarrow \supseteq B \theta \emptyset B \aleph \in \dots \mu (\oplus I)$ -4

1-Ammere haze'z-zaviyete'l-meymune Ümmet Baba

2-[Estanehu] 'llahu Te'ala bi-gufranihi fi eyyami el-meliki'l-adil

3-Benet 'imaretüha fi 'asrı'l-meliki'l-adil Alâü'd-devle

4-[bin] Süleyman Şah fi senete [901].

(Bu kıymetli zâviye, Ümmet Baba (Allah onu affeylesin) adına adaletli Sultan Süleyman Şah'ın oğlu Alâüddevle Bey döneminde 901 H./ 1496 M. yılında yaptırıldı.)

Vakfiye:

Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey, 906 H./ 1500-1 M. tarihinde tanzim ettirdiği arapça vakfiyesinde; Elbistan'da Babaiyye (Ümmet Baba-Himmet Baba) mescidi, zâviyesi ve kubbesi (medrese) inşâ ettirdiğini ve bu yapılara imam, şeyh, müderris tayin eylediğini belirtmektedir. Alâüddevle Bey, bu yapıların fonksiyonlarını sürdürebilmesi için zengin vakıflar yapmıştır¹⁷. Arşiv kayıtlarında da Ümmet (Himmet) Baba cami ve zâviyesinin Alâüddevle Bey'in vakfı olduğu belirtilmektedir.

Alâüddevle Bey'in 906 H./ 1500-1 M. tarihli vakfiyesine göre; caminin imamı ile müezzinine Gürün Köyü'nün muayyen bir hissesi ve cüz okuyan kimseye de Çoğulhan Köyü'nün cizyesinden 1000 dirhem vakfedilmiştir¹⁸. 1563 tarihli tahrir defterinde, 2750 akçe geliri olan Hatun Köyü ile Elbistan Bezazistanı'ndan da bazı gelirlerin tahsis edildiği kayıtlıdır¹⁹. 1224 H./ 1712 M. tarihli arşiv belgesinde ise, Hatun Köyü'nün caminin vakfından olduğu belirtilmiştir²⁰.

Alâüddevle Bey'in 906 H./ 1500-1 tarihli arapça vakfiyesine göre, zâviyenin şeyhi için; Hatun Köyü, aynı köyde bulunan bir değirmen, Kıtız Köyü'nün yarısı, Derb Kapı' daki iki değirmen, zâviyenin yanındaki arazi vakfedilmiştir. Vakfiyede; elde edilen gelirlerin, vakfa müteveli olanların bilgisi dahilinde, şeyh tarafından, zâviyeye gelen giden yolculara, misafirlere, âlimlere, fakihlere ve Elbistan'daki medreselerde öğrenim gören öğrencilere harcanmak üzere sarf

edilmesi gerektiği belirtilmektedir²¹.

1525, 1527 ve 1563 tarihli tahrir defterleri ile diğer arşiv belgelerinde de zâviyenin vakıflarından bahsedilmektedir.

1527 tahririnde, Hatun Köyü'nün tamamı zâviyenin vakfi olduğu belirtilirken, 1563 yılında mescid ile zâviyenin adına kaydedildiği görülmektedir. Köyün yıllık vakıf geliri 1527'de 7304 akçe²², 1563 yılında ise 1750 akçe²³ olduğu kayıtlıdır.

Kitiz Köyü 'nün, 1563' deki yıllık vakıf geliri 6.787 akçe²⁴, 1100-1105 H./ 1689-1694 M. yılında 1440 akçe²⁵, 1106 H./ 1695 M. yılında ise 2880 akçe²⁶ olduğu görülmektedir.

Alâüddevlü Bey'in 906 H./ 1500-1 M. tarihli vakfiyesinde Derb-Kapı'da iki değirmen bulunurken, 1563' deki tahrir kayıtlarında bu sayı beşe (5) çıkmış ve değirmenlerin yıllık geliri 225 akçedir²⁷.

Zâviyenin yanında yer alan arazinin 1563' deki geliri 100 akçe²⁸, 1100 H./ 1689 M. tarihli belgede ise 360 akçe²⁹ olduğu kayıtlıdır.

Arşiv belgelerinde zâviyenin, 1266-1273 H./ 1850-1857 M. tarihleri arasında yıllık gelirinin 18.285 kuruş olduğu; bunun 13.784 kuruş 20 parasının zâviyelerine, 3600 kuruş 16 parasının maaş olarak, 900 kuruş 4 parasının ise muhasebe harcı olarak sarfedildiği belirtilmektedir³⁰. Yine arşiv belgelerinde Yukarı Mezra Köyü'nün Ümmet Baba Külliyesi'nin vakfi olduğu belirtilerek, yıllık gelirinin 10.178 akçe olduğu kaydedilmiştir³¹.

Evkaf Nezareti'nin 1327 H./1909 M. tarihli bütçesine göre, mescid ve zâviyenin adına 2343 kuruşluk gelir kaydedilmiştir³².

DEĞERLENDİRME:

Elbistan Ümmet Baba Külliyesi'ni oluşturan mescid, zâviye ve medrese Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevlü Bey tarafından 1496 yılı civarında inşa ettirilmiştir. Daha sonra XVI. yüzyılın ilk yarısında mescidin güney cephesine bitişik olarak türbe yapılmıştır (Resim: 1-2). Bu eserlerden medrese günümüze gelmemiş, zâviye ise yıkılmış olup sadece temel duvarları ayakta kalmıştır (Resim: 13-14).

Külliyede mescid, medrese ve zâviyenin bir arada bulunması dönemin siyasî ve sosyal yapısını yansıtmaya açısından oldukça önemlidir. Burada mescid ile zâviye, medrese ile tarikat yapısı hükümdarların yardımıyla yan yana geliyor. Bu tür oluşumla daha çok XIV ve XV. yüzyılda karşılaşmaktayız; bu dönemlere hükümdarlarla halkın en çok birleştiği çağ olarak bakabiliriz. Medresede zâhirî ilimlerin, zâviyede ise bâtinî ilimlerin okutulduğu anlaşılıyor.

Ümmet Baba Mescidi, kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilen ayrı fonksiyonlu iki kubbeli mekândan ibaret kompleks bir eserdir. Kuzeydeki kubbeli

50 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi

bölüm mescid, güneydeki kubbeli kısım ise türbe olarak yapılmıştır (Çizim: 1-2; Resim: 1-2, 8). Burada mescid ve türbe beraber tasarlanmayarak, ikinci yapı olan türbe, ana yapı olan mescitten sonra inşâ edilmiştir. Yapılar ayrı bir plâna sahip olmakla beraber, türbe mescidin güney cephesine bitişik yapılmıştır. Türbenin müstakil kapısı yoktur. Harimin kible duvarının ortasına yerleştirilen mihraba, kapı fonksiyonu da verilerek türbeyle bağlantı sağlanmıştır (Çizim: 1-2; Resim: 4-10). Bu eleman namaz vakitlerinde mihrap, diğer zamanlarda ise türbeye geçişi sağlayan kapı açıklığı olarak kullanılmaktadır. Buna benzer plân düzenlemesini Tebriz Gök Mescid’te de (1465-66) görmekteyiz³³.

Türk mimarîsinde cami ve türbeden oluşan kompleks yapılara yer verilmiştir. Yine Dulkadir Beyliği dönemine ait olan Kahramanmaraş İklim Hatun Mescidi (1547), tek kubbeli harim ile güney tarafına yerleştirilen türbeden oluşmaktadır. Bu yapının mimarî tasarımında Elbistan Ümmet Baba Mescidi’nin etkileri görülmektedir. Aynı şekilde cephelerinde birer türbeye yer verilen camilere örnek olarak; Amasya Gök Medrese Camii (1266-67), Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1296-99), Konya Cemal Ali Dede Mescidi (XIII. Yüzyılın sonu), Niğde Sungur Bey Camii (1335 yılı civarı), Bakü Şirvanşahlar Saray Külliyesi’ndeki Keykubat (Eski) Camii (XV. yüzyıl), Niğde Murat Paşa Camii (XVII. yüzyılın ortaları) ve Niğde Kemâlî Ümmî Mescidi’ni (XVIII. yüzyılın ortaları) verebiliriz³⁴.

İslâm geleneklerine aykırı olmasına rağmen mescitlerde türbe kısmının yer alması ilgi çekicidir. Bilindiği gibi İslâm ülkelerinde IX. yüzyıla kadar mezar yapımı gelişmemiştir. Ancak İslâmiyet öncesine ait inanışlar, İslâmiyetle birlikte birdenbire silinmemiş, bu inanış ve düşünce sistemi içinde yeni bir biçimlenmeyle etkisini sürdürmüştür. Zaman içinde şeyhlerin, ünlü din ve devlet adamları ile evliya mezarlarının, İslâm öncesi güçlü geleneklerin etkisiyle kutusal bir niteliğe bürünmüştür. Anadolu’da böyle bir geleneğin mescitlerde de sürdürülmesi tabii bir gelişmeyi göstermektedir³⁵.

Ümmet Baba Mescidi, tek kubbeli camiler grubuna girer. Harim, köşelerden tromplarla geçilen yarım küre kubbeye örtülmüştür (Çizim:1-2; Resim:2, 4-5). Tek kubbeli mescitlerin yapılmasına Anadolu Selçukluları devrinde başlanmış, daha sonra Beylikler ve Osmanlılar döneminde yaygın bir şekilde devam etmiştir. Bu plân tipinin kökleri, Karahanlı mimarîsine kadar uzanmaktadır. Karahanlılar dönemine ait Mezar-ı Şir Kebir (X. yüzyıl), tek kubbeli yapıların öncüsü olarak kabul edilmektedir. Tromplu kubbeye kapatılan kare plânlı yapı, bir mescid görünümündedir³⁶. Bu tip yapılara örnek olarak; İspir Kale Mescidi (XII. yüzyıl), Konya Hacı Ferruh Mescidi (1215), Kastamonu İbni Neccar Camii (1353), İstanbul Firuz Ağa Camii (1491) ve Niğde Dışarı (Hüsamettin Ağa) Camii’ni (XVI. yüzyıl) verebiliriz³⁷.

Ümmet Baba Türbesi, tek katlı ve sekizgen plânlı türbeler grubuna girer

(Çizim: 1-3; Resim:2, 8-9). Üstten kubbeyle kapatılan türbe, sekiz kenarlı bir kaide üzerinde, sekizgen gövde olarak yükselmektedir. Yapı, tek katlı inşa edilmiş olmasına rağmen, gövdenin oturduğu kaide yüksek tutularak dıştan iki katlı bir görünüş verilmeye çalışılmış (Çizim: 3; Resim: 8-9); böylece iki katlı Selçuklu türbelerinin geleneği sürdürülmüştür. Aynı zamanda türbe, Anadolu Beylikler dönemi mimarisinin bir özelliği olarak, cenazelik kısmına yer verilmeden tek katlı yapılmış, böylece Selçuklu ile Osmanlı türbe mimarisi arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Türk mimarisinde sekizgen plânlı türbe inşâsı, Karahanlılar'dan başlayarak Osmanlılar'ın son dönemine kadar devam etmiştir. Aynı şekilde Niğde'deki Hüdevend Hatun Türbesi (1312) ile Sungur Bey Türbesi (1335 yılı civarı) sekizgen plânlıdır. Her iki yapı tek katlı inşa edilmiş olmalarına rağmen, gövdenin oturduğu kaideler yüksek tutularak, dıştan iki katlı bir görünüş verilmeye çalışılmıştır³⁸.

Ümmet Baba Zâviyesi yıkıldığı için mimarî durumu konusunda yeterli bir bilgimiz yoktur (Resim: 13-14). Fakat arşiv belgelerine göre yapıya oldukça zengin vakıflar yapılmıştır. Bu durum zâviyenin bölgede önemli bir fonksiyonunun olduğunu göstermektedir. Arşiv belgelerinde, Dulkadir Beyliği döneminde çok sayıda zâviye inşâ ettirildiği ve bu yapıların daha çok hükümdarlar ve devlet adamları tarafından yaptırıldığı kayıtlıdır.

Şehir, kasaba ve köylerde veya yollar üzerinde kurulmuş olan zâviyeler, hem belli bir tarîkate mensup şeyh ve dervişlerin yaşadığı, hem de yolcuların bedava misafir edildiği dinî ve sosyal muhtevalı yapılardır. İslâm dünyasında bu eserler XIV-XV. yüzyıla kadar zaman ve mekâna göre; zâviye, ribat, hânîkâh, buk'a, savmaa, düveyre, müseycid, mihrap ve medrese gibi isimlerle anılmışlardır. Anadolu Selçuklu döneminde daha çok hânîkâh ve zâviye terimlerine rastlanır. Osmanlılar zamanında ise ribat kelimesi hemen hemen kaybolarak zâviye, tekke, dergâh, âsîtane ve imaret terimlerine yer verildiği görülür³⁹.

Kaynaklara göre Türkler Anadolu'ya gelmeden önce "hânîkâh" (zâviye) türünde birçok yapı inşâ etmişlerdir. Anadolu'da zâviyelerin yapılması, Anadolu'nun iskânı, Türkleşmesi ve Müslümanlaşması konusuyla paraleldir. Zâviyeler ilk devirlerde bir iskân unsuru olmuşlar ve İslâmiyetin yayılmasında en önemli rolü oynamışlardır⁴⁰. Anadolu'ya özellikle XIII. yüzyıl başlarından itibaren vuku bulan göçlerle değişik tasavvuf mekteplerine bağlı şeyh ve derviş grupları gelmiştir. Böylece zaviyelerin sayılarının hızla çoğaldığı görülür. Şeyhler devletten yardım alarak zâviyeler açıyorlardı. Ayrıca Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlılar döneminde hükümdarlar ve devlet adamlarının yaptırdıkları zengin vakıflarla donatılmış zâviyeler şehirleri dolduruyordu. Her zâviye, kendi mensup olduğu tasavvuf sistemi gereğince dinî tasavvuf eğitim işini ele almaktaydı⁴¹.

Ümmet Baba Külliyesi'ni oluşturan yapılar genelinde sade inşâ edilmekle beraber, mescidin cümle kapısı ile pencerelerinde ve türbenin cephe duvarların-

52 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi

da iki renkli ince yonu taş malzeme kullanılmıştır (Resim: 2-3, 8-9). İki renkli taş daha çok Memlûklu sanatının etkilerini yansıtmaktadır. Dulkadir Beyliği, kuruluşundan yıkılışına kadar Memlûklu Devleti ile siyasî ilişkisini sürdürmüş ve bundan dolayı Memlûklu sanatından da belli ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde iki renkli taş işçiliğini Memlûklu sanatının etkisi altında kalan Gaziantep, Adana ve Diyarbakır'daki yapılarda da görürüz. İki renkli taş bezemeye sahip olan mimarî eserlere örnek olarak; Elbistan Ulu Camii (1515-1522), Adana Ulu Camii (1513-1541), Kilis Tekke Camii (1553), Diyarbakır Hasan Paşa Hanı (1574), Gaziantep Handan Bey Camii (XVI. yüzyıl sonu) ve Gaziantep Kürkcü Hanı'nı (1890) verebiliriz.

NOTLAR:

* Bu makale, 08-10 Nisan 2002 tarihleri arasında Kayseri'de düzenlenen "VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu" na bildiri olarak sunulmuştur.

1-Anonim, *Elbistan: Cumhuriyetin 70. Yılında*, İstanbul, 1993-1994, s. 59.

2-M.H. Yinanç, "Elbistan" mad., İslâm Ansiklopedisi, VI, İstanbul, 1993, s. 223.

3-M.H. Yinanç, *a.g.m.*, s. 224.

4-Dulkadir Beyliği konusunda bkz. R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, Ankara, 1989; M.H. Yinanç, *a.g.m.*,

s. 654-662.

5-V.G.M. Arş., *Defter Nu.: 590, Sahife:107, Sıra Nu.: 98*.

6-R. Yinanç, *a.g.e.*, s. 133.

7-B.O.A., *T.T.D.*, Nu.: 402, s.1037; B.O.A., *T.T.D.*, Nu.: 419, s. 45-46, 69-70; R. Yinanç – M. Elibüyük, *Maraş Tahrir Defteri (1563)*, II, Ankara, 1988, s. 486.

8-B.O.A., *T.T.D.*, Nu.: 402, s. 1047; B.O.A., *T.T.D.*, Nu.: 419, s. 45-46, 69-70; B.O.A., *M.A.D.*, Nu.: 4983, s. 4; R. Yinanç – M. Elibüyük, *a.g.e.*, s. 474, 499.

9-B.O.A., *T.T.D.*, Nu.: 402, s.1037.

10-B.O.A., *T.T.D.*, Nu.: 419, s. 8.

11-R. Yinanç – M. Elibüyük, *a.g.e.*, s. 474.

12-V.G.M. Arş., *Defter Nu.: 590, Sahife:107, Sıra Nu.: 98*; R. Yinanç – M. Elibüyük, *a.g.e.*, s. 486.

13-V.G.M. Arş., Dosya Nu.: 46.04.01/3.

14-R.Yinanç, a.g.e., s.133.

15-Y. Baş, *Zülkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti Zamanında Elbistan ve Eshab-ı Kehf Vakıfları*, Harran Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 1996, s. 94.

16-R.Yinanç, a.g.e., s. 133.

17-V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife:107, Sıra Nu.: 98.

18-V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife:107, Sıra Nu.: 98.

19-R.Yinanç – M.Elibüyük, a.g.e., s. 479, 486, 524.

20-B.O.A., *İ. Ev.*, Nu.: 7916.

21-V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife:107, Sıra Nu.: 98.

22-B.O.A., *T.T.D.*, Nu.: 419, s. 45.

23-R.Yinanç – M.Elibüyük, a.g.e., s. 486.

24-R.Yinanç – M.Elibüyük, a.g.e., s. 524.

25-Y.Baş, a.g.t., s. 95.

26-Y.Baş, a.g.t., s. 95.

27-V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife:107, Sıra Nu.: 98.

28-R.Yinanç – M.Elibüyük, a.g.e., s. 479.

29-Y.Baş, a.g.t., s. 95.

30-Y.Baş, a.g.t., s. 95.

31-İ.Solak, *Kanûni Döneminde Elbistan Kazası*, Selçuk Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1996, s. 72.

32-Vamık Şükrü, *Târih-i Evkâf-ı Ümem*, III, s.747, (İ.Ü.E.F., Kütüphanesi'nde Yazma Eser).

33-A.Altun, "Gök Mescid" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIV, İstanbul, 1996, s. 143.

34-A.Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, II, Paris, 1934, s.22; K.Otto-Dorn, *Kunst Des Islam*, Baden-Baden, 1964, s. 232, Plan: XXXI; O. Aslanapa, *Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri*, İstanbul, 1979, s. 39; R. Özakin, "Konya'da Tek Kubbeli Selçuklu Mescitleri Tarihsel Gelişimi, Mimarî Özellikleri", *VII. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri (30 Nisan-2 Mayıs 1998 – Konya)*, Konya 1998, s. 271; M. Özkarcı, *Niğde'de Türk Mimarîsi*, Ankara, 2001, s. 196; B. İpekoğlu, "Anadolu Selçuklu Dönemi Birleşik İşlevli Yapıları İçin Bir Değerlendirme Yöntemi", *I. Ulusla-*

54 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi

rarası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri (11 – 13 Ekim 2000 – Konya), Konya, 2001, s. 418.

35-R. Özakin, *a.g.m.*, s. 271.

36-G.A. Pugachenkova, *Puti Razvita Arkhitekturu Yujnogo Turkmenisana*, Moskova, 1958, s. 168.

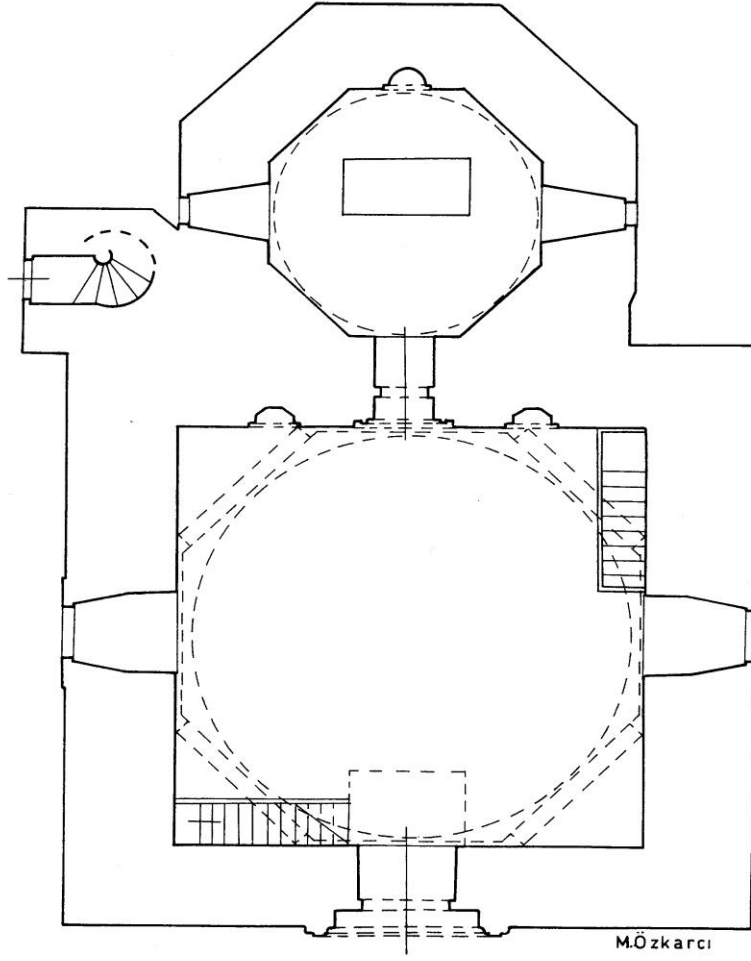
37-İ.H. Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*, İstanbul, 1960, s. 501-502; Ö. Bakırer, “Hacı Ferruh Mescidi”, *Vakıflar Dergisi*, VIII (1968), s. 127-128; M. Özkarcı, *Candaroğulları Beyliği Mimarî Eserleri*, I, Atatürk Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1992, s. 67; T. Öz, *İstanbul Camileri*, I, İkinci Baskı, 1987, s. 61.

38-M. Özkarcı, *Niğde’de Türk Mimarîsi*, s. 205.

39-A.Y. Ocak, “Zâviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme”, *Vakıflar Dergisi*, XII (1978), s. 249; S. Uludağ, “Hankah” mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XVI, İstanbul, 1997, s. 43.

40-Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ö.L. Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 279-386; A.Y. Ocak, *a.g.m.*, s. 254-261.

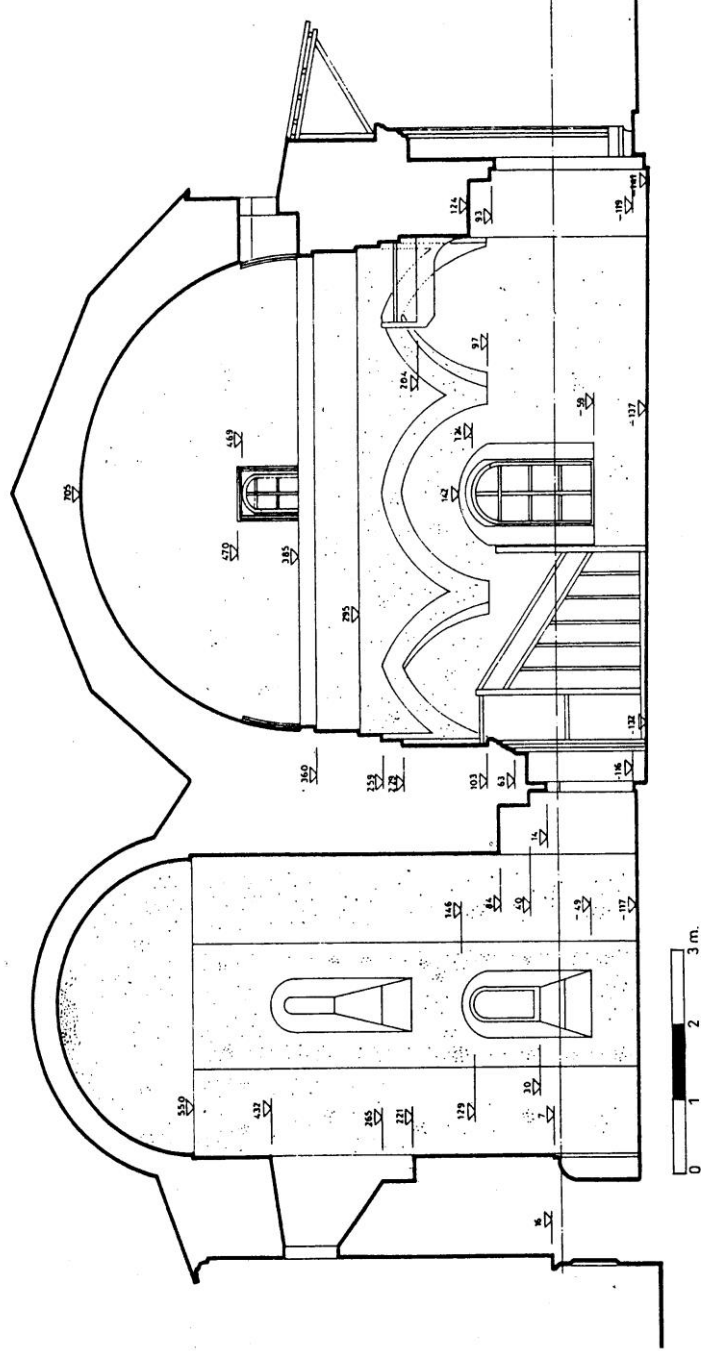
41-A.Y.Ocak, “Selçuk ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dinî ve Tasavvufî Eğitime Genel Bakış”, *Atatürk’ün 100. Doğum Yılında Türkiye: I. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981 – Ankara)*, Ankara (Basım Tarihi Yok), s. 74-75; A.Y.Ocak-S.Farûkî, “Zâviye” mad., *İslâm Ansiklopedisi*, XIII, İstanbul, 1993, s. 470.



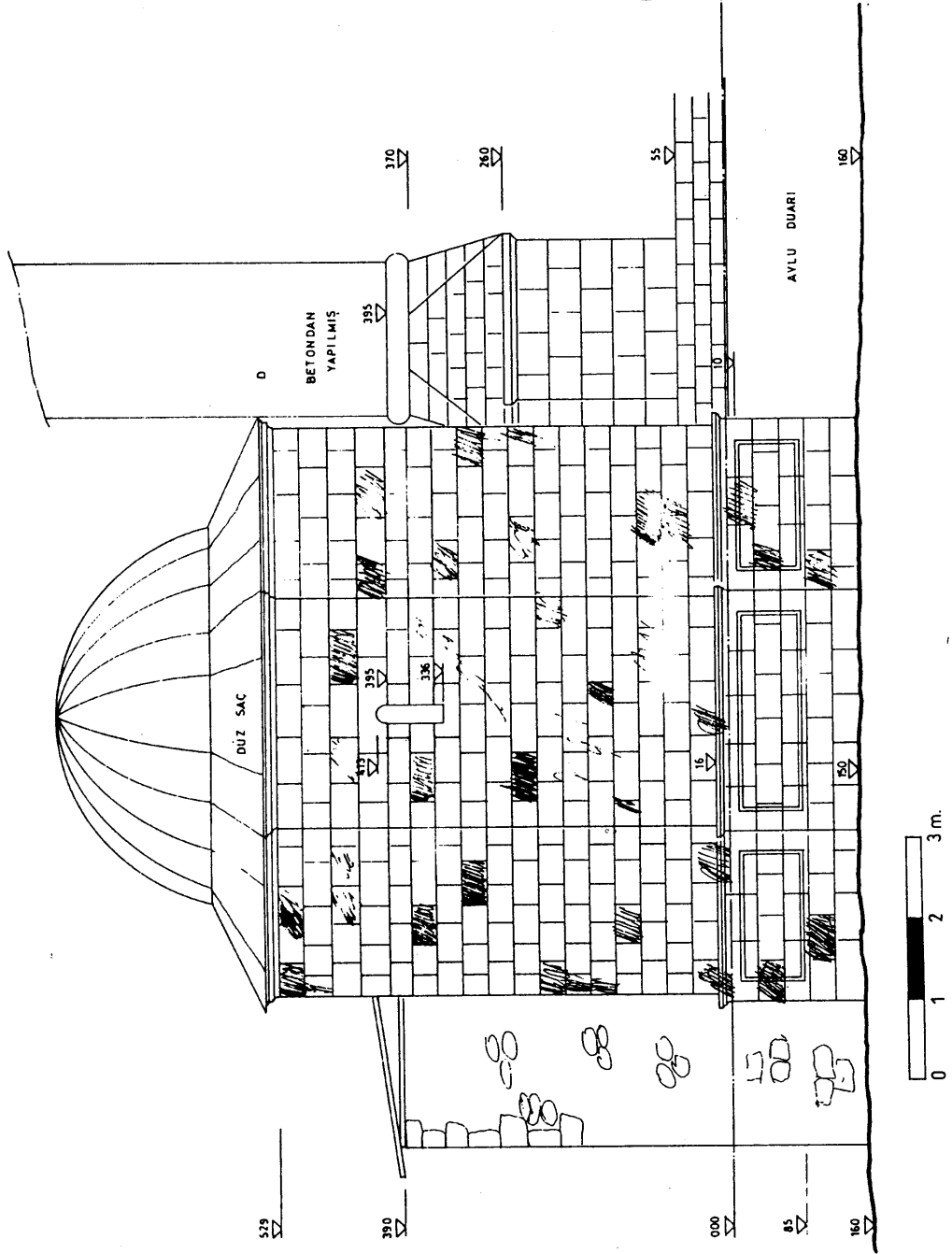
0 1 2 3 4 m.

Çizim 1: Elbistan Ümnet (Babaiyye-Himmet) Baba Camii ve Türbesi plânı.

56 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi



Çizim 2: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Camii ve Türbesi, A-A kesiti (V.G.M. den).

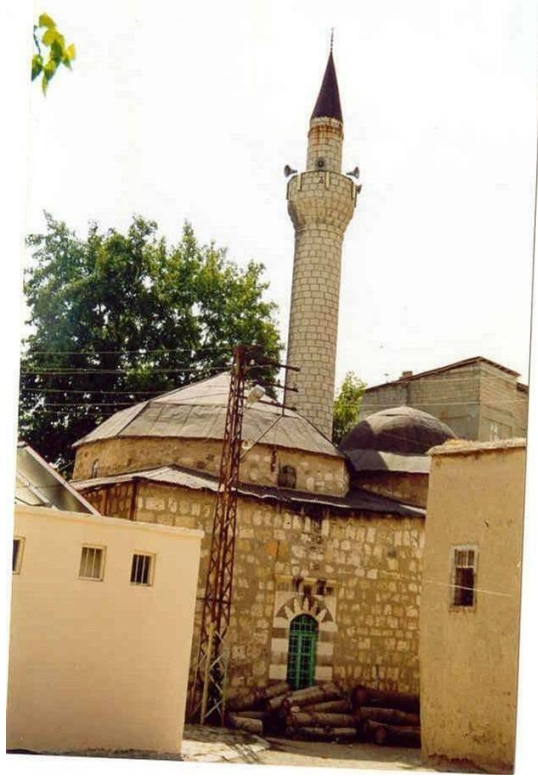


Çizim 3: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Türbesi (V.G.M. den).

58 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi



Resim 1:Elbistan Ümmet (Babaiyye–Himmet) Baba Camii, kuzeydoğu taraftan görünüş.



Resim 2: Elbistan Ümmet (Babaiyye–Himmet) Baba Camii, batı taraftan görünüş.



Resim 3: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Camii, cümle kapısı.



Resim 4: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Camii, iç mekândan görünüş.

60 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi



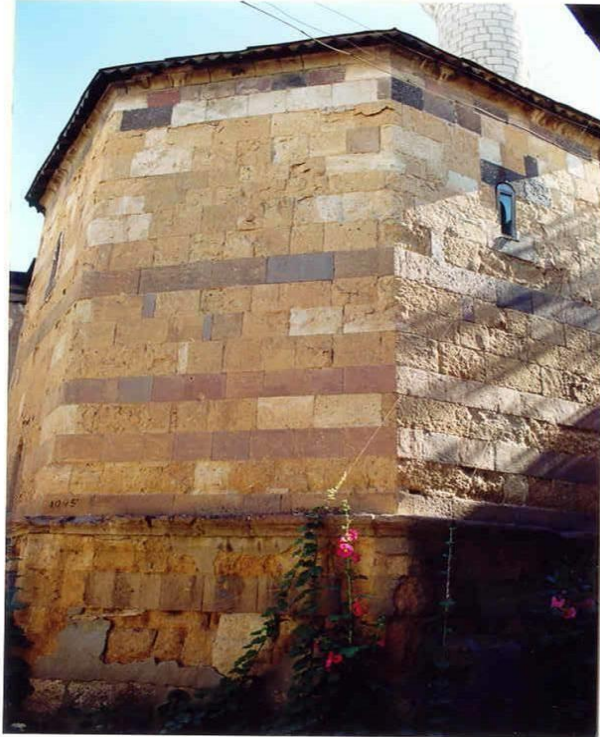
Resim 5: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Camii, iç mekândan görünüş.



Resim 6: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Camii, iç mekândan görünüş.

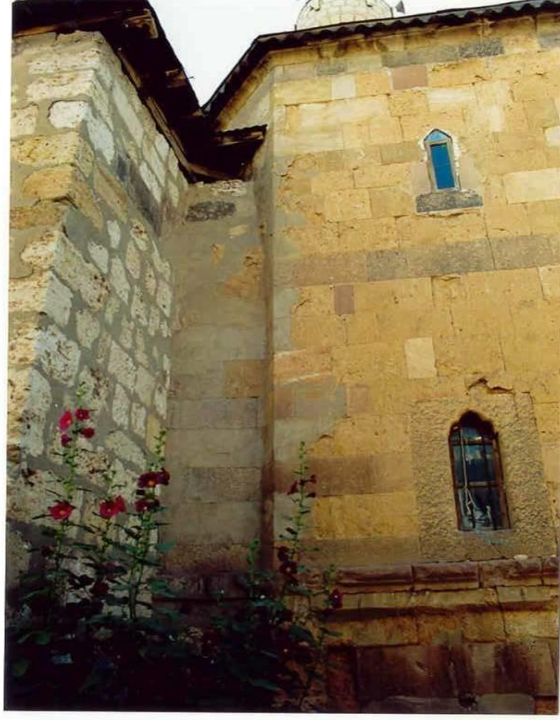


Resim 7: Elbistan Ümmet (Babaiyye–Himmet) Baba Camii, tamir kitabesi.



Resim 8:Elbistan Ümmet (Babaiyye–Himmet) Baba türbesi, güneybatı taraftan görünüş.

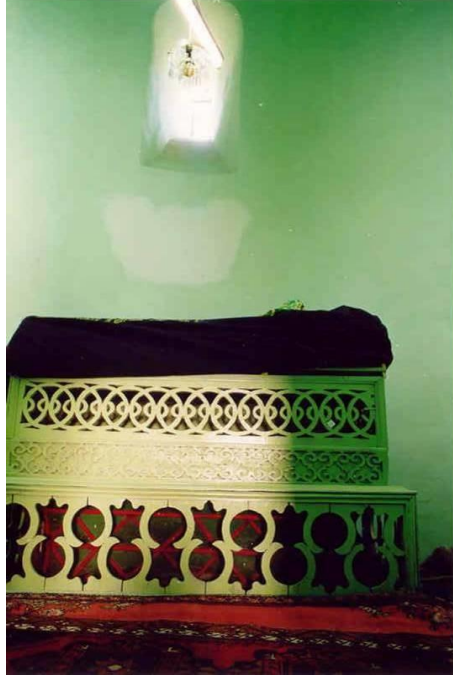
62 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi



Resim 9: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Türbesi, batı taraftan görünüş.



Resim 10: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Türbesi, camiden türbeye geçişi sağlayan mihrap-kapı.



Resim 11: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Türbesi, iç mekândan görünüş.



Resim 12: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Türbesi, iç mekândan görünüş.

64 / Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Külliyesi



Resim 13: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba Zâviyesi, güney taraftan görünüş.



Resim 14: Elbistan Ümmet (Babaiyye-Himmet) Baba türbesi, güneydoğu taraftan görünüş.

MU'TEZİLE FELSEFESİNDE İNSAN AHLÂK VE SORUMLULUĞU

Yrd.Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU*

ÖZET

Bu makalede Müslüman düşünce tarihinin önemli Kelâm ekollerinden biri olan Mu'tezile'nin insan ahlâk ve sorumluluğunu temellendirme çabalarını sunuş biçimi irdelenerek özetlenmeye çalışılmıştır. Sorumluluğu, insanın hür olma şartına bağlayan Mu'tezile düşünürleri, irâde ve fiillerini gerçekleştirmede hür olmayan bir insanın sorumlu tutulmasını akla ve dine aykırı görmüşlerdir. Âdil bir Tanrı'nın insanları inanç ve eylemlerinden sorumlu tutmasının rasyonel açılımlarını ortaya koyan bu ekol inanç ve eylemlerini gerçekleştirme hususunda insanların hür olmalarını çeşitli açılardan ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: Allah, insan, ahlak, sorumlu, sorumluluk, adâlet, teklif, mükellef, fiil, irade, kudret, hürriyet.

ABSTRACT

In this paper, the way of presentation of the Mu'tezile which is one of the important theological school in the history of Islamic thought at the same time the effects of it to base the responsibility out ethics of man is tried to summarize. The Mu'tezile thinkers who lay down the responsibility to the freedom of man has seen against the religion and reason of a man who is not free at the realization his will and act. This school which reveals the rational argument that The Just God holds the people responsibility for their faith and acts has dealt with the men who are free at realization of their faith and acts.

Key Words: God, human, ethic, responsible, responsibility, justice, act of imposing, act, will, power, freedom.

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinin önemli Kelâm ekollerinden Mu'tezile, çok erken bir dönemden itibaren insan ahlâk ve sorumluluğu üzerine entelektüel görüşler ortaya koyarak akılcı bir iman anlayışının temellerini atmaya çalışmıştır. Gerek Mu'tezile'nin birinci asır sonları ile ikinci asır başlarındaki Vâsıl b. Atâ (ö.131/743) ve Amr b. Ubeyd (ö.144/756) gibi ilk kurucuları, gerekse Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849) ve İbrâhim en-Nazzâm (ö.231/845) gibi Mu'tezile Kelâmı'nı felsefileştiren sonraki takipçileri ilâhî adâlet ve insan sorumluluğu merkezli bir düşüncenin savunucuları olmuşlardır. Köleliğin bütün dünyada geçerli olduğu, efendi-köle temelli toplumsal yapılan-

66 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

maların hukuksallığının tartışılmadığı dönemlerde, Mu'tezile düşünürlerinin insan hürriyeti konusunu adeta felsefelerinin temeli yapması ilgi çekicidir.

Mu'tezile felsefesinde insanın sorumluluğu, insanın *hür* olma şartına bağlanmıştır. Zira irâde ve fiillerini gerçekleştirmede hür olmayan bir insanın sorumlu tutulması akla ve dine aykırıdır. Allah, insanları inanç ve eylemlerinden sorumlu tuttuğuna göre, onların inanç ve eylemlerini gerçekleştirme hususunda hür olmaları gerekir. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'de herkesin, kendi hür davranışı sonucu kazanmış olduğu şeylerin, yarar ya da zarar olarak karşılıklarına çıkacağı bildirilir.¹

Ahlâk ve sorumluluk birbirini tamamlayan iki kavram olup, biri diğerrinin zorunlu sonucudur. Ahlâkîlik, bir yönüyle insanı Allah katına yükseltir ki; bu bağlamda iman; kalbî fiilden soyut olarak düşünülemez. Diğer yönüyle; insanla Allah arasındaki diyalogun bir adıdır. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki insan özgürlüğünün temel kıstası, varlığın Mutlak-Mürid tarafından yaratılmış olmasıdır. Mutlak-Zat tarafından yaratılan insan, ahlâkî değerlerin işlediği tarihî ortamda söz konusu diyalogla özgürlüğüne ulaşabilir.² İnsanların yapıp etmelerini ahlâkî normlarla değerlendirmek, insanlık tarihi kadar eskidir ve erdemli bireylerden oluşan toplum tasarılarının olmazsa olmazları buna bağlıdır.

İnsan eylemlerini “erdemli” ya da “erdemsiz”, “olumlu” ya da “olumsuz” olarak değerlendirebilmek için, bunların hür ve isteyerek yapılmış olmaları gerekir. Şayet insan herhangi bir baskı ve zorlama altında kalarak, ya da bilmeden bir fiil işlerse, onu bu fiilinden sorumlu tutmak, bu sebeple onu övmek veya yermek doğru olmaz. “Bir insanın rüzgar veya kendisini ele geçirenler tarafından bir yere sürüklenmesinde olduğu gibi, sebebi kendisinin dışında olan ve o fiili gerçekleştirmede insanın hiç katkısı olmayan fiiller, zorla yapılmış fiillerdir.”³

Allah'ın kudreti adına insan hürriyetini daraltan ya da Allah'ı inkar etme adına insanı merkeze alan her anlayış Kur'ân'ın ruhundan uzaktır.⁴ İlâhî kudret ve egemenliği merkeze alan, tam ya da *kısmî cebirci* görüşlerin, insanın “mükellef” ve “sorumlu” varlık olmasını açıklama noktasındaki yetersizlikleri, Mu'tezile bilginlerinin bu konu üzerinde derin ve ayrıntılı açıklamalar ortaya koymalarını gerektirmiş, neticede insan sorumluluğunu ilâhî adâlet kavramı ile, ilâhî adâlet kavramını da insanın mükellefiyeti ve sorumluluğu ile temellendirmeye çaba sarf etmişlerdir.

* KSÜ İlâhiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, ahamit@mynet.com

¹ Bkz. Bakara 2/286.

² Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 167.

³ Recep Kılıç, *Ahlâk'ın Dini Temeli*, Ankara 1992, s. 25.

⁴ Macit, a.g.e., s. 179.

A. SORUMLULUĞUN TEMEL DİNAMİKLERİ VE İLÂHÎ ADÂLET İLE İLİŞKİSİ

Mu'tezile'nin *Beş İlkesi*'nden *adâlet* prensibine göre "Allah âdil olup, insanlara asla zulmetmez. İnsanın âhirette adâletli bir şekilde ödüllendirilip cezalandırılabilmesi için, dünyada iyi ve kötü davranışlar arasında *tercih yapabilme gücüne* sahip olması gerekir. Bu nedenle Mu'tezile ahlâk felsefesinde insan davranışları üzerinde 'ilâhî bir müdahale' söz konusu değildir. Zira ilâhî irâde ile gerçekleşen bir davranıştan insanın sorumlu tutulması, Allah'ın adâleti ile bağdaşmaz. İnsanın kendi istemi dışında ilâhî irade ile gerçekleşerek ortaya çıkan bir fiilden insanın sorumlu tutulması Mu'tezile anlayışında zulüm sayılır. Bu sebepten Allah'ın adâletinin gerçekleşmesi, insanın davranışlarına bizzat kendisinin *karar* vermesine ve ilâhî de olsa hiçbir baskı olmaksızın onları *istemli* olarak yerine getirmesine bağlıdır. Buna göre Mu'tezile ahlâk felsefesinde "insanların fiillerini yaratan Allah değil, kendileridir. Fiillerini yaratacak güç, insana Allah tarafından verilmiştir. Bu sebeple insan, fiillerinden ötürü Allah'a karşı sorumludur".⁵

Kâdı Abdulcebbar (ö.415/1025)'a göre, Mu'tezile'nin *Beş İlkesi*'nden biri olan "el-Emru bi'l-Mârûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Münker" ilkesi, insan sorumluluğuna dayanak kabul edilen bir ilkedir; Mu'tezile *cebiri görüşüne bir tepki olarak* günah işleyip de henüz tövbe etmemiş olan bir kimsenin konumunu belirlemek için "el-Menziletü beyne'l-Menziletayn"⁶ görüşünü ileri sürerek ortaya çıkmıştır. Bunu, Emevîler Devleti'ndeki (661-750 m.) baskının yoğun olduğu dönemlerde, kişiyi kendi fiillerinden sorumlu tutmak için geliştirmiştir.⁷ Kâdı Abdulcebbar'a göre "*cebiri görüşü sosyal düzenin çökmesine, sebeplilik kanununun yıkılmasına ve dinin bozulmasına neden olur.* İnsan, *sosyal varlık* olma tâbiatındadır. Toplumdaki hür ve serbest varlığı, onu fiillerinden sorumlu kılar. İnsanın hür ve serbest olmadığı biçimindeki görüş ile, kendi fiillerinin fâili olmadığı görüşü insan varlığına ve özüne aykırıdır. Nitekim yöneticilerin seçimi ve tayini de, zâlimin zulmünü önlemek, mazlûmun öcünü zâlimden almak ve kânunları uygulamak içindir. Bütün bunlar, ancak insanın fiillerinde hür olması ile gerçekleşir. Eğer fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı, insan bundan dolayı nasıl cezalandırılırdı?⁸ Mu'tezile'nin ilk temsilcileri özellikle başta yöneticiler olmak üzere her insanın eylemlerinden tam olarak sorumlu tutulması gerektiğini vurgulamaya çalışmışlardır.

⁵ Kılıç, *a.g.e.*, s. 91.

⁶ Bu ilke, Müslüman olduğu halde büyük günah işleyen birisini, bu dünyada iken ne mü'min, ne de kâfir sayarak, "fâsık" olarak nitelendirme ile ilgili Mu'tezilî bir ilkedir. Çünkü mü'min, kendisinde iyi niteliklerin toplandığı kimsedir, büyük günah işleyen ise bu niteliğine zarar verdiğinden, kendisine bu sıfatın verilmesi artık uygun değildir.

⁷ Bkz. Kâdı Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Kahire 1960-1965, VIII, 217-218.

⁸ Hânım İbrâhim Yûsuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Kâhire 1993, s. 70.

68 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

Mu'tezile'ye göre insanın fiillerinin yaratılması insanın hür istemi dışında kendi lehine ya da aleyhine sonuçlanabilecek fiilleriyle ilgilidir ki bu, akıl ilkeleri ve sorumluluk esprisıyla asla uyuşmayan bir anlayıştır. "Kullar kendilerinde mevcut olan bir kudretle, fiillerini meydana getirirler" şeklindeki Mu'tezilî anlayışı, Ehl-i Sünnet'in Eş'arîler kolu şiddetle eleştirir ve Mu'tezile düşünürlerini "insanları Allah karşısında yaratıcı kabul ediyorlar" diyerek şirke girmekle suçlarlar. Aslında Mu'tezile bilginleri, burada Eş'arîlerin kastettikleri şeyleri kastetmemiş, üstelik Allah'ın, fiilin etken sebebi olan kudreti insandan dilediği zaman alabileceğini savunmuşlardır. Güneşe aydınlatma ve ısı, suya susuzluğu giderme, toprağa bitki çıkarma kudreti vermişse, bunların Allah'a ortak oldukları söylenebilir mi?! İnsan da aynı durumdadır. Allah onu yaratmış, kendisine *sınırlı kudret* vermiş ve bu kudret sınırı içinde onu mükellef kılmıştır. Çünkü Allah hakîm ve âdildir.⁹ Mu'tezile'ye göre gerçek anlamda fiili meydana getiren insandır. Birçok açıdan Allah'ın, insanın fiili konusunda bir dahli ve tasarrufu yoktur. Ne var ki bu görüşün ilk öncüleri, insan için yaratıcı kavramını kullanmaktan çekinmişler ve "ortaya çıkaran", "meydana getiren" demişlerdir. Ancak Ebu Ali el-Cübbâi, iki kavramın arasında bir farkın olmadığını ileri sürerek seçimli fiiller konusunda insan için yaratan kelimesini kullanmıştır.¹⁰

Mu'tezile ahlâk teorisinde, adâlet prensibinin gereği olarak insan, sadece hür irâdesiyle gerçekleştirdiği fiillerden sorumludur. Çünkü Allah âdildir, ve O'nun âdil olması ise, ilâhî ve beşerî hiçbir müdahale olmaksızın, karar verdiği fiillerini insanın irâdî olarak gerçekleştirmesine bağlanmıştır. Bu sebepten uyuyan, şuarsuz insanlarla çocuklar, yaptıkları fiillerden dolayı ahlâken övülüp yerilemezler. Demek ki Mu'tezile ahlâk felsefesinde "insan hürriyeti, kabul edilmesi gereken ilk prensiptir. İnsanın hürriyeti, Allah'ın 'âdil' sıfatı ile temellendirilmiştir."¹¹ Adâleti hür irâdeye bağlamakla Mu'tezile, kaçınılmaz olarak Allah'ın adâlet ve irâde sıfatlarının mânâ ve kapsamını değiştiriyor, böylelikle bu sıfatları hür irâdenin gölgesine terk ediyor ve insana kaderini etkileyen her keyfiyeti akli ile sonuca bağlamak gücünü tevdi ediyordu.¹²

Bölünmez bir bütün olarak kabul edilen Kur'ân'da *ilâhî hâkimiyet* fikirleri ile insan sorumluluğu fikirleri, birbirlerinin tamamlayıcısı olarak bulunmaktadır. Özellikle ilk inen sûrelerde oldukça önemli yer tutan "mahşer" kavramı, baştan kabullenilmiş insan sorumluluğundan ayrı olarak işlenseydi, anlamsız olurdu. Hz. Muhammed tarafından yapılan ikazlar ve onun insanları tövbeye davet etmesi de, muhatabı olan insan-

⁹ Ali Mustafa el-Ğurâbî, *Târihu'l-Firâki'l-İslâmiyye*, Kahire 1959, s. 66.

¹⁰ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, (Nşr. Claude Salame), Dimeşk 1993, II/539; Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s. 99.

¹¹ Necatî Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1982, s. 52; Kılıç, *a.g.e.*, s. 100.

¹² Mâcî Haddûrî, *İslâm'da Adâlet Kavramı*, İstanbul 1991, s. 79.

da *sorumluluk kapasitesinin* var olduğunu ifade eder.¹³ Sözelimi aşağıdaki âyetler insan sorumluluğunu apaçık ortaya koymaktadır: “Fakat imân edip sâlih amel işleyenlere gelince; şüphe yok ki biz gerçekten güzel amel işleyenlerin mükâfatını zâyi etmeyiz”.¹⁴ “Yapılan amel bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirir tartıya koyarız.”¹⁵ “Sadece yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz.”¹⁶ “O gün fiillerinden dolayı sorumluluklarını itiraf edecekler: ‘Vah bizlere! Bizler cidden zâlim idik’ diyecekler.”¹⁷ Yine Mu’tezile, “O (Allah), yaptığından sorumlu olmaz, insanlar sorumlu tutulurlar”¹⁸ âyetinin insan hürriyetine delil teşkil eden aklî delillerden biri olduğunu, Eş’arîlerin bu ayeti anlamadan onu cebrî inanca delil kabul ettiklerini ileri sürer. Mu’tezile, Müceb-bire’nin iddia ettiği gibi; insanların Allah’ın kendilerinde yarattığı fiil sebebiyle hesaba çekilmeleri durumunda, Allah ile insanlar arasında bir *zıtlasma* meydana geleceği iddiasındadır. Elimizdeki kaynaklara göre, cebir anlayışının tutarsızlığına bu âyetle delil getiren ilk kişi Sümâme b. el-Eşres en-Nemîrî (ö.213/828) olup, bir mecliste bu âyeti şöyle yorumladığı rivâyet edilir: “Kıyâmet Günü insan, Allah’ın huzurunda durunca, Allah ona şöyle der: Seni buraya taşıyan şey nedir?’ Cebir mezhebine göre o insan şöyle der: ‘Yâ Rabbî! Şüphesiz sen beni kâfir olarak yarattın. Bana gücümün yetmediği bir şeyi emrettin, (böylece) benimle o imân arası engellendi!’ Kuşkusuz bu durum cebir mezhebine göre doğrudur. Sonra Allah şöyle buyurur: “Bu gün doğru sözlülere doğruluklarının fayda vereceği gündür”¹⁹ ve bu sözün ona fayda vermesi gerekir.” Bunun üzerine Sümâme’ye: “Peki o kimsenin böyle konuşması ve buna benzer bir delil getirmesine kim izin verir?” diye sorulunca Sümâme: “Eğer Allah, bu söz ve delilden onu engellemese (idi), bu delil o adamın elinde kalırdı” dedi.²⁰ Yani o kimse ileriye sürdüğü bu delilinde haklı çıkmış olurdu! Şüphesiz Sümâme, bu hayalî senaryoyu cebir görüşünün tutarsızlığını kanıtlamak amacı ile kurgulamış ve bu görüş sahiplerinin görüşlerini çürütmek istemiştir. Sümâme’nin bu *âhiret tasavvuru* ile ilgili yorumu, insan sorumluluğunu aklî bir temele oturtma çabasının ilginç bir tezâhürüdür. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de “Rabbına andolsun ki, yaptıklarından (dolayı) onların (insanların) hepsini mutlaka sorumlu tutacağız”²¹ uyarısı yer almaktadır. Bu âyette Allah, “Onlar hakkında hükmolunan ya da takdir edilen şeyden onları hesaba çekece-

¹³ W. Montgomery Watt, “Free will and predestination in early Islam”, London 1948: *Hür İrade ve Kader*, (çev. Arif Aytekin), İstanbul 1996, s. 22.

¹⁴ Kehf 18/30.

¹⁵ Enbiya 21/47.

¹⁶ Yâsîn 36/54.

¹⁷ Enbiyâ 21/14.

¹⁸ Enbiyâ 21/23.

¹⁹ Mâide 5/119.

²⁰ Mahmud Kâmil Ahmed, *Mefhûmu’l-Adl Fi Tefsîri’l-Mu’tezile Li’l-Kur’âni’l-Kerim*, Beyrut 1983, s. 210.

²¹ Hicr 15/92.

70 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

ğiz” dememekte, aksine “kendi yaptıklarından” (dolayı hesaba çekeceğiz) demektedir. Mu'tezile ekolünün ilk teorisyenlerinden bbbiri olan Amr b. Ubeyd (ö.144/761) bu âyete bakarak “Bundan sonra ancak adâleti ikrâr etmek ya da Allah hakkında câiz olmayan zulüm konusunda susmaktan başka bir durum kalmaz” demiştir.²² Mu'tezile düşünürlerinin insan sorumluluğu ile ilgili yaklaşımları birbirine benzemektedir. Onlar, insan sorumluluğunu sağlam bir temele yerleştirmek için insan hürriyetinin gerekliliğini savunmuşlar ve bu konuda görüşlerine yarayacak her âyetten delil getirmişlerdir. Beşinci hicrî asır boyunca Mu'tezile bilginleri bu yorumlar üzerinde devam ederek, ilgili âyetlerin anlam ve dinî maksatlarını açıklamaktan başka bir şey yapmadılar. “Mu'tezile bilginlerinden Abdulcebbâr (ö.415/1024) bu âyetin “adâlet”e delalet ettiğini şöyle özetlemiştir. “Çünkü Allah, insanlar için günahı veya sevabı yaratmış olsaydı, onların sorumlu olması mümkün olmaz; aksine, onlar hakkında yarattığı şeylerden dolayı, Allah'ın kendini sorumlu tutması gerekirdi”²³ demiştir.

Mu'tezile'ye göre büyük günahların cezalandırılacağını ve her fiilden dolayı insanın sorumlu olması gerektiğini akıl da kabul eder.²⁴ Onların arasında, insanın bu fiillerden dolayı cezalandırılmayı bilip-bilmemesinin gerekliliği hususunda ise farklı görüşleri ve söylemleri olan bilginler de vardır. Bazılarına göre, her türlü eylemin değil de, sadece vahiyden ayrı olarak bilinecek olan, küfrün cezalandırılacağı bilinmesidir. Nazzâm (ö.255/869) bizzat iyi (hayır) ve kötü (şer) fiillerle, sırf kesin emrin bir sonucu olarak yapılan fiiller arasında bu tür bir ayırım yapmamıştır.²⁵ Çünkü Kur'ân-ı Kerim aklın şanını yüceltmiş ve onu insan sorumluluğunun kaynağı kabul etmiş olduğundan dolayı, Mu'tezile de aklın şanını çok yüceltmıştır. Aklını kullanmayan ve düşünmeyenleri ise kötölemiştir. İnsanın, kendi kudreti ile fiilini seçme özgürlüğüne ve bu fiilinden dolayı da ondan sorumlu olduğuna dair görüş; insanda “ayırıcı bir kuvvet” olan aklın varlığını itiraftır. İşte bu akıl, hayatın ölçüsü ve dengesidir.²⁶ Ahlâkî hürlük, ‘hareketlerin sorumluluğu’ esasına dayanır. Oysa ilkel insan, ahlâkî hareket kurallarını ihlal ettiği zaman, kendisini, başkasına karşı sorumlu görmediği gibi, kendine karşı da sorumlu görmez. İnsanın kendi kendini sorumlu kılması “ahlâkî şahsiyetin tamlığı” demektir. Bu bakımdan ahlâkî şahsiyetin gelişmesine “sorumluluğun gelişmesi” gözü ile bakmak daha doğrudur. Birey, kendini topluma karşı sorumlu hissettiği zaman,

²² Ebu'l-Feth Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1980, I, 58-59.

²³ M. Kâmil Ahmed, *a.g.e.*, s. 186.

²⁴ Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, ve'h-tilâfu'l-Musallîn*, (Nşr. Helmut Ritter), (2. Baskı), Dâru'n-Neşr, Wiesbaden, 1400/1980; İstanbul 1929, s. 274; Şehristânî, *el-Milel*, I, 36.

²⁵ Bkz. Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 356; Şehristânî, s. 37-40; Watt, *Hür İrade ve Kader*, s. 87.

²⁶ Hânım İbrâhim Yûsuf, *a.g.e.*, s. 71.

ahlâkta “vazife” birinci planda rol oynar. Fakat, kendini kendisine karşı sorumlu kıldığı zaman, ahlâkın ön planında hürriyet yer alır. Modern ahlâk bir “hürriyet ahlâkı”dır.²⁷ Müslümanların bulunduğu yerlerde insan hak ve hürriyetleri çeşitli tezahürlerle ihlal edilmeye devam ederken Müslümanların hâlâ ütöpik düşüncelerden kurtulamadıkları gözler önündedir. “İslâm, insan hak ve hürriyetine çok önem vermiştir görüşü felsefî kaygıdan daha çok inançlarımızın irrasyonel kaynaklarını harekete geçirmeye yöneliktir.”²⁸

Mu'tezile, ahlâkî iyi ve kötünün bilinmesi ve uygulanmasında büyük ölçüde objektiftir. Onlar mümkün olduğu kadar, insanın dünya ve âhiretteki mâzeretlerine imkan bırakmayarak onu “mükellef ve sorumlu bir varlık” olarak değerlendirmiştir. “Bir fiilin iyi veya kötü olduğunu ayırt etmek aklın vazifesidir. Bir fiil ilâhî vahiy gelmeden önce de iyi veya kötüdür, fiilin iyi veya kötü oluşu, başka bir deyişle güzel veya çirkinliği kendindedir, iç yapısı gereğidir.”²⁹ Naklin bu konudaki katkısının özellikle şu alanlarda belirgin olduğunu Mu'tezile kabul etmiştir: Namazlar ve miktarları, zekât ve nisâbı, diyet verme, Hacer-i Esved'i öpme, Safâ ve Merve arasında koşma, içkinin kötülüğü gibi hususlar. Mu'tezile'nin bu konudaki gerekçesi bazı vaciplerin gereğinin bilinmesi, bazı güzel şeylerin güzelliği ve bir kısım kötü şeylerin çirkinliğinin tanınmasının akıl yoluyla değil, işitme (sem') yoluyla olabileceğidir. Yukarıdaki hususların akıl yoluyla bilinmesine imkan yoktur.³⁰

Davranışların ahlâkî iyilik ve kötülük vasıflarını, Allah'ın emir ve yasaklarının belirlediğini ileri sürenlere karşı Mu'tezile'nin cevabı şudur: “Allah'ın bir şeyi yasaklamış olması, yasaklanan şeyin kötülüğüne; emretmesi ise emredilen şeyin iyiliğine delalet eder. Yoksa yasaklama, bir şeyin kötülüğünü, emretmesi de bir şeyin iyiliğini gerektirmez”³¹ Buna göre bir şeyin Allah'ın emir ve yasaklarından dolayı ahlâken vâcip (zorunlu) olması imkansızdır.³² Çünkü vahiy sadece “fiillerin akılla bilinebilecek özelliklerini ortaya çıkarmaktadır.”³³

Bu görüşleri desteklemek üzere Nahl Suresinin 90. âyeti misâl olarak verilir: “Muhakkak ki Allah, adâleti, iyiliği, akrabaya vermeyi emreder; her türlü fahşa, münker ve bağıy de nehyeder.”³⁴

²⁷ Bkz. Cahit Tanyol, *Sosyal Ahlâk I*, İstanbul 1960, s. 85.

²⁸ Macit, *a.g.e.*, s. 180.

²⁹ Şerafeddin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 264.

³⁰ Gölcük, *a.g.e.*, s. 271-272

³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 103.

³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 122.

³³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 164; Abdulkemim eş-Şehristani, *Nihâyetü'l-İkdâm*, (A. Guillaume Neşri), London, 1934, s. 371.

³⁴ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 113; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara 1992, s. 95.

72 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

İşte iyi, kötü gibi ahlâki değeri olan davranışlar Mu'tezile'ye göre ancak güç ve kudret sahibi insanın isteyerek/irâdî olarak yaptığı davranışlardır. Bu sebeple uyuyan veya şuarsuz insanlarla çocukların davranışları, ne iyi ne de kötü diye vasıflanır.³⁵ Bu tür davranışlar, fâiline nisbetle, ahlâken tarafsızdırlar. Aynı şekilde bir zorlama (ilca) ile seçme hürriyeti kısıtlanan insanın davranışları da³⁶ ahlâken iyi veya kötü diye vasıflanmaz.³⁷

Ahlâken kötü oldukları doğrudan doğruya akılla bilinen davranışlar olduğu gibi, adâlet, doğruluk; 'iyiyi istemek gibi, ahlâken iyi olduğu aynı şekilde bilinen davranışlar da vardır. "Düşünüp-taşınarak başkalarına iradi olarak menfaat sağlayan, bazen de zarar veren bütün fiiller âdildir."³⁸ Bazen başkalarına zarar veren davranışlar da âdil olur. Çünkü "hak edilen cezalar ahlâken iyi olarak" vasıflanır. "Adâlet, zulmün zıddıdır. Bu sebepten adâleti yerine getirmek her zaman iyidir."³⁹

Adâleti "menfaat" ile tarif eden Mu'tezile'ye göre menfaat "haz" (lezzet), sevinç (sürûr) veya haz ve sevincin ikisini birden veren şeydir.⁴⁰ "Haz, duygusal (hissî veya tecrübî); sevinç ise, zihinsel bir tatmindir."⁴¹

Mu'tezile 'ahlâki vazife' kavramını da "ahlâken iyi olan fiillerden, fâilin yerine getirdiğinde övgüye, terk ettiğinde yergiye hak kazandığı fiil"⁴² olarak tarif eder. "Temel ahlâkî vazifeler vahye ihtiyaç duymaksızın akıl ile bilinirler."⁴³ Ahlâki bir vazifenin vahiyle belirlenmesi, akılla bilinenden farklı olmasını gerektirmez. Ayrıca ahlâki vazifenin akılla bilinmesi, vahiyle bilinmesinden daha öncedir.⁴⁴ Çünkü insan, zararlı olanın kötülüğünü, faydalı olanın iyiliğini aklen bilmektedir. Ancak akıl bazen hangi fiillerin faydalı, hangilerinin zararlı olduğunu önceden kavrayamaz. Bu durumda vahiy, akılla sabit olan vazifelere muhalif değil; onları "keşfeden olarak kabul edilmiştir."⁴⁵

B. SORUMLULUĞUN "TEKLİF" İLE İLİŞKİSİ

Mu'tezile düşünürleri, insanın hür ve sorumlu bir varlık oluşunu "insanın teklif kapasitesi veya imkanı" çerçevesinde değerlendirir; sorumluluğun şartı olan insan hürriyetinin temelinde "teklife muhatap olabilme imkanının bulunduğunu kabul ederler.

³⁵ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 11, 19.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 11, 16.

³⁷ R. Kılıç, *a.g.e.*, s. 94

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, 191.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 48

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 20.

⁴¹ Kılıç, *a.g.e.*, s. 97.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 43.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 152.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 47.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 47.

Sözelimi onlar “her doğan, kendi fitratı üzere doğar” hadîsindeki “fitrat”ın, insanlara teklif hususunda verilen bir “imkan” olduğunu ileri sürerek şöyle demişlerdir: “Allah, insanları Tevhid’i ve İslâm Dini’ni kabul edecek, bundan uzaklaşmayacak ve bunu inkar etmeyecek şekilde yaratmıştır. Çünkü bu, aklın kabul edebileceği doğru düşünmeye (sahih nazar) yönlendirici bir görüştür.⁴⁶ Bir yaratıcının varlığını ve bir olduğunu düşünebilecek kapasitede yaratılmış, kendi varlığına ulaşma ve üstelik buyruklarını yerine getirme noktasında sorumlu tutulmuş olan insanın, ezelf bir belirlenme altında mücber olduğunu savunmak akıl ilkeleriyle uyuşmamaktadır. Bu nedenle Mu’tezile felsefesinde Allah *âdil* olduğundan, yapamayacakları bir şeyi onlara yükleyerek kullarına asla zulmetmez. İnsanın sorumluluk alanı ile ahlâklılık birbiriyle asla çelişmemesi gereken iki durumdur. İnsanın özgür iradesi dışında gelişen kişisel ve doğal durumlar insanın sorumluluk alanının dışındadır.

Mu’tezile müfessirleri bu imkanın, irâde hürriyetini desteklemeye ve kuvvetlendirmeye bir “başlangıç ve bir “giriş” olduğunu kabul ederek, şu âyette bulunan “ihtilaf” ve “rahmet” kelimelerini buna dayandırmışlardır. “Rabbinin rahmet ettiğinin dışındakiler ihtilafa devam ederler. (İşte onlar) bunun için yaratılmışlardır”⁴⁷ âyetinde, insanlara Allah’ın sunduğu bir “imkan” olan teklifin temelinde hürriyetin bulunduğunu, işte böylece insanların kimisi hakkı, kimisi de batılı seçerek ihtilaf etmiş olduğunu kabul eden Mu’tezile bilginleri, buradaki “rahmet”ten amacın “dinler” ve “lütuflar” olduğunu ileri sürerek⁴⁸ insanlarda tercih imkan ve kapasitesinin bulunduğunu, sorumlulukların da buna göre olduğunu kabul etmişlerdir. Mu’tezile’ye göre insanların, Allah’ın kendilerinde *daha önceden yarattığı bir güçle* fiillerini hür bir şekilde yapması; mükellefiyetlerini ve sorumluluklarını gerçekleştirebilmesi içindir. Çünkü Allah, insana iş yapma gücü vermeden mükellef tutsaydı-haşa-zâlim olurdu. Zulüm, daha doğrusu zulmü irâde etmek, Allah için mümkün değildir.⁴⁹

İslâm tarihçisi ve düşünürü Mes’ûdî (ö.246/859)’ye göre Mu’tezile’nin bu konudaki düşüncesi şöyledir: Allah fesadı sevmez, kulların fiillerini de yaratmaz. İnsanlar emrolduklarını yaparlar, yasaklandıklarından da kaçınabilirler. Onlar, bu işleri Allah’ın kendilerinde meydana getirdiği güçle yaparlar. Allah, kulların içine bu gücü yerleştirmiştir. O, ancak irâde ettiğini emreder, beğenmediği şeyi de yasaklar. Emrettiği her bir güzel işin velisi (beğeneni), yasakladığı her kötülükten de beri (uzak) olup,

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 509.

⁴⁷ Hud 11/119.

⁴⁸ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II/120.

⁴⁹ Ali Mustafa el-Ğurâbî, *Târîhu’l-Fırâki’l-İslâmiyye*, s. 66.

74 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

insanları güç yetiremedikleri şeyle de mükellef tutmaz ve güçlerinin yetmediği hiçbir şeyi onlardan istemez.⁵⁰

İnsanın sorumluluk alanı ile kendisini aşan alanı birbirinden ayıran Mu'tezile, insan fiillerinin yaratıcısıdır derken meselenin ahlâkî boyutunu dile getirmektedir. Çünkü Mu'tezile, insanı fiilin yaratıcısı olarak değil, onu seçen ve ortaya çıkararak kabul etmektedir. İrâde, ihtiyar ve fiil konuları ahlâkla ilgilidir. Dolayısıyla diyebiliriz ki hürriyeti daraltmanın teolojik mantıkî kökeni, irâde meselesinin ahlâkî bağlamını çürütmüştür. İslâm düşünce geleneğinde hakim çizgi mantıkî ve ontolojik bağlamdır. Halbuki hürriyet metafizik bir problem olmaktan daha çok ahlâkî bir problemdir.⁵¹

Mu'tezile'ye göre Allah insanları, *kendilerini yararlandırmak* ve onlara kendini tanıtarak *kulluk ettirmek* için yaratmıştır. İşte bu yüzden Allah'ın onlara teklif ederek kendilerini mükellef kılması, kendi üzerine "vâcip"tir. Çünkü Allah, insanları teklifsiz bıraksaydı, onlar günah işleyerek azarlardı. İşte bu nedenle Mu'tezile, peygamber göndermenin Allah üzerine vâcip olduğunu kabul etmiştir. Zira bu nebiler, bu teklifin araçlarıdır. Allah, kullarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri teklif etmediğinden, insanları yaratmasının amacı, kendilerinin salâhı içindir, o halde onları güçlerinin dışındaki şeylerle mükellef kılması nasıl uygun olur? Allah, kullarını mükellef kılınca, onlardaki bütün engelleri gidermek de kendisinin üzerine vâcip olur.⁵² Bu da onların *akıllarını ikmâl* ve iş yapmaları için kendilerine güç vermesiyle gerçekleşir. Bu nedenle onlardan bazıları, yaratıcısını tanıyabilmesi için Allah'ın ilk yarattığı şeyin *akıllı kimse* olması gerektiğini söylemiştir. İnsanlardan mükellef olmayanları yaratmasına gelince; Allah böyle kimselerle mükellef olanları yararlandırmak ve kendilerine ibret olsun diye yaratmıştır.⁵³ Teklifin Allah üzerine vâcip olduğu görüşünde en cesur söylemleri bulunan Ebu Ali el-Cübbâî (ö.303/915)'ye diğer bir kısım Mu'tezile düşünceleri karşı çıkmışlardır. "Teklifin Allah üzerine vâcip olduğunu" söyleyen Ebu Ali el-Cübbâî'ye, diğer bir kısım Mu'tezile bilginleri katılmamışlar; sadece insanı akıl ile

⁵⁰ Ebu'l-Hasen Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, Saâdet Yay., tsz., III, 153.

⁵¹ Macit, *a.g.e.*, s. 177-178.

⁵² Buradaki "vâcip" kavramı, adâletin müradifi gibi kullanılır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Kahire 1965, s. 133. Ayrıca Mu'tezile müfessirlerinden el-Mukbilî, buradaki vücubiyeti, Kur'ân'daki "Allah, kendi üzerine rahmeti yazdı" (6. En'am, 12), "Mü'minlere yardım etmek, üzerimize hak olmuştur" (30. Rûm, 47), "İçinde temelli kalacakları cennette diledikleri here şeyi bulmak, Rabbinin yerine getirilmesi istenen bir vâdidir" (Furkân 25/16), "Sizden cehenneme uğramayacak yoktur. Bu, Rabbinin, yapmayı kendi üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür" (Meryem 19/71) âyetlerine dayandırır. Bkz. M. Kâmil Ahmed, *a.g.e.*, s. 216.

⁵³ Zühdi Hasen Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 109-112.

ikmal ederek mükellef kılmasının Allah'ın üzerine vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁴ Cübbâî bu konuda teklifin Allah üzerine vâcip olmayıp, O'nun bir "tafaddulu" olduğunu ileri süren Mu'tezile'nin çoğunluğuna muhalefet etmiştir. Sözelimi Cübbâî, büyüünce iman edeceğini bildiği bir kimseyi Allah'ın öldürmemesinin vâcip olup, onu yaşatması gerektiğini ileri sürerek; *teklifin devam edeceğini* ileri sürmüştür. Çünkü ona göre Allah bir kimsenin sevap kazanmasını engelle (ye)mez.⁵⁵

Mu'tezile düşünürlerinin insan hürriyetini kurtarmak ve insanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirmek uğruna Allah'a yüklemiş olduğu bu tür zorunluluklar yüzünden, hem Eş'ârîler, hem de Mâtüridilerce şiddetle tenkit edilmişlerdir. Kur'ân'ın temel mesajı olarak, Allah'ın karşı konulmaz kudreti ile, bu kudrete insanın tam teslimiyetini anlayan Eş'ârî, Allah'ı bir yandan dilediğini yapan, her şeye gücü yeten mutlak kudret ve irâde sahibi bir varlık olarak tarif edip, öbür yandan O'na bir takım zorunluluklar yüklemeyi çelişkili bir tutum olarak görmüş ve onların bu görüşünü reddetmiştir.⁵⁶ Aslında bize göre Mu'tezile'nin bu görüşü Eş'ârîlerce ya yanlış anlaşılmış ya da çarpıtılmışa benziyor. Çünkü Mu'tezile bu tür görüşlerle Allah'ın irâde ve kudretine bir sınırlama getirmeyi değil, Allah'ın kendine ait bir "sünnetullah"ı, "ahlâkî"nın olduğunu, yani *kendi ilkeleri ile iş yapan bir Tanrı* olduğunu vurgulamak istemişlerdir.⁵⁷

Mu'tezile, insan sorumluluğunun önünde birer engel kavram gibi duran Kur'ân'daki "hidâyet", "tevfik", "idlâl", "hızlân", "hatm", "tab" gibi kelimelerin zâhirî anlamlarının, kişisel hürriyet düşüncesi ve ilâhî adâlet ilkesi ile çelişen kelimeler olduğunu ileri sürerek, bunları yorumlamanın (te'vîl) gerekli olduğunda ısrarcı olmuşlardır. Hidâyetin "adlandırma" ve "hüküm verme", ya da "irşad ve hakkı açıklama" demek olduğunu ileri sürerek, bu kelimenin Allah'ın kalplere hidâyet vermesi demek olmadığını iddia etmişlerdir. Tefvikin ise genel olarak "âyetlerin açıklanması", "resullerin gönderilmesi" ve "kitapların indirilmesi"; idlâl'in de iki anlama gelip, birincisinin; O'nun kulun "dâl" (sapmış) olduğunu *haber vermesi*, onu dâl olarak *isimlendirmesi* (sapıktır demesi), ikincisinin de, bu kimseye dalâleti sebebiyle *ceza vereceği* demek olduğunu kabul etmişlerdir. Hızlân'ın ise, *mahzûl olanları adlandırması*, ve *hüküm vermesi* anlamına geldiğini, bunun "saptırma", "iğva" ve "kapıyı kapatması" anlamına gelmediğini bildirmişlerdir. Hatm ve tab' kelimelerinin anlamları hakkında ise ihtilaf eden Mu'tezile'den bir kısmı bu iki kelimenin "Allah'ın, kafirlerin iman etmediklerine şahit olması" demek olup; onları imandan engellemek anlamına gelme-

⁵⁴ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, Nşr. Joseph Houben, II. bs., Beyrut 1965, s. 230; Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, (I. Cild: Mu'tezile), Beyrut 1985, I, 304.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, 230; Bağdâdî, *Usûluddîn*, s. 209; Subhî, *a.g.e.*, I, 304-305.

⁵⁶ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 102.

⁵⁷ Bu konuda önemli iki çalışma yapılmıştır: Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Ankara 1998; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998.

76 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

yeceğini bildirmişlerdir.⁵⁸

Buna göre Mu'tezile felsefesinde kulunu mükellef kılarak sorumlu tutması Allah'ın kendi yararı ya da kendinden bir zararı savuşturmak için olmayıp, insanın yararı ve sevaba kavuşmasını sağlamak içindir. Allah, insanların mükellef kılındıkları şeyleri gerçekleştirmelerine yardım edecek sebepleri ve vasıtaları da kendilerine vermiş, gerçekleştirmesini istemediği illetleri ve engelleri de gidermiştir.

C. ALLAH, GÜÇ YETİREMEYECEĞİ ŞEYLERİ İNSANA TEKLİF EDER Mİ?

İslâm düşünürleri arasında *teklif mâlâ yutâk* (güç yetirilemeyen bir şeyi teklif etmek) olarak kavramlaşmış bulunan bu kavram üzerinde Mu'tezile düşünürleri kadar net tavır ortaya koyan bir başka ekol olmadığı söylenebilir. Fakat bir çok İslâm bilgini, onları, insana çok geniş bir hürriyet alanı vermek ya da kendi fiilleri üzerinde mutlak bir tasarrufa mâlik kılmakla, insanı Tanrı karşısında "müstağni" duruma getirmiş olmakla suçlayıp eleştirmiştir.

Mu'tezile çok açık ve net bir biçimde insanın gücü dışındaki şeylerin insana teklif edilmesini reddetmiştir. Allah'ın insana güç yetiremeyeceği bir şeyi teklif etmesini Mu'tezile'nin reddedişi,⁵⁹ daha sonra "teklif kudreti gerektirir" şeklinde bir kurala dönüştürülmüştür. Hatta onlara göre "*Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği insan, iman etmekle emrolunur ve insanın buna da gücü vardır. Halbuki felçlilere ve devamlı olarak kudretten yoksun olanlara herhangi bir şey teklif edilmemiştir*"⁶⁰ derler.

Mu'tezile'ye göre "istitaat" fiilden öncedir. Kudretin güç yetirilen şeye bitişik olması güç yetirilemeyi teklif etmektir. Bu ise çirkindir ve Allah çirkin bir fiili yapmaz ve emretmez. Öyleyse tereddüt ve tefekkürden sonra oluşan "azm" insanın henüz fiil işlemediği, ancak karar verdiği aşamadır. Bu karar verme aşaması olarak adlandırılan irade istenileni zorunlu kılmaz. Karar verme aşaması olarak adlandırılan iradeyle fiil yapmak için güce ihtiyaç vardır. Bu güç fiilden öncedir. Azmin en son aşaması iradenin kesintisiz olarak istenileni gerektirmesidir. Bu durumda insan, iradesine aykırı olarak eylem yapmaya güç yetirir denilemez. İnsan sadece istediği, karar verdiği şeye güç yetirebilir. İnsanda bunu yapma yeteneği, gücü vardır. Dolayısıyla insanın sorumluluğu, sadece yapmış olduğu fiilden kaynaklanmayıp, eylem için gere-

⁵⁸ Bkz. Zühdi Cârullah, *a.g.e.*, s. 109.

⁵⁹ Bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, s. 230.

⁶⁰ W. Montgomery Watt, *Hür İrade ve Kader*, (Çev.: Arif Aytekin), İstanbul 1996, s. 88.

ken kasd ve azm ile birlikte olan irade anından başlar. Çünkü karar verilen ve kesin olarak istenen, dilenen bir eylemin yapılmasını harici unsurlar engelleyebilir.⁶¹

Bir fiili yapabilmek için, insanda onu gerçekleştirmeye yarayacak *soyut ve somut vasıtaların* bulunması gerekir. Soyut vasıtalar; *akıl, irâde, ihtiyar ve kudret* gibi şeylerdir. Somut olanlar ise, kişinin organlarının sağlıklı olması, sıhhat ve selamette olmasıdır. Bunlardan yoksun olan kimseye teklif edilmesi akıl dışıdır. Ayrıca kudretin de, fiilden önce olması gerekir. *Eğer kudret fiilden önce olmasaydı, vaktinden önce yapması gereken görevi bilmeyen mükellefin buna imkânı olmaz ve fiili gerçekleştirmesi gereken vakitte bu görevini yapmak niyetiyle bu işi yapmaya yönel (e)mezdi.* Böyle olunca da, insana güç yetiremediği bir şey teklif edilmiş olurdu.⁶² Gücün fiile önceliğinde, fiili yapma ya da yapmamaya bir ‘imkânlılık’ söz konusudur. Kudretin fiile önceliği, insandaki etkin ve dinamik bir aşama olup; *kastlar (in)a, arzular (in)a, amaç ve istekler (in)e göre* insan kendi fiilini “takdir eder”, yani “planlayıp yapar”. İnsanın kendi varlığını gerçekleştirebilmesi, bunların varlığına bağlıdır.⁶³

Allah, insan fiillerinin yaratıcısı olup, onlar kendilerine ait fiillerin fâilleri ve sahipleri olamazsa, teklif, vâ’d (ödüllendirme sözü) ve vaîd (cezalandırma/tehdit sözü) bâtil olurdu. Çünkü *teklif, bir talep* demektir. Talep de, kendisinden bir şey talep edilen kimseden mümkün olan bir şeyi gerçekleştirmesi için yapılır. Bu kimsenin böyle bir fiili yapabilmesinin tasavvuru mümkün olmazsa, boş yere talep yapılmış olur. Bu sorunun en önemli yanı, âhiret hesabıdır. Çünkü Mu’tezile düşüncesinde insanların fiilleri Allah’ın yapması/yaratması ile olursa, O, kıyâmet günü insanları nasıl hesaba çeker? Zira, eğer Allah onları, kendi yarattığı fiillerden dolayı hesaba çekerse, bu hususta bir gücü ve takdiri olmayan insanlara mükafat ve ceza verilmiş olur.⁶⁴ Bundan dolayı “Allah, insanların güç yetiremedikleri şeylerle, onları mükellef tutmamıştır. Yapmaya güç yetiremediklerini kendilerinden istememiştir. O dileseydi, insanları kendisine itaate mecbur eder ve onları günah işlemekten de zorla engellerdi. Allah, bütün bunlara kâdirdir, fakat böyle yapmaz. Çünkü böyle yapsaydı, imtihan olmaz, deneme de boşuna olurdu.”⁶⁵

Eğer kudret, makdûruna bitişik ve onunla birlikte olsaydı; inançsızın, gücü yetmeyen bir şey için iman ile teklif edilmesi gerekirdi. “Kâfirin iman etmeye gücü yetseydi, iman ederdi. İman etmediğine göre, buna gücünün yetmediği ortaya çıkıyor” denemez. Zira güç yetirilemeyeni teklif etmek çirkindir. Allah ise çirkin iş işlemez. Kudret, iki zıt şeyden birini yapma imkanı demektir. Eğer ikisine birden bitişik olsay-

⁶¹ Nadim Macit, Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, s. 130.

⁶² Semih Değim, Beyrut 1985, s. 228.

⁶³ Bkz. Semih Değim, *a.g.e.*, s. 229; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s. 241.

⁶⁴ Zühdfî Hasan Cârullah, *a.g.e.*, s. 104.

⁶⁵ Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, III, 153.

78 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

dı, kudret bulununca bu iki zıt şeyin de aynı anda var olması gerekirdi. Böyle bir durumda kafir, aynı zamanda hem kafir hem mümin olarak iman ile teklif olunmuş olurdu ki bu durum imkan dışıdır. Eş'ârî, insanın *kendi dışındaki bir istitaat* ile güç yetirdiğini söylüyordu. “Çünkü insan, bazen güçlü, bazen aciz, bazen alim, bazen cahil, bazen hareketli, bazen hareketsiz oluyor. Öyleyse insanın, kendi dışındaki bir *mânâ* ile güçlü olması gerekir. Nitekim insan kendi dışındaki bir *mânâ* ile âlim olmaktadır” demiştir.⁶⁶ Böylece Eş'ârî, insandaki gücün *gelip-geçici bir araz* olduğunu, dolayısıyla insanın yaptığı her fiil esnasında Allah'ın yaratmasına ihtiyacı olduğunu ileri sürerek, Mu'tezile görüşüne karşı çıkmış oluyordu.

Mu'tezile'ye göre âdil olan biri, insanları güçlerinin üstündeki bir şeyle mükellef tutmaz. Allah, kullara mükellef olabileceği hususlar çerçevesinde güç verip teklif ederek onları mükellef tutmuştur. *Mu'tezile*, “*insan kendi fiillerini yapmaya güç sahibidir*” derken, *onun her şeye kâdir olduğunu değil, sorumluluk ilkesini göz önünde tutarak, mükellef oluşunu doğrulamak istemiştir.*⁶⁷ Vâ'd ve vâ'idin,-yani bunların karşılığının âhirette mutlaka tam olarak-gerçekleşeceğine olan inançları da bu ilkenin bir sonucu olarak ortaya konmuştur.

Sevap ve cezayı bizim fiillerimizle değil, Allah'ın hükmetmesiyle açıklamak bütün canlıların fiillerini aynı görmek ver eşitlemek olur ki, bu durumda ahlâki değerleri ayakta tutmak mümkün olmaz. Canlıların tüm fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ortadadır. Ancak, insanları diğer canlılardan ayıran en önemli hususiyet, onun sorumlu varlık olmasıdır. İnsan sorumlu olduğu için hür olan tek varlıktır.⁶⁸

Çocuklara âhirette azap edilip edil (e)meyeceği sorununa gelince, bu husus Kelâmcılar arasında çok tartışmalıdır. Mu'tezile'nin bu konudaki genel kanaatini yansıtan Kâdı Abdülcebbar'a göre Allah, müşrik çocuklara babalarının günahı sebebiyle azap etmez. İnsanları, bilmedikleri ve güç yetiremedikleri şeyle sorumlu tutmaz. Allah'ın şerre ve zulme gücü yeter, fakat rahmeti ve hikmetinin gereği olarak bunu yapmaz. Allah'ın şerri ve zulmü dilemesi muhaldir.⁶⁹ Bir kısım kelâmcılara göre “çocuklar âhirette cezalandırılır, zira onlar dünyada büyüyünceye kadar yaşatılıp; büyüyünce teklif yapılırdı, mutlaka küfre girerlerdi” dense şöyle cevap verilir: “Bu durum (fariye), mümin çocukları için de geçerli olurdu. Yani, belki bunlar da yaşasaydı, küfre gireceklerdi! Yine Allah bu çocukları Firavun ve Hâmân gibi cezalandırabilirdi. Zira bunlar da yaşasaydı, bir takım günahlar işleyeceklerdi! Bazı insanlara tebliğ yapılısay-

⁶⁶ Eş'ârî, *Kitâbu'l-Luma'*, Nşr. el-Eb Richard Yûsuf Mekârisî (Richard J. Mc. Carthy), Beyrut 1953, s. 54; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhib*, s. 463.

⁶⁷ Bkz. Ali Mustafa el-Çurâbî, *Târihu'l-Firâki'l-İslâmiyye*, s. 71.

⁶⁸ Bkz. Macit, *a.g.e.*, 181.

⁶⁹ Kâdı Abdülcebbar, *Şerh*, s. 133.

dı, Allah da bunların bir vakit gelince iman edeceklerini bildiğinde, kendilerine sevap vermesi, küfre gireceklerini bildiğinde de azap etmesi gerekli olurdu ki, bu görüş yanlıştır. Çünkü böyle bir şey câiz olsaydı, daha yaşasaydı zina edeceğini bildiği kimseye bu dünyada sopa cezası (celde) uygulamasını da istemesi câiz olurdu ki, bu da yanlış bir düşüncedir.”⁷⁰ Kâfirlerin bülüğa ermeden ölen çocukların ahiretteki durumuyla ilgili olarak İslâm alimlerinin görüşlerini dört noktada toplamak mümkündür.⁷¹

1.Kâfir çocuklarının cennete gireceğini savunanlar Kur’ân-ı Kerîm’de kimsenin başkasına ait günah yükünü taşımayacağı (Fatır 35/18), herkese yaptığı için karşılığının verileceği (el-İsrâ 17/15) ayetlerindene dayanarak, bazı hadislerde de kâfirlerin ölen çocuklarının cennete gireceğinin haber verilmiş olduğunu bildirirler.⁷² Ergenlik çağına girmeden önce ölen ve mükellef olmadıkları için tamamen günahsız olan bu çocukların sırf kâfir bir aile içinde doğmuş olmalarından ötürü azaba uğratılmaları makul değildir. Yüce Allah’ın mutlak adalet, hikmet ve rahmet sahibi oluşu, kâfirlerin ölen çocuklarının da Müslümanların çocukları gibi cennete girmelerini gerektirir. Nitekim Hz. Peygamber’e nispet edilen bazı rivayetlerde kâfir çocuklarının “cennet ehlinin hizmetçileri” olacakları ifade edilmiştir. Bu çocukların, ebeveynleri kâfir olduğu veya büyümüş olsalardı küfrü benimseyecekleri Allah tarafından bilindiği için cehenneme girecekleri yolunda bir iddia, kendileri suçsuz oldukları halde, başkasının günahı yüzünden cezalandırılacakları anlamına gelir ki bu hem açık naslara hem de ilahi adalete aykırıdır.⁷³ Mu’tezile alimlerinin tamamı, Buhârî, İbn Hâzm, Ebû’l-Ferec, İbnü’l-Cevzî, Müfessir Kurtubî, Nevevî, İbn Hacer el-Askalânî gibi Sünnî alimlerle bazı Şîî ve Hâricî alimleri bu görüşü benimsemişlerdir.

2.Kâfir çocuklarının cehenneme gireceğini ileri sürenler, Kur’ân-ı Kerîm’de mü’min çocuklarının babalarına tabi olduğunu belirten et-Tûr 22/52.âyetine dayanarak, kâfir çocuklarının da dünya ahkâmında olduğu gibi âhirette de babalarıyla birlikte bulunacaklarını, ayrıca Hz. Nûh’un diliyle kâfirlerin ancak kendileri gibi fâcir ve kâfir çocuklar doğurduğunu (Nûh 71/26-27) ifade ettiğini ileri sürerler. Bazı Hadislerde de kâfir çocuklarının babalarıyla birlikte cehennemde olacakları belirtilmiştir.⁷⁴ Çocukların dünya ahkâmında babalarına tabi olmaları gerektiğini, bu durumda kâfir çocuklarının hükmen kâfir kabul edilmesi ve dünyada olduğu gibi ahirette de babalarının dinine göre muamele görmesinin hem akla hem de nakle uygun olduğunu söyleyenler devar-

⁷⁰ İmâm Yahya b. Hüseyin, *Resâilu’l-Adl ve’t-Tevhîd* içinde, Nşr. Umâra, Kahire 1971, I, 123.

⁷¹ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Çocuk”, **TDVİA**, VIII, 360.

⁷² İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, Kahire 1928, IV, 135; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’an*, V, 54, 56. Kahire 1347/1928.

⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Kahire 1965, s. 387, 477-479, Hâlimî, I, 157, 158, İbnü’l-Vezîr, *İsâru’l-Hak, ale’l-Halk*, Beyrut 1983, s. 399.

⁷⁴ İbn Kesîr, *a.g.e.*, V, 56-57.

80 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

dır.⁷⁵ Hâricîlerden Ezârîka'nın tamamı, Teftazânî ile Devvânî gibi bazı Eş'âriyye ve Ebû Ya'la el-Ferrâ gibi bazı Selefîyye alimleri bu görüşü savunanlar arasında yer alır.

3.Kâfir çocuklarının akıbetini Allah'ın bilgisine havâle etmek gerektiğini söyleyenler, ister Müslüman ister kâfir aileden olsun, ölen çocukların akıbeti hakkında Kur'an'da açık bir hüküm bulunmadığını, hadislerde ise her iki zümre hakkında farklı açıklamalar bulunduğunu ileri sürerler. Bunlara göre bu naslar arasında, çocukların cennete mi yoksa cehenneme mi gireceğini sadece Allah'ın bildiği hadisini esas almak en doğru yoldur.⁷⁶ Mâlik b. Enes, Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel, Beyhâkî, İbn Teymiyye, Kâdî Beyzâvî gibi Selefî ve Eş'ârî alimleri ile bazı Hâricî ve Şîî alimleri bu görüştedir.

4.Müslüman olmayanların çocuklarının ahirette Arasat Meydânı'nda imtihana tâbi tutulacaklarını bildirenler, konu ile ilgili bazı hadislerle dayanırlar.⁷⁷ Buna göre âhirette bizzat Allah Teâlâ çocukların aklını kemâle erdirdikten sonra tutuşturulan bir ateşe girmelerini emredecektir. İlâhî ilimde mümin (saîd) olarak bilinenler bu emre itaat edecekleri için cennete girecekler, buna karşı kâfir (şakî) olarak bilinenler emre isyan ederek cehenneme atılacaklardır. İbn Kayyim el-Cevziyye bu görüşü tercih edenlerdendir.⁷⁸ İbn Teymiyye, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'nin bu görüşü benimseyenlerden olduğunu söylerse de İbn Fûrek, Eş'ârî'nin üçüncü şıkta belirtilen görüşü benimsediğini nakleder.

Bu dört grup görüşün dışında kafir çocuklarının ahirette toprak haline geleceği veya iyi ya da kötü hiçbir ameli bulunmadığından, cennetle cehennem arasında bir yerde (Berzâh) kalacakları yolunda daha başka görüşler de varsa da bu görüşler azınlıktadır.⁷⁹

Mu'tezile açısından her hür fiilin sorumluluk açısından karşılığı bulunmalıdır. Henüz gerçekleşmemiş şeylerden dolayı sorumluluk durumu söz konusu olamaz. Bu anlayış, Mu'tezile'nin adâlet anlayışının doğal bir sonucudur. Zira Mu'tezileye göre Allah bütün fiillerinde âdildir; zulüm karşılığı verdiği ceza dahil, yaptığı her şey kendisi için değil, insanın menfaati içindir. Kâdî Abdülcebbar'a göre, *hikmet sahibi ve âdil olan Allah'ın mutlak anlamda âdil olarak nitelendirilemeyecek tek fiili, belki insanı yaratmış olmasıdır*.⁸⁰ Kısaca sorumlu olduğumuz her konuda tamamen hür ve serbest bulunuyoruz. Yoksa Allah'ın yasakladığı bir şey vuku bulmaz.⁸¹ Mu'tezile

⁷⁵ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 88, 100-101, 111; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Nşr. Abdurrahmann Umeyre, Beyrut 1989, V, 134-135.

⁷⁶ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 261; Beyhâkî, *el-İ'tikâd*, Beyrut 1984, s. 88-89; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, XXIV, 372.

⁷⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.*, V, 54.

⁷⁸ Beyhâkî, *el-İ'tikâd*, Beyrut 1984, s. 92; İbnü'l-Vezîr, *a.g.e.*, s. 340-341.

⁷⁹ Ahmed İsam el-Kâtib, *Akîdetü'r-Tevhîd*, Beyrut 1983, s. 267.

⁸⁰ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI, 48-49.

⁸¹ Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992, s. 10.

adâleti; itaat edeni iyi olan eyleminden dolayı ödüllendirmenin ve asi olanı da kötü eyleminden dolayı cezalandırmanın Allah için zorunlu olduğu şeklinde tanımlar. Bu tanım gereğince insanı fiilinin bizzat fâili olarak görür. Eğer insan kendi fiillerinin bizzat fâili değil de, olguların ve eylemlerin zorunluluğu altında ise bu durumda insan, sorumlu değildir. Yapıp etmelerinin de bir karşılığı olduğu söylenemez. Öyleyse, insan bizzat fiilinin fâili olmalıdır.⁸²

Mu'tezile meseleyi ilâhî adâlet bağlamında ele alır ve adâlet ile bazen fiilin bazen de fâilin kastedildiğini söyler. Adâlet fiil ile vasıflandığı zaman, bununla, fâilin yapmış olduğu her güzel fiilin başkasına fayda ve zarar sağladığı kastedilir. Bu durumda şöyle demek uygun olur; adâlet başkasının hakkını vermek ve başkasından hakkını almaktır. Adâlet ile fâil kastedildiğinde fâil ile fiil arasında uygunluk aranır. Kadîm olan Allah'ı *adl* ve *hakîm* vasıflarıyla vasıflandırdığımızda bununla kastettiğimiz; Allah çirkin olanı yapmaz ve dilemez. Üzerine vacip olanı bozmaz. Çünkü O'nun bütün fiilleri güzeldir.⁸³ O halde bizatihi gerçektir. Bunun sonucu olarak hem Allah'ı *adl* ve *hâkim* olarak vasıflandırmak gerekir, hem de çirkinliği (kabih) Allah'a izafe etmenin tutarsızlık olduğunu söylemek gerekir.⁸⁴

Vâsıl b. Atâ'ya göre insan fiilleri, hareket, sükûn, ilim, nazar ve henüz fiile dönüşmemiş yeteneklerle sınırlandırılmıştır.⁸⁵ Öyleyse insan bu sınırlar dahilinde eylemi gerçekleştirme yeteneğine sahiptir. Vâsıl b. Atâ'yı izleyenlere göre Allah, insanların fiillerini yaratmaz. İnsanlar Allah'ın kendilerine vermiş olduğu güç ile eylemde bulunurlar. İnsan bu gücün asıl sahibi değildir. Bu gücün asıl sahibi Allah'tır. Dilerse o gücü yok eder, dilerse devam ettirir. Eğer Allah dileseydi, insanları kendisine boyun eğmesi için mecbur eder ve günah işlemelerini zorunlu kılardı. Allah bunu yapmaya kâdirdir, ancak adâletinin gereği olarak bunu yapmaz. Zira böyle yapmış olsaydı o zaman insanın denenmesinin bir anlamı kalmazdı.⁸⁶ Bu ifadeler, Allah-insan ilişkisinde Allah'ın kudretini sınırlandıran ve insan iradesini genişleten bir içeriğe sahiptir.⁸⁷ Mu'tezile'ye göre insan, fiillerini bizzat kendi irade ve gücüyle yapar. Çünkü insanı, fiillerini kendi irade ve gücüyle yapacak şekilde yaratan Allah, ona herhangi bir müdahalede bulunmaz.⁸⁸ Öyleyse fiil, önceden fiilin dışında bir varlık, o fiili yapmaya güç yetirirken ortaya çıkan bir fenomendir.⁸⁹ Zira olgu ile fiil arasında fark vardır. Şöyle ki, bir olgunun öznesi bilinmezse bile olgu olgu olarak bilinir. Fakat fiil böyle

⁸² Macit, *a.g.e.*, 97.

⁸³ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301.

⁸⁴ Macit, *a.g.e.*, 96.

⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut 1975, I, 48.

⁸⁶ Kâdı Abdülcebbar, *Şerh*, s. 48.

⁸⁷ Macit, *a.g.e.*, s. 97.

⁸⁸ Kâdı Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 372.

⁸⁹ Kâdı Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 324.

82 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

değildir. Çünkü fiil, fiil olarak bilindiği zaman, fiilin öznesi bizzat bilinmezse de herhangi bir öznesinin varlığı bilinir.⁹⁰ Çünkü mâdum şeydir. Şeyin varlık kazanması başka, onu yoktan var etme başkadır. Yoktan var etme Allah'a ait bir fiildir. Buna göre insana verilen kudretle bir şeyin varlık kazanması insana ait bir fiildir.⁹¹ Mu'tezile'nin insan sorumluluğunu sürekli olarak incelemesi insan hürriyeti ile çelişen önceden belirlenmişlik fikrini reddetmeye yönelik açıklama biçiminin bir sonucudur.

SONUÇ YERİNE

Günümüze değin gelmiş geçmiş bütün filozof ve bilginler, insan sorumluluğunu *hürriyete bağlı olarak* açıklama konusunda fikir birliği içerisindedirler. İslâm düşünce tarihinde mutlak cebir ya da buna yakın görüşü savunanlar insan sorumluluğunu temellendirme hususunda insan aklını tam tatmin edecek ikna edici deliller ortaya koymamışlardır. Sorunu insan gerçeğini ikinci plana atarak ve *ilâhî hakimiyet* ve *ilâhî kudret* anlayışını merkeze alarak açıklamaya çalışan İslâm düşünürlerinin görüşleri, günümüzde bilimin temeli olan aklı araştırmaların artması karşısında yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Çünkü iletişim çağının insanları artık dar kalıplar içerisinde sıkışıp kalmak ve kör bir taklitle inanmak istemiyor, zihnini tatmin edecek makul fikirler arıyorlar. Mu'tezile çok açık ve net bir biçimde insan sorumluluğunu incelemek için "önceden belirlenme" fikrini reddetmektedir. Bu bakımdan İslâm düşüncesinde *akılcı iman anlayışını* öne çıkaran Mu'tezile'nin insanı merkeze alarak ve ilâhî adâleti gözeterek; sorumluluk temeline dayanan görüşleri özellikle İslâm ülkelerindeki özgürlükçü ve erdemli toplumlar oluşturma yolundaki arayışlara katkı sağlayabilecek öğeler taşıdığından, bunların gün yüzüne çıkarılarak yararlanması gerektiği düşüncesindeyiz. Mu'tezile düşünürleri bütün insanlar tarafından doğrulanabilir ve kabul edilebilir akıl ilkeleri ile düşünmeyi felsefelerinin temeli kabul etmişlerdir. Gerçekten doğruya ya da gerçeğe ulaşma noktasında akıl ilkeleri dışındaki bütün yollar tartışmaya açıktır. Bu nedenle Mu'tezile, akıllı, dini anlama yönteminin temeli yaparak; iyilik yapmanın ve kötülükten kaçınmanın insan için temel ahlâkî bir görev olduğunu kabul etmiştir.

Sonuç olarak, Mu'tezile felsefesinde sorumluluk ve ahlâklılığın zorla yapılan fiillerle hiçbir ilişkisi olamaz. Zorlanan kişinin tercih etmeden yaptığı ve sebebi de kendi dışında olan fiiller cebrî fiillerdir ve "ahlâklılık" kavramı altında açıklanamaz. Zorlanan bir kişi zorla yapmış olduğu fiillerinden dolayı dünyada da âhirette de sorumlu tutulamaz.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, s. 324-325.

⁹¹ Ebu Mansûr Muhammed el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 86-90.

KAYNAKÇA

Ahmed, Mahmud Kâmil, *Mefhûmu'l-Adl fi Tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1983.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûluddîn*, İstanbul 1928.

Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983.

Beyhâkî, Ebû Bekr, *el-İ'tikâd*, Beyrut 1984.

Cârullah, Zühdfî Hasen, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990.

Değîm, Semîh, *Felsefetu'l-Kuder fi'l-Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasen Ali b.İsmail el-Kitâbu'l-Luma', thk. Richard J. Mc. Carthy, Beyrut 1953.

---*Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, (Nşr. Helmut Ritter), II. Bs., Wiesbaden, 1400/1980.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998.

Ğurâbî, Ali Mustafa el-, *Târihu'l-Firâki'l-İslâmiyye*, Kahire 1959.

Haddûrî, Mâcit, *İslâm'da Adâlet Kavramı*, İstanbul 1991.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Kahire 1928.

İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an*, Kahire 1347/1928.

İbn Teymiyye, Abdulhalîm, *Mecmû'u Fetavâ*, Mekke, tsz.

İbnü'l-Vezir, *İsâru'l-Hak, ale'l-Halk*, Beyrut 1983.

Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Kahire 1960-1965.

---*el-Muhît bi't-Teklif*, (Thk.: Joseph Houben), II.bs., Beyrut 1965.

---*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965.

Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992.

Kâtib, Ahmed İsâm el-, *Akîdetü't-Tevhîd*, Beyrut 1983.

Kılıç, Recep, *Ahlâk'ın Dinî Temeli*, Ankara 1992.

Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yay., Samsun 2000.

Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, Nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhyid-

84 / Mutezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu

din Abdulhamid, Saâdet yay, Kahire, tsz.

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1982.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara 1998.

Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî İlmi'l-Kelâm*, (I. Cild: Mu'tezile), Beyrut 1985.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk.: Muhammed Seyyid Kîlânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1980.

Tanyol, Cahit, *Sosyal Ahlâk I*, İstanbul 1960.

Watt, W. Montgomery, "*Free Will and Predistination in Early Islam*", London 1948: *Hür İrade ve Kader*, (çev. Arif Aytekin), İstanbul 1996.

Teftazânî, Saduddîn Ömer et-, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Nşr. Abdurrahmann Umeyre, Beyrut 1989.

Yahyâ b. Hüseyin, İmâm, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, Nşr. Muhammed Umâra, Dâru'l-Hilâl, Kahire, tsz., el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1982.

Yavuz, Yusuf Şevki, TDV. İslâm Ansiklopedisi, *Çocuk md.*, İstanbul 1993.

Yeprem, Mustafa. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâturidî*, İstanbul 1984.

Yûsuf, Hânım İbrâhim, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, Kâhire 1993.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, tsz.

İNSAN HÜRRIYETİ, İSLÂM VE ÇALIŞMA ÜZERİNE BİR DENEME

Yrd.Doç.Dr. Mustafa KÖK*

ÖZET

İslâm çalışmayı, her gün diğerinden daha çok çalışmayı emrediyor. Ancak insan, gerçekten hür ise bu emre uyabilir ve hürriyet bir imkândır. O imkânı gerçekleştirmek dış ve iç engelleri ortadan kaldırmayı gerektirir. Dış engelle, çevre, yerine göre gelenek ve otoritelere körü körüne bağlılık olabilir. İç engeller ise arzu ve ihtiraslar, zevk düşkünlüğü, şahsi kötü alışkanlıklar v.b. olabilir. Bazen din bile yanlış yorumlanarak insanı tembelliğe sürükleyebilir.

İnsanın bütün bunları bilimle ve bilinçle aşması, böylece hem hürriyetini kazanması hem de İslâm'ın emrine uyup çalışkan olması mümkündür. Bunun için genelde dinamik bir din anlayışına sahip olmak ve meselâ, İslâm'ı M. Akif gibi anlamak gerekir. Böylece insanımızı hem bilimsel hem de ahlaki yönden iyi eğitmek, ayrıca onların önüne insan olarak iyi ve idealist örnekler, sosyal bakımdan da rasyonel ve adaletli bir toplum koymaktan başka çaremiz yoktur. Çünkü hürriyet güçlü irade sahibi olmayı gerektirir. İrade gücü ise bilgiyle ve kudretle dayanmayı gerekli kılar.

Anahtar Kelimeler: *İslâm ve çalışma, irade hürriyeti, hür olmanın engelleri, geleneksel İslâm ve kader anlayışı, dinamik din, idealist insan.*

ABSTRACT

Islam commands working, working everyday more than the other one. But if the human is really free he may conform to this command and freedom is a possibility. Materializing this possibility requires removing external and internal handicaps. External handicaps may be environment, in some situations devotion to traditions and authorities bigotedly. However the internal handicaps may be, desires and passions, involvement in amusement, personal bad habits etc. Sometimes even the religion leads to laziness by being interpreted incorrect.

It is possible for the human to pass over all of this with science and conscious and by this way to gather his freedom and also to be hardworking by conforming to Islam's command. For this, having a dynamic religion approach and understanding Islam such as M. Akif is generally required. By this situation, we don't have an other way except educating our people well in both scientific and ethical aspects and also setting well and idealist examples as humans, in social viewpoint also a rational and fair community to them. Because freedom requires having strong will power. Even the will power make necessary being equipped by knowledge and force.

Key Words: *Islam and working, freedom of will power, the handicaps of being free, traditional Islam and fate approach, dynamic religion, idealist human.*

Bir sözün sadeliği değerinden bir şey kaybettirir mi; ya da aksini sorarsak nazarî bakımdan “derinlik” görüntüsü vermesi o sözün değerli olduğunun tek delili sayılabilir mi? Bize göre her

* KSÜ İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

86 / İnsan Hürriyeti, İslâm ve Çalışma Üzerine Bir Deneme

iki sorunun cevabı da “hayır” olmalıdır. Bunu anlamak için dinin, ahlâkın, felsefenin söylemlerine bakmak yeter. Gerek Kur’an ile diğer ilâhî kitapların, gerek Hz. Peygamber’in hadîslerinin ve ahlâkî emirlerinin, gerekse yaygın bir şöhrete sahip bazı felsefî eserlerin öylesine sade bir ifade şekli var ki, insan şaşırıyor. Ama mânâ değerlerine bakınca o ölçüde şaşkınlığımız bir kat daha artıyor. Meselâ Kur’an’ın “*Nefsânî arzulara karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir.*” (Âl-i İmran, 14) âyeti ne kadar sâde bir ifade; ama insanın yaratılışındaki “*menfaat düşkünlüğü*”nün psikolojik temelini de o ölçüde çarpıcı bir şekilde yansıtan bir hakikattir. Keza, ünlü filozof Sokrates’in bütün felsefesini iki kelimeye sığdırdığı “*Kendini bil!*” sözü¹; veya çağdaş filozofumuz Nurettin Topçu’nun “*Üç hâkimin hükümünde hata aranmaz: Kalbin, kaderin, ölümün.*” ifadesi² ne kadar sâde niteliktedirler. Ama hikmetlerine gelince, üzerinde saatlerce konuşmak veya sayfalarca yazmak mümkün.³ Buradan hareketle “çalışma” bağlamında asıl sözü, her Müslümanın bildiği ve hemen her gün kullandığı sözlerden biri olarak Peygamberimizin meşhur hadîsine getirmek istiyoruz: “*İki günü birbirine eşit olan aldanmıştır.*” (Sözkonusu hadîsin mevzû olup olmadığı konumuzun dışında) Bu kavramı anlatmak için bundan daha sâde fakat aynı zamanda bundan daha anlamlı bir söz seçmek belki de mümkün değildi. Hele de “*İslâm ve çalışma*” konusunda genel olarak düşünmek gerektiğinde, ne kadar bilimsel, ne kadar felsefî izah yapmaya çalışsanız, bu derece geniş bir izah getiremeyebilirsiniz. Ve bizler, bütün bir İslâm âlemi olarak bu sözü gereği gibi anlayıp aynı zamanda hayatımıza geçiresek, muhakkak ki dün olduğu gibi bugün de dünyanın her bakımdan en ileri ülkeleri haline geldik. O sebepten denilebilir ki; *insanoğlunun sürekli çalışmasını, her gün bir önceki günden daha verimli, daha iyi ve güzel şeyler yapacak şekilde çalışmasını, çalışmadığı takdirde önce duraklayıp sonra da gerileyeceğini anlatan bu derece güzel ikinci bir söz yoktur.* Ama bu sözün yapısı, dilbilgisi bakımından her ne kadar “*bilgi veren*” (haber kinden) bir cümle gibi görünse de aslında sâde bir “*emir*” cümlesi olduğuna, yâni “*Ey insanlar, eğer her gününüz bir öncekinden daha iyi olsun istiyorsanız, bir önceki günden daha verimli çalışınız.*” demek istediğine göre, sâdece bizim *aklımıza* hitap etmiyor, ondan da önce *irademi-*

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1967, s. 61. Krş; Eflatun, *Sokrates’in Müdafaası*, çev. Niyazi Berkes, s. 9, 1942. Bilindiği gibi bu söz, daha şümüllü ve İslâmî forma bürünerek “Nefsini bilen Rabbini bilir” şeklinde Kudsi hadîste de yer almıştır.

² Nurettin Topçu, *Var Olmak*, İstanbul, 1965, s. 93.

³ Bu vesile ile bir anektodu nakletmek istiyoruz: Emekli İslâm Hukuku hocalarımızdan Profesör Dr. Zâhid AKSU (Allah sağlıklı ve uzun ömürler versin!) vaktiyle Şam’da öğrenci iken, zamanın dışişleri yetkililerimizden olan zât, hocaya “Ben Kur’an’ı merak edip İngilizce meâlîni okudum; umduğum kadar derinlikli gelmedi bana, aksine çok sâde bir kitap” deyince, hoca muhatabına, “Haklısınız, fakat bu O’nun derinliği olmadığı anlamına gelmez. Size felsefeden örnek vereyim: Eflatun’un meşhur eserlerinden “Sokrates’in Müdafaası da çok sâde bir eser. Fakat anlamını düşünerek okuyunca orada derin bir hayat ve ahlâk felsefesi olduğunu görürsünüz. “ diye cevap verir.

ze sesleniyor. Çünkü bütün emir ve dilekler insanların iradelerine hitap ederler. Emri alan ve ya dileğe muhatap olan insan, eğer o emrin ya da dileğin gereğini hür bir şekilde yerine getirme iradesine sahipse o emir gerçekleşebilir. Fakat eğer hürriyeti yok ise, yâni o emri yerine getirmek istediğinde bir engelle karşılaşacaksa genel olarak ya zorla itaat etmesi ya da önce güç ve iradesiyle hürriyetini kazanıp, sonra da emri yerine getirme eylemine girişmesi lâzımdır.

O hâlde karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: *Acaba insan, İslâmî açıdan hür bir varlık mıdır?* Başka bir çalışmamızda ele aldığımız⁴ bu soru, bizi kelâmî ve felsefî bakımdan uzun bir tartışmanın içerisine atabilir. Biz burada onlara girmek istemiyoruz. Ama özellikle çağdaş İslâm düşünürü Muhammed İkbal'in yorumu çerçevesinde kısaca şöyle diyebiliriz: *Mademki, insan "göklerin ve yeryüzünün yüklenmekten çekindiği emaneti (sorumluluğu) kendisi yüklen-di" (Ahzâb, 72), o halde o bütün kusurlarına rağmen tabiatın üstündür.* Ayrıca Allah'ın yeryüzündeki halîfesidir (En'âm, 165). "Çevresindeki güçler tarafından cezbedildiği zaman onları belirli bir şekle sokup yönetebilir. Muhitinde muhalefetle karşılaştığı takdirde, kendi iç dünyasından çok daha geniş bir âlem kurma gücüne sahiptir. (...) Kur'an-ı Kerim'de tasvir edilen insan kendi öz varlığında yaratıcı bir faaliyet hâlinindedir."⁵ *Emaneti, yâni sorumluluğu yüklenmiş olmaktan dolayı da "hür şahsiyet" e sahip bir varlıktır.*⁶ *Çünkü sorumluluk hürriyeti gerektirir. Hür olmayan varlığa sorumluluk da yükleyemezsiniz. Sorumlu olmayan kimseyi hesaba da çekemezsiniz. Oysa Kur'an insanın başıboş bırakılmayacağını (Kıyâme, 36), insan için çalıştığından başka bir şeyin kendisinin olmayacağını ve hiçbir şeyin de karşılıksız kalmayacağını (Necm, 39, 41) ihtar ediyor.*

Ancak, insanın hürriyeti kendisine bir imkân olarak verilmiştir, fiilî olarak değil. Onu imkândan fiile çıkarmak ise büyük ölçüde kendisine kalmıştır. Yâni her insan potansiyel olarak hür yaratılmıştır, ama fiilen çeşitli engelleri aşması gerekir. Meselâ, bizim örneğimizde, insandan "her gün biraz daha iyi, biraz daha verimli çalışması" isteniyordu ve bu dileğin, bu mesajın muhatabı irademizdi. Acaba insan iradesi bu mesajı yerine getirmek hususunda tam ve kâmil mânada hür hareket edebilir mi, yoksa bazı engellerle mi karşı karşıyadır? Filozof Descartes'a göre hiç de hür değil, aksine çeşitli engellerle karşı karşıyadır. O, bunları iç ve dış engeller diye iki grupta toplar. Dışımızdaki engeller, her çeşit "otoriteler"dir. Ortaçağ'dan miras iskolastik zihniyete göre, düşünce âleminin her anlamda birtakım üstadları, otoriteleri vardır. Üstadların kabul ettikleri esaslara aykırı düşünmek yasaktır ve hatta küfürdür. "Düşünen beyinlere kurşun

⁴ Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu'na sunulan "Çağdaş İslam Düşüncesinde İdealist İnsan Arayışı ve Nurettin Topçu" konulu tebliğ (24-27 Ekim 1996-İstanbul).

⁵ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, 1984, s. 28-29.

⁶ Mehmet Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan" (İslâm Felsefesi Yazıları kitabı içinde), İstanbul, 2000, s. 127.

88 / İnsan Hürriyeti, İslâm ve Çalışma Üzerine Bir Deneme

akıtmak gibi hain bir hareket olan otoritelerin zulmü Descartes'in hakka çevrilmiş masum çehresinde beliren bir ilhamla ortadan kalkıyordu: Halktan ve örften (gelenekten), aileden ve çevreden, mektepten ve üstadlardan aldığımız peşin fikirlerden sıyrılmak, insanlığın ilk ve gerçek kurtuluşu olmakta".⁷ İç engellerden kastı ise kendimize ait olan sebepler, yâni ihtiraslar, arzular, şahsî kötü alışkanlıklar⁸ ve benzeridir. Her gün biraz daha iyi çalışmak mesajına muhatap en sâde bir insanı, meselâ bir esnafı ele alalım: Diyelim ki, sübjektif yetişme tarzı dolayısıyla arzu ve hevesleri yanlış yollara kanalize olmuş, kötü alışkanlıkların sahibi bir esnaf ise bu insan, asla iradesini yeterince kullanamayacak, zamanını ve bilgisini değerlendiremeyecek, sonuçta da verimli çalışamayacaktır. Çok zeki, becerikli, mesleğinde ehil nice insan tanırırsınız ki sırf irade gevşekliği yüzünden başarılı olamamışlardır. Demek ki sadece mükemmel olan emri, yâni mesajı anlamak değil, o mesajın gereğini yerine getirecek irade gücüne sahip insan olmak, kendini engelleyen kötü alışkanlıklardan, bir anlık zevklerden yakasını kurtarmak da gerekir. Sade içteki engeller değil, dıştaki engelleri de aşmak lâzımdır. Meselâ çalışmanın değil de tembelliğin gelenek olduğu bir çevrede yaşayan bir insanı düşünün. (Meselâ Anadolu'da öyle yörelerden bahsedilir ki, orada kadınlar tarlada çalışırken, erkekler kahvelerde vakit geçirirler.) Böyle bir çevrede aynı mesaja muhatap olan insanın yapacağı ilk iş, bu yanlış geleneği kırmak olacaktır. Aksi takdirde yanlış gelenek, dışımızda yaşayıp bizi engelleyen, kendisine tartışmasız boyun eğdiğimiz "üstâdımız" hâline gelecektir. Bir problemin çözümünde hür düşünmeyip otoritelerin sesine kulak vermek nasıl ki zihinlerimizi dondurur ve bizi düşünce hürriyetinden mahrum kılsa, yersiz geleneklere, kötü alışkanlıklara boyun eğmek de eylem plânında bizi çözümsüz bırakır ve hareket hürriyetimizi elimizden alır. Kur'an'ın "atalarımızın inancı" (A'râf, 28) diye sımsıkı bağlanılan bâtil inançlarla nasıl mücadele ettiği hepimizin mâlumudur.

Bu noktada *bizâtihi dinin nasıl anlaşıldığına*, problemlere çare olmak ve hayata dinamizm getirmek yerine, yanlış yorumlarla bizi ataletle sürüklediği meselesine biraz yakından temas etmek istiyoruz. Merhum M. Âkif'in, -Bergson'dan alacağımız ödünç bir terimle- ne kadar "*dinamik*" bir din telâkkisine ve ne derece "*idealist*" bir insan anlayışına sahip olduğunu biliyoruz. "*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı*", "*Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı*"⁹ mısraları bu telâkkinin en güzel örneğidir. O, İslâm'ın yanlış anlaşılan "*sabır*" ve "*tevekkül*" ilkelerini bakınız-bir tebliğe konu edilen kendi satırlarıyla-nasıl yorumlamaktadır: "*Yanlış anladığımız hakikatlerden birisi de sabır. Biz zannediyoruz ki sabır zillate tahammüldür. Halbuki*

⁷ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, İstanbul, 1997, s. 84.

⁸ *a.g.e.*, s. 86.

⁹ Mehmet Âkif, *Safahat* (6. Kitap: Âsım), tertip eden: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1963, s. 418.

sabır, katlanmak değil, hayatın zorluklarına göğüs germektir."¹⁰ (metin tarafımızdan sadeleştirildi). Âkif'e göre *sabır* Müslümanlar tarafından katlanılmayacak şeylere de katlanmak şeklinde yanlış anlaşılmiş kutsal kavramlardan birisidir. Ona göre "*Allah yolunda, hak yolunda, din uğrunda, millet uğrunda rahatını, uykusunu, malını, canını fedâ edivermek yok mu? İşte sabır budur.* Yoksa bu fedakârlıkların semtine yanaşmayarak miskin miskin oturmak, sonra da hissesine düşecek rüsvâlîğa, "kader böyle imiş! Tahammül etmeli" diye hazma çalışmak hiçbir zaman sabır ile telif olunamaz. Ne hâcet! Zemahşerî gibi büyük müfessirler, sabra "şer'i mükellefiyetleri hakkıyla yerine getirmek" mânası veriyorlar."¹¹ Bundan sonra merhum Âkif *tevekkül* kavramına geçiyor ve şöyle diyor: "*Evvelâ tevekkül gayet büyük bir seciyedir. İkinci olarak biz o seciyeye veda edeli pek çok oldu. Şurasını da söyleyelim ki, biz tevekkülün hakikî mânasını murad ediyoruz. O da meşrû bir gayeye doğru yürürken fütur getirmemek, ilâhi yardımın tecellisinden emin olarak sürekli ilerlemektir.*"¹² (Ayrıca yanlış *sabır* ve *tevekkül* anlayışlarına karşı Âkif'in Safahat'ında meşhur mısraları olduğunu da hatırlatalım.)¹³

Burada Mehmet Âkif'in, devri içerisindeki *geleneksel İslâm ve kader* anlayışıyla mücadelesinin bir örneğini görmekteyiz. O böylece ünlü müfessirlerin kendi zamanları içinde yaptıkları yorumların her devirde hakikati yansıtamayacağına, İslâm'ın temel kavram ve ilkelerini çağın problemleri içerisinde sürekli yeniden değerlendirmek gerektiğine işaret etmiş olmaktadır. Aksi takdirde falanca asırda filân müfessirin yorumu değişmez hakikatmiş gibi kabul edilirse, iskolastik zihniyetin bir benzeri olarak "*otoritelere*"e, "*üstadlar*"a mahkûm oluruz. İşte filozof

¹⁰ İsmail Kara, "*İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not*", **Vefatının Altmışıncı Yılında M. Âkif Sempozyumu Bildirileri** (Ayırbasım), İstanbul, 1997, s. 50.

¹¹ a.g.e., aynı yer.

¹² a.g.e., s. 51. İsmail Kara, merhum Âkif'in (Sebilürreşad dergilerinde yayınladığı) "Tefsir-i Şerif" lerinden seçtiği bu yorumlarını tahlil ederek onun "*aktivist*" bir insan ve toplum peşinde olduğundan, bu kavramları *klasik anlamlarından farklı, modernist bir şekilde yorumladığından* bahisle, düşünürümüzü eleştirmektedir. Söz konusu tebliğ de esasen bu kabil eleştiriler üzerine bina edilmiş bulunmaktadır. Biz şahsen, dostumuz Kara'nın bu eleştirilerine katılmıyoruz. "Asrın idrâkine söyletme" ilkesinin, *İslâm'ı-her çağda yeniden yorumlamak anlamında* fiilen ebedî kılacağına inanıyoruz. Yazarımız tebliğinin biraz daha gerisinde (s. 48 ve (7) sayılı dipnotta) bu ilke için "*kendi bağlamından ve gerçek muhtevâsından koparılarak tekrarlanan*" ibaresini kullanmaktadır. Oysa Âkif, "asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" mısrasının hemen ardından "*Kuru dâvâ ile olmaz bu, ilm ister*" diye ilimsizlik bağlamında bu sözü söylemektedir. Yeterli ilim olmayan yerde, dinî gereği gibi, yani her çağın ve şartların "idrâkine" uygun bir şekilde yorumlama şansımız da olmayacaktır. Kaldı ki Âkif'in "*sabır*" ve "*tevekkül*" kavramlarının "klasik anlamlarını" bilmediğinden de bahsedemeyiz; o sadece bu ikinci anlamlarını –yazarın da dediği gibi– "aktivisit" bir şekilde ön plâna çıkarmaktadır. *Âkif'in "idealizmi"* ni hesaba katmadan zihniyet ve felsefesini nasıl doğru anlayabiliriz? (O'nun idealizmi için bkz: Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif*, İstanbul, 1970, s. 49-72.)

¹³ "Dinî zihniyet ile cehalet arasındaki ilişki" üzerine Âkif'ten hareketle yapılan önemli bir çalışma için bkz. Recep Kılıç, "*Cehalet ve tembellik ile Dinî Zihniyet Arasındaki İlişki Üzerine*", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 4, Sayı:11, S. 7-19 (Aynı yazı, **Türk Yurdu Dergisi**, Cilt: 22, Sayı: 184, 2002) Bu çalışmada Safahat baştan aşağı taranmış ve bu ilişki bütün yönleriyle ele alınmıştır.

90 / İnsan Hürriyeti, İslâm ve Çalışma Üzerine Bir Deneme

Descartes'ın bahsettiği hürriyetimizin dış engellerinden birisi bu idi. Aslında kader meselesi ayrı bir bahis ve meselâ M. İkbâl'in bu konudaki anlayışı da bilinen kalıplardan hayli farklı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. İkbâl'in görüşünü Mehmet Aydın'dan naklen şu kadar ifade edebiliriz ki, *"kader bir şeyin kendi içinde varolan güç, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlarıdır."* *"Bu imkânlar hariçten hiçbir zorlanış hissi duymadan kendi kendilerini kuvveden fiile çıkarırlar."*... *"İkbâl'e göre insan birtakım güç ve imkânlarla sahip olarak yaratılmıştır. Onların geliştirilmesi veya geliştirilmemesi için çaba harcamak insanın kendi elindedir."*¹⁴ Görüldüğü gibi, bütün mesele Allah'ın verdiği güç ve imkânı herhangi bir güvensizliğe, yanlış anlamaya, kör bir kader telâkkisine bağlanarak gerçekleştirip gerçekleştirilememek meselesidir.

Baştan söylediğimiz gibi, sadece verimli ve sürekli çalışma mesajına muhatap olmak yetmiyor, onu doğru algılamak ve aynı zamanda onun gereğini yerine getirecek irade hürriyetine veya serbestliğine de sahip olmak gerekiyor. Bunun çaresi nedir, yâni iç ve dış engellerden kurtulma irâdesini nasıl kazanırız, diye sorulabilir. Bunun çaresi evvelâ insanlarımızı hem bilimsel hem de ahlâkî yönden iyi eğitmek, onların önüne hem bilgili hem de güçlü irade adamlarını (Nurettin Topçu'nun deyişiyle *"millet mistiklerini"*)¹⁵ örnek olarak koymaktır. Bilgi, zekâ ile tecessüsün, yâni öğrenme istidat ve merakının işlenmesiyle gelişebilir; oysa iradenin eğitimi muhakkak pratikten, yâni iyi örneklerle yan yana yaşamaktan geçer. İradesi zayıf insanların hâkim olduğu bir toplumdaki, ne koca Britanya'ya tek başına karşı koyan Gandhi'yi, ne kendisini idama mahkûm edeceklerini bildiği halde Atina'lı hâkimlerle alay eden Sokrates'i, ne de İstanbul'u alırsa bir cihan devleti kuracağına inanan Fâtih'i çıkarabiliriz. Gerçi iradenin –yâni isteme gücünün– potansiyel olarak sonsuz olduğunu biliyoruz. Bu anlamda, demin sözünü ettiğimiz filozof Descartes'a göre insan iradesi ilâhi iradeye denk olacak şekilde yaratılmıştır. İsteklerimizdeki sınırsızlığa bakarak buna hak vermemek elde değildir. Ancak bizim potansiyel olarak Allah'ın iradesine denk yaratılmamız, her istediğimizi yapabileceğimiz anlamına gelmemektedir; çünkü *"yapabilmek" sadece irade ile değil aynı zamanda "bilgi" ve "kudret"le birlikte söz konusu olmaktadır.* Allah'ın hem iradesi hem de bilgisi sonsuz olduğu için yapma ve yaratma kudreti, yâni hürriyeti de sonsuzdur. Bizim ise irademiz sınırsız bile olsa bilgi ve kudretimiz sınırlı olduğu için bilgimiz ve gücümüz ölçüsünde yapıp edebiliyoruz. Hatalı hareket; Descartes'a göre irademizin bilgimizi aşması ve bazen bilmediğimiz şeylere de yönelme-

¹⁴ Mehmet Aydın, a.g.e., 129.

¹⁵ Mustafa Kök, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, İstanbul, 2001, s. 207-208, 209 (50 sayılı dipnot)

sinden kaynaklanmaktadır.¹⁶ Buradan da anlaşıldığı üzere insanın iradesiyle bilgisi arasında fevkalâde önemli bir ilişki vardır ve *güçlü irade, yanılmayan irade bilgili ve bilinçli olmayı şart koşmaktadır. Bu anlamdadır ki, irade eğitimi ancak kendi mânevi değerleriyle donanmış ilim ve irfan sahibi insanlar eliyle yapılırsa etkinlik kazanabilir. “İyi örneklerle yan yana yaşamak”*tan kastettiğimiz budur.

İradeyi esir alan iç ve dış engellerden kurtarmanın ikinci yolu, bize göre, iradenin hareket edeceği faaliyet alanını, yani sosyal ortamı iyi tanzim etmektir. Burada fertlerin çalışma ortamında tâbi olacakları “sistem”ler gündeme gelmektedir. Eğer mânevî kültürünüzü doğru anlayıp yorumlamış ve çalışma sisteminizi rasyonel bir zihniyetle kurmuşsanız insanlarınızın her gün bir öncekinden daha verimli ve başarılı olmalarını bekleyebilirsiniz. Nitekim, alelusûl bir çalışma hayatı içerisinde, köyünde-kentinde tembelliğinden şikayet ettiğimiz Türk çocukları 1960’lı yıllardan itibaren Almanya’ya işçi olarak gidip oradaki rasyonel iş düzenine girince, çalışkanlıkları ve başarılarıyla dikkat çektiler. Bu, “çalışma iradesi”nin içinde bulunduğu sosyal ortamla ne kadar ilişkili olduğunun en açık delilidir.

Son olarak bir hususa daha işaret edip konuyu tamamlamak istiyoruz. Biz bu denemede esas itibarıyla “*insan hürriyeti*” ile “*İslâm ve çalışma*” ilişkisi üzerinde durduk. Aslında bu tek taraflı bir ilişki değildir, yani karşılıklı olarak çalışma ile de insan hürriyeti arasında yakın bir ilişkiden bahsedebiliriz. Çünkü çalışmak suretiyle insan *kendisini gerçekleştirir* ve bu bizim hürriyetimize, hatta büyük ölçüde *mutluluğumuza* da kapı açabilir. Bu bağlamda, aynı zamanda çalışma “bizi maddenin tesirinden kurtaran, bize hürriyet veren, *zekâ ve irademizi kuvvetlendiren*”¹⁷ en önemli etkenlerden biridir. Bu anlamda diyebiliriz ki “*çalışan insan hürriyetine kavuşmuş insandır*” ve o yüzden islâmî espri içerisinde çalışkanlık “ahlâklılık, tembellik ise ahlâksızlık” sayılmaktadır.¹⁸

Müslüman Türk insanı bugün, *kör kadercilik ve tevekkül* anlayışını büyük ölçüde aşmış bulunmaktadır. *Çalışmak, üretmek ve hizmet etmek azmi* insanımız için kıtalar ötesine taşan bir şevk ve irade vasıflarıyla kendini göstermektedir. Ne var ki, bugün çalışmak ve kazanmakla beraber gerek mânevî-rasyonel değerlere uygun bir çalışma düzeni kurmak, gerekse sosyal tabakalar arasında beliren uçurumları, toplumda yaşanan sefaletleri önlemek, çok çalışmak ve çok kazanmak kadar önemli hâle gelmiştir. “Zenginlerin malında fakirlerin hakkı vardır.” (Me-aric, 24-25) ve “Mallar, içinizde yalnız zenginler arasında dolaşan devlet olmasın.” (Haşr, 7) uyarıları asla ihmal edilemeyecek, sâde fakat yine o ölçüde anlamlı emirler niteliğindedir. Çalı-

¹⁶ Descartes, *Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1967, s. 179-180; Krş. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1982, s. 36-38.

¹⁷ Hüsamettin Erdem, *İslâm Ahlâkı*, Konya, 2002, s. 170.

¹⁸ *a.g.e.*, s. 171. Yazar burada Kur’an’daki şu âyetleri zikretmektedir: Bakara, 2/220; Nisâ, 4/2-10; İsrâ, 17/34; Fecr, 89/16.

92 / İnsan Hürriyeti, İslâm ve Çalışma Üzerine Bir Deneme

şırken, kazanırken, sürekli *madde ile ruh dengesini gözetmek, zevk ve iştihalara esir olmamak* da bilindiği gibi İslâm'ın temel değerlerindedir.

Sonuçta, “iki günü birbirine eşit olmayacak” ölçüde çalışmak mesajını gereği gibi anlamak bir “*idrak*” işi olduğu kadar, onu hayata geçirmek de bir “*irâde ve azim*” meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. “*İdrak, irade ve azim*” ise hem sübjektif, yani her insanın kendine özgü iç şartlara ve hem de objektif, yani kendinden bağımsız, dış şartlara tâbidir. İnsan bütün bunlarla beraber kendine verilmiş hürriyet imkanını gerçekleştirebilir ve gerek ferdî, gerekse toplumsal plânda başarılı olabilir mi? Evet! Yeter ki *inanç ve geleneğini, iç ve dış güçlerini kendi hürriyeti için bir bağ olarak değil, bilimle ve bilinçle yorumlayıp yoğurarak bir kazanç hâlinde kullanabilsin*. Keza rasyonel bir iş düzeni kurarak adaletli bir toplum yaratabilsin. Allah'ın güvenip “*emanete ehil gördüğü*” varlık ise eğer insan, fert ve toplum olarak kendi kendine niçin güvenmesin?

KAYNAKÇA

Aydın Mehmet, “*İkbal'in Felsefesinde İnsan*”, “*İslâm Felsefesi Yazıları*” kitabında-s.119-146 arası-İstanbul, 2000.

Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1967.

Eflâtun, *Sokrates'in Müdafası*, çev. Niyazi Berkes, 1942.

Erdem Hüsamettin, *Ahlâk Felsefesi*, Konya, 2002.

Ersoy Mehmet Âkif, *Safahat*, Haz: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1963.

Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1967.

İkbal Muhammed, *İslâm'da Dîni Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, 1984.

Kara İsmail, “*İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not*”, Vefatının Altmışıncı Yılında Mehmet Âkif Sempozyumu Bildirileri, 30 Aralık 1996, Ayrı basım, İstanbul, 1997.

Kılıç Recep “*Cehalet ve tembellik ile Dinî Zihniyet Arasındaki İlişki Üzerine*”, Dinî Araştırmalar Dergisi, Cilt: 4, Sayı:11.

Kök Mustafa, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, İstanbul, 2001.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, TDV. Yay., Ankara, 1993.

Öner Necati, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982.

Topçu Nurettin, *Mehmet Âkif*, İstanbul 1970.

Topçu Nurettin, *Yarınki Türkiye*, İstanbul 1997.

HADİSLERDE “FİTRAT” KAVRAMI VE “İSLAM FİTRATI” SÖYLEMİNİN TENKİDİ

Yrd.Doç.Dr. A.Kadir EVGİN*

ÖZET

Fitrat kelimesi, müştaklarıyla birlikte Kur'an'da 20 yerde, araştırdığımız hadis kitaplarında da yaklaşık 55 yerde geçmektedir. İnsan ve diğer bütün canlıların yaratılışıyla ilgili olan “fitrat” kavramının “İslam” kavramı ile yan yana kullanılması yaygın ise de, onun, aslında “İslam” kavramıyla bağlantılı olmadığı söylenebilir. Çünkü fitrat, insanın yaratılış biçimini sembolize ederken, İslam insanın inanç şeklini sembolize etmektedir. Yani fitrat fiziki, İslam ise ruhi/psikolojik yönü öne çıkan farklı iki kavramdır. Dolayısıyla dünyadaki bütün canlılar “İslâmî” denilen bir kalıba göre değil, “fitrî” denilen bir kalıba/modele/şekle/anatomik yapıya göre yaratılmıştır ve yaratılmaktadır. Buna göre insanların fitratına, yaratılış şekline bakarak dinlerini tayin etmek mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Fitrat, insan, İslam, hadis, islam fitratı.

ABSTRACT

The word “fitra” and its derivativs are used very much in the Koran and the hadiths. They are used 20 times in the verses of Koran and approximatly 55 times in the hadiths. The aim of fitra is generally about the type or body of alive. In the other hand the “fitra” and “Islam” aren't the same. The concept of fitra contains all of human in the world. But the concept of Islam contains merely Muslims. When the Islam is mental and psychological things, the fitra is phsycial thing. The regulary reproduce of all alives is in accordance with fitra not in accordance with Islam.

Key Words: Fitra, human body, Islam, hadith, Islamic fitra.

GİRİŞ

Bu araştırmamızda, günlük dilde özellikle de dindar kesimler arasında, yanlış kullanıldığına kânî olduğumuz “İslam fitratı” söylemini, gerek literal gerekse menşe’ itibarıyla değişik açılardan ele almaya çalışacağız. Öncelikle “fitrat” kelimesinin etimolojik tahlili üzerinde durmak istiyoruz.

Fitrat kelimesi lügatte yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, icat etmek manalarına gelen **fatr** mastarından bir cins isim olup; yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş anlamında kullanılmaktadır.¹ Dini terminolojide ise Allah'ın, yarattıklarını kendi bilgisi doğrultusunda ve tayin ettiği tipolojide yaratması de-

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, akevgin@yahoo.com

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994, V, 55; ez-Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs*, Beyrut 1994, VII, 351; D. B. Macdonald, “fitrat”, **MEBİA**, Eskişehir 1997, IV, 627.

94 / Hadislerde “Fitrat” Kavramı ve “İslam Fitratı” Söyleminin Tenkidi

mektir.² Ebu'l-Heyssem'in belirttiğine göre ise doğurulacak olan varlıkların anne rahminde aldıkları şekildir, modeldir. Ona göre Rum suresi 30. ayetteki *fitrat* kelimesi de buna işaret etmektedir. Yani Allah'ın insanın tipolojisi-modeli olarak tespit ettiği fitrat şeklinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir.³ Bütün varlıkların yaratılışı sırasında Allah'ın varlık türlerine kazandırdığı bu temel yapıdan dolayı aynı kökten gelen *fâtır* kelimesi,⁴ Kur'an'da Allah'ın isimlerinden biri olarak zikredilmektedir.⁵

Allah'ın insanoğlunu Hz. Adem'in sulbünden yaratacağı zaman, onun için tespit ettiği tip olarak da tanımlanan⁶ fitrat'ın, insanın daha ana rahminde iken yazılan şakî mi saîd mi olacağına dair durumu için de kullanıldığı belirtilmektedir.⁷ Aynı şekilde fitrat'ın “islam” anlamına geldiği de vurgulanmaktadır.⁸ İleride üzerinde duracağımız gibi, bizce makul olan da, fitrat'ın Allah'ın insan için tespit etmiş olduğu model, tipoloji, anatomik yapı anlamında kullanılmasıdır.

Merhum müfessirimiz Elmalılı Hamdi Yazır, Fıtrat kelimesi hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Fıtrat, ilk yaratmak demek olan fatr'dan mastar binâ-i nevi olarak yaratılışın ilk tarz ve heyetini ifade eder. Burada “*fatara'n nâse aleyhâ*” kaydından da anlaşıldığına göre, maksat her ferdin kendine mahsus olan fitrat-ı cüzziyesi değil, bütün insanların insan olmak haysiyetiyle yaratılışlarında esas olan ve hepsinde de müşterek bulunan fitrat-ı külliyyedir. İnsanın tabiatı asliyesidir. Mesela insanın fitratında iki gözü bulunması asıldır. Bununla beraber anadan kör doğanlar da bulunabilir. Fakat bu, umumiyetle insanların üzerine yaratıldığı *fitrat-ı asliyye* ve *tabiatı neviyye* değil, ikinci derecede ârizî olarak mülâhaza edilecek bir *hilkat'i cüzziyye* ve *ferdiyyedir* ki, insan hakikati onsuz da tahakkuk eder.”⁹

Diğer taraftan fitrat, insanın fizikî bakımdan yaratılıştan sahip olduğu temel özelliklerini ifade ettiğinden, estetik maksatlarla vücudun bazı bölümleri veya organları üzerinde yapılan, aslî yapıyı değiştirecek nitelikteki müdahalelerin, fitratı bozmaya yönelik davranışlar olarak kabul ediliyor olması,¹⁰ günümüzde fitrat kavramının taşıdığı anlam hakkında bize ışık tutmaktadır.

² Bkz: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, aynı yer; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, aynı yer.

³ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, aynı yer.

⁴ Hayati Hökekleli, “*Fitrat*”, **TDVİA**, XIII, 47.

⁵ 6. En'am 14; 35. Fâtır 1; 39. Zümer 46.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 57.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 57; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, s. 351.

⁸ el-Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Nşr: Muhammet Mahmut el-Halebî, y.y., 1972, VII, 94-95; Kastâllanî, Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, *İrşâdü's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1304, II, 449-450.

⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1971, VI, 3822-3823.

¹⁰ Hökekleli, *a.g.m.*, s. 48.

Rum suresi 30. ayette zikredilen “*fitrat*” ile “*hanîf*”lik arasında çok yakın bir ilişkinin hatta bir paralelliğin varlığı açıkça görülmektedir. Bu sebeple, “*fitrat* düzenine aykırı gidişlerden yüz çevirip hakiki ve saf olanda sebat edenlere verilen isim” şeklinde tanımlanan¹¹ *Hanîf*’liğin, *fitrat* ile aynı anlama geldiği söylenebilir. “*Kullarımı, hanîf olarak yarattım*”¹² şeklindeki kudsî hadis de bu paralelliği desteklemektedir.

“*Fıtrat*” kelimesi Kur’anı Kerim’de bir yerde geçerken¹³ “*fatr*” kökünden türemiş isim ve fiiller 19 yerde geçmektedir.¹⁴ Ayrıca aynı kökten türeyen iki tane de sûre adı bulunmaktadır.¹⁵Buna karşılık insanın yaratılışı ile ilgili birçok ayet bulunmaktadır. İnsanın nelerden yaratıldığının ayrı ayrı belirtildiği bu ayetlerden, onun tabiatından ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ayetlerden bazıları şunlardır:¹⁶

“*Allah, insanı yapışkan bir nesneden yarattı*”.¹⁷

“*Allah, iki çifti akıtılan bir damla sudan yarattı*”.¹⁸

“*Allah insanı, akıtılan bir damla sudan yaratıp ona şekil vermiş*”.¹⁹

“*İnsan, akıtılan bir damla su değil miydi?*”²⁰

“*İnsan, belkemikleri ile kaburga kemikleri arasından çıkan bir sudan yaratılmıştı*”.²¹

“*Rabbin meleklere “Ben çamurdan bir insan yaratacağım” demişti*”.²²

“*Sudan insan yaratarak soy sop veren Allah’tır*”.²³

“*Allah sizi topraktan, sonra bir damla sudan yaratmış, sonra da sizi çiftler halinde var etmiştir...*”.²⁴

“*Andolsun biz insanı düzgün çamurun kuru balçığından yarattık*”.²⁵

¹¹ Fr. Buhl, “*Hanîf*”, **MEBİA**, V/1, 215; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 155.

¹² Müslim, cennet, hadis no: 63 (III, 2197).

¹³ 30. Rûm, 30.

¹⁴ Mesela bkz: 6. En’am 79, 17. İsrâ 51, 11. Hûd 51, 36. Yasin 22, 43. Zuhuruf 27, 21. Enbiya 56, 19. Meryem 90, 12. Yusuf 101, 67. Mülk 3, vd.

¹⁵ 82. İnfıtar ve 35. Fâtır Sureleri.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz: Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an Sistematik Kur’an Fihristi*, Fecr Yay., Ankara 2001, s. 34-39.

¹⁷ 96. ‘Alak 2.

¹⁸ 53. Necm 45, 46.

¹⁹ 80. Abese 17, 18, 19, 20.

²⁰ 75. Kıyamet 36, 37.

²¹ 86. Târik 5, 6, 7.

²² 38. Sâd 71.

²³ 25. Furkan 54.

²⁴ 35. Fâtır 11.

²⁵ 15. Hicr 26.

96 / Hadislerde “Fıtrat” Kavramı ve “İslam Fıtratı” Söyleminin Tenkidi

“Sizi çamurdan yaratan sonra bir süre koyan O’dur”.²⁶

“Sizi topraktan, sonra bir damla sıvıdan, sonra yapışkan bir nesneden yaratıp, sonra ergenlik çağına ulaşmanız, sonra da yaşlanmanız için sizi bebek olarak dünyaya getiren O’dur. Kiminiz daha önce öldürülür, kiminiz de belirtilmiş bir süreye ulaşırsınız. Belki artık aklınızı kullanırsınız”.²⁷

“Andolsun ki insanı süzme çamurdan yarattık. Sonra onu bir damla su olarak sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra bir damla suyu yapışkan bir nesneye çevirdik, yapışkan nesneden bir çiğnemlik et yarattık, bir çiğnemlik etten kemikler yarattık, kemiklere de et giydirdik. Sonra onu bambaşka bir yaratık olarak inşa ettik. Yaratanların en güzeli olan Allah ne uludur. Sizler bütün bunlardan sonra öleceksiniz”.²⁸

“Allah, yarattığı her şeyi güzel yapan, insanı başlangıçta çamurdan yaratan, sonra onun soyunu bayağı bir sudan yapan, sonra onu şekillendirip ruhundan ona üfleyen, size kulaklar gözler ve gönüller verendir. Öyleyken pek az şükrediyorsunuz”.²⁹

“Sizi yaratan, sizin için kulaklar, gözler ve kalpler var eden O’dur...”³⁰

“O, insanı pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yaratmıştır”.³¹

“Biz insanı katışık bir damladan yarattık; onu deneyeceğiz. Bu yüzden, onun işitmesini ve görmesini sağladık”.³²

“...Biz sizi topraktan, sonra bir damla sudan, sonra yapışkan bir nesneden, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir çiğnem etten yarattık ki, size (kudretimizi) açıkça gösterelim”.³³

“O gökleri ve yeri gerektiği gibi yaratmıştır. Size şekil vermiş ve şeklinizi de güzel yapmıştır. Dönüş O’nadır...”³⁴

Bu ayetlerde zikredilen ve insanı oluşturan maddeler; *alaka*, *nutfe*, *nutfe-i emşâc*, *mâ*, *mâi mehîn*, *mâi dâfık*, *tîn*, *salsâl*, *hame-i mesnûn*, *sülâletin min tîn*, *mudğâ*’dan oluşmaktadır. Bu maddelerin insanın yaratılışındaki kullanım sıraları ise; turâb, nutfe, alaka, mudğâ³⁵ şeklindedir.

²⁶ 6. En’am 2.

²⁷ 40. Mü’min 67.

²⁸ 23. Mü’minûn 12-15.

²⁹ 32. Secde 7-9.

³⁰ 67. Mülk 23.

³¹ 55. Rahman 14.

³² 76. İnsan 2.

³³ 22. Hac 5.

³⁴ 64. Teğâbûn 34.

³⁵ 22. Hac 5.

Öte yandan insanın yaratılışı ile ilgili bir hadiste de, ayetlerdeki yaratılış safhaları yaklaşık olarak zikredilmektedir. Abdullah b. Mesûd bu hadisi şu şekilde rivayet etmektedir:” Doğru söyleyen ve kendisine ancak doğru bildirilen Peygamber bana haber verdi ve şöyle dedi: *Sizden her birinizin yaratılması, başlangıçta ana rahminde 40 günde toplanır. Sonra toplanan bu şeyler 40 günde yapışkan bir nesne (alaka) halini alır. Sonra yine 40 gün içinde bu yapışkan nesne bir çiğneme et (mudğa) halini alır. Sonra Allah, mudğa'ya bir melek gönderir ve onun için şu dört hususu yazmasını emreder: Ameli, eceli, bedbaht mı olacağı, mutlu mu olacağı. Bunlar yazıldıktan sonra, ruh üflenir. Yaşamam kendisine bağlı olan Allah'a yemin olsun ki, sizden bir kişi iyi amel işler hatta kendisiyle cennet arasında yalnız bir kulaçlık mesafe kalır da bu sırada (meleğin ana rahminde) yazdığı yazının gereği tecelli eder gelir, o kişinin cennet'e girmesine mani olur. Bu sefer o, cehennemliklerin yaptıklarını yapmaya başlar ve neticede cehenneme girer”.*³⁶

Peygamberin hadislerinin, aynı zamanda Kur'an'daki açıklamalara paralel açıklamalarda bulunduğu en güzel örneklerinden birini bu hadiste görmekteyiz. Ayetlerde geçen İnsanın yaratılışındaki nutfe, alaka, mudğa ve akabinde ruh üflenmesi, şeklindeki sıralama bu hadiste de yerini almaktadır. Ayetlerde îma yoluyla belirtilen “insanın aklını kullanarak doğru davranışlar sergilemesinin lehine olması” durumu ise bu hadiste daha açık belirtilmektedir. Aslında Kur'an ve hadislerde zikredilen cennet ve cehennem, iyi ve kötü'nün sembolü olarak kabul edildiğinde, ayet ve hadislerin sadece müslümanlara değil bütün insanlara hitap ettiği açıkça görülecektir. Bu durumda, ayetlerden ve hadisten çıkarabileceğimiz en önemli sonucun: “Allah'ın müslümanların nasıl yaratıldığına değil, insan türünün nasıl yaratıldığına dikkat çekmesi”, temeli üzerine bina edilmesi gerektiği, şeklinde olacağını söyleyebiliriz. Çünkü Allah, insanı yaratırken “Müslüman-müslüman değil” gibi bir ayırım gözetmeksizin, *Rahmân* sıfatının gereği olarak, tabiatı bütün insanlığın hizmetine sunmuştur. Her türlü inanca ve inançsızlığa sahip insanoğluna, aynı hayatı bahşetmiştir.

HADİSLERDE “FİTRAT” KAVRAMI

Fıtrat kelimesinin yer aldığı yaklaşık 55 hadisi, konuları bakımından, aşağıdaki şekilde gruplandırabiliriz:

1. Grup: “Her doğan fıtrat üzere doğar” Hadisi:

Genellikle Ebû Hüreyre'den nakledilen bu gruba dahil hadisleri de kendi aralarında dört paragraf halinde zikretmemiz mümkündür.

³⁶ Buhârî, kader 1 (VII, 210); Müslim, kader, hadis no: 1 (III, 2036); Ebû Davud, sünnet 16 (5/82); Tirmîzî, kader 4 (IV, 446); İbn Mâce, mukaddime, hadis no: 10 (I, 29).

98 / Hadislerde “Fitrat” Kavramı ve “İslam Fitratı” Söyleminin Tenkidi

“Her doğan fitrat³⁷ üzere doğar, sonra ana-babası onu Yahudi, Nasrani veya Mecusi yapar. Tıpkı (herhangi bir) hayvanın, uzuvları tam bir yavru hayvan doğurduğu gibi. Onlarda herhangi bir uzuv noksanlığı görür müsünüz?³⁸ Sonra Ebu Hureyre “isterseniz şu ayeti okuyun” dedi: “...Allah’ın insanları üzerine yarattığı fitrata. Zira Allah’ın yaratmasında herhangi bir değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.”³⁹

“Her doğan bu fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu Yahudileştirir veya Hıristiyanlaştırır. Tıpkı develerin, yavrularını kusursuz bir şekilde doğurduğu gibi. Siz hiç onların uzuvlarında herhangi bir eksiklik gördünüz mü? Dediler ki: Ey Allah’ın Rasûlü “küçük yaşta ölenin konumu nedir? Peygamber: “Allah, eğer yaşasalardı, onların yapacakları amelleri en iyi bilendir”⁴⁰ dedi.

“Her insanı annesi fitrat üzere doğurur, daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar. Eğer ebeveyni Müslüman ise o da Müslüman olur. Meryem ve oğlu Hz. İsa hariç her çocuğa, daha annesi doğururken, şeytan yumruğu ile onun iki yanını dürter.”⁴¹

“Her doğan millet üzere doğar, sonra ana babası onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır veya Müşrikleştirir. Denildi ki Ey Allah’ın Rasûlü, daha önce ölenler helak mı oldular? Bunun üzerine Peygamberimiz: onların ne yaptıklarını en iyi Allah bilir.”⁴²

2. Grup: “Mirac’da Peygamber fitrata uygun olanı yapmıştır” Hadisi:

Ebû Hureyre, İbn Abbâs ve Malik b. Enes’in naklettiklerine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

“Mirac’a çıktığında Hz. Peygambere birinde şarap diğerinde süt olan iki kase getirildi. Onlara baktıktan sonra süt kasesini aldı. Bunun üzerine Cebrail: Seni

³⁷ Sadece İbn Hibbân’ın Sahîh’inde “İslam Fitratı” ifadesi geçmekte olup, hadis şu şekilde rivayet edilmektedir: “Doğan hiçbir kimse yoktur ki, hangi dine mensup olduğunu açıkça söyleyebileceği yaşa kadar, *İslam fitratı* üzere doğmamış olsun. Ana-babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar” . Bkz. Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sahîh*, Beyrut 1993, I, 341, hadis no: 132.

³⁸ Hadisin buraya kadar olan kısmı şu kaynaklarda ortak olarak geçmektedir: Buhârî, cenaiz 93 (2/104); kader 3(VII, 211); İmam Malik, *el-Muvatta’*, cenâiz, hadis no:52, s. 241; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 233, 275.

³⁹ 30. Rum 30; es-San’ânî, Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk: Habiburrahman el-Azamî, Beyrut 1983, XI, 119-120, hadis no: 20087; Buhârî, Tefsîru’l-Kur’ân, tefsîru sûre 30, 1(VI, 20); Müslim, kader, hadis no: 22 (III, 2047).

⁴⁰ Humeydî, Abdullah b. Ez-Zübeyr, *el-Müsned*, thk: M. Mustafa el-A’zamî, Beyrut 1409, II, 473-474, hadis no. 1113; Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahîfe-i Hemmâm b. Münebbih*, İstanbul 1967; Buhârî, kader 3 (7/211); Müslim, kader, hadis no: 23, 24 (III, 2048); Ebû Davud, sünnet 17 (V, 86-88); İmam Malik, cenaiz, hadis no: 52, s. 241.

⁴¹ Müslim, kader, hadis no: 25 (III, 2048).

⁴² Tirmîzî, kader 5 (IV, 447); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 480.

fitrata uygun davrandırın Allah'a hamdolsun. Eğer şarap kasesini almış olsaydın ümmetin azacaktı."⁴³ dedi.

"Sidratü'l-münteha'ya yükseldiğimde ikisi açık ikisi gizli dört tane nehir gördüm. Açık olanlar Nil ve Fırat nehirleri idi. Gizli olanlar ise Cennetten iki nehir idi. O esnada içinde süt, bal ve şarap olan üç tane kase getirildi. Süt kasesini aldım ve içtim. Bunun üzerine bana: Fitrata uygun olanı yaptın, ümmetin de öyle, denildi."⁴⁴

3. Grup: "Uykuda ölen kişi, hangi durumda fitrata uygun ölür" Hadisi:

Berâ b. Âzib'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

"Ey insan, yatağına vardığın zaman: Ey Allah'ım nefsimi sana teslim ettim, yüzümü sana çevirdim, işlerimi sana havale ettim, sırtımı sana dayadım. Çünkü senden başka sığılacak yoktur. İndirdiğin kitabına, gönderdiğin peygamberine iman ettim, diyerek yatar ve o şekilde ölürsen *fitrat* üzere ölmüş olursun, sabaha çıkarsan da sevap kazanmış olursun"⁴⁵ Bu hadise ilaveten kaynaklarda şu ifadeler de yer almaktadır: "Yatacağın zaman namaz abdesti gibi abdest alır ve sağ tarafının üzerine yatıp..."⁴⁶

Abdurrahman b. Ebezî naklediyor:

"Peygamber sabah kalktığında şöyle derdi: *İslam fitratı* üzere, ihlas kelimesi üzere, Peygamberimiz Muhammed'in dini üzere, babamız İbrahim'in Hanif dini üzere sabahladık."⁴⁷ Bir önceki hadiste anlatıldığı şekilde yatıp sabah kalktıktan sonra peygamberimizin bunları söylediği belirtilmektedir.

4. Grup: "Fitratın gereği olan insanî özellikler" Hadisi:

Hz. Aişe ve Ebû Hureyre'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"5 (veya) 10 şey fitrattandır: Sünnet olmak, etek tıraşı olmak, tırnakları kesmek, koltuk altı kıllarını gidermek, bıyıkları kısaltmak, sakalı uzatmak, misvak

⁴³ Buhârî, enbiya 24 (IV, 125); Tefsîru'l-Kur'ân, tefsîru sûre17, 3 (V, 224); eşribe 1(VI, 240-241); Dârimî, eşribe 1(II, 434); Tirmîzî, Tefsîru'l-Kur'ân, tefsîru sûre17, 1(V, 300); Müslim, iman, hadis no: 259 (I, 145), 272 (I, 154); eşribe, hadis no: 92 (II, 1592); Nesâî, eşribe 41(VIII, 312).

⁴⁴ Buhârî, eşribe 12 (VI, 246).

⁴⁵ Buhârî, tevhîd 34 (VIII, 196); Tirmîzî, da'avât 16 (V, 468); İbn Mâce, duâ 15 (II, 1275-1276).

⁴⁶ Buhârî, vudû 75 (I, 67); Müslim, zikr, hadis no: 56, 57 (III, 2080-2082); Tirmîzî, da'avât 16 (V, 468).

⁴⁷ Dârimî, isti'zân 54 (II, 600).

100 / Hadislerde “Fitrat” Kavramı ve “İslam Fitratı” Söyleminin Tenkidi

kullanmak, buruna su çekmek, parmak aralarını yıkamak, taharetlenmek.”⁴⁸

İmkanlarımız çerçevesinde, ulaşabildiğimiz hadis kaynaklarıyla sınırlı tuttuğumuz bu araştırmamızda, ilgili hadisleri dört gruba ayırdıktan sonra, şimdi “fitrat” hakkında yapılan bazı değerlendirmelere işaret etmek yapmak istiyoruz.

“Fitrat hadisi” denilince, muhtemelen, akla ilk gelenler, birinci grupta yer alan hadislerdir. Böyle bir araştırma yapmamıza sebep olan hadisler de esasen bu gruptaki hadisler olmuştur. Öncelikle Peygamberimizin bu sözleri niçin söylemiş olabileceği konusunu ele alalım: Hadisin Buhari’de vürûd sebebiyle birlikte şu şekilde yer aldığı görüyoruz: “İbn Şihab ez-Zühri, doğumunu müteakip ölen her çocuğun, veled-i zina da olsa, *İslam fitratı* üzere doğduğundan, annesi gayri Müslim olsa da babası Müslüman olduğunu söylüyorsa ve çocuk ağlayarak canlılık belirtisi taşıdıysa, mutlaka cenaze namazı kılınır. Eğer doğduktan sonra ağlamadan ölmüş ise, *düşük* sayılacağından cenaze namazı kılınmaz. Zira bu konuda Ebu Hureyre, Peygamberimizden şu sözleri nakletmiştir: *Her doğan fitrat üzere doğar...*”⁴⁹ demektedir. Vürûd sebebiyle ilgili olarak, kaynaklarda şu bilgiler de verilmektedir: “Esved b. Serî’ (öl:42) anlatıyor: “Peygamberle birlikte bir gazveye katıldım ve zafer elde ettik. O gün insanlar hatta çocuklar öldürülmüştü. Bu durum Peygambere bildirilince şöyle dedi: *İnsanlara ne oluyor da katl konusunda sınırı aşıyorlar*. Oradakilerden biri bu durumun normal olduğunu vurgularcasına şöyle dedi: Ey Allah’ın Rasûlü, öldürülen çocuklar müşriklerin çocuklarıdır. Peygamber bu kişiye cevaben: *Sizin babalarınız da müşriklerin çocuklarıydı. Zürriyet’leri kesmeyin, zürriyyet’leri kesmeyin. Her doğan fitrat üzere doğar...*”⁵⁰

Fitrat hakkında, Buhârî şârihi Bedruddîn el-Aynî’nin (öl:855) verdiği bilgileri, kelimenin kavramsal çerçevesini tayinde katkı sağlayıcı nitelikte olması bakımından, özetlemek istiyoruz: “Burada fitrat, yaratılanın, Rabb’ini bilebilme kabiliyetiyle yaratılmış olması, demektir. Zira fitrat, “fâtır” ve “hâlık” kelimelerinin çağrıştırdığı “hilkat”tir. Yeni doğan bir çocuk, çocukluk döneminde iman veya inkar, kabul veya red edebilme yeteneğine sahip değildir. Hadiste geçen “*kemâ tüntecü’l-behîmetü*”de olduğu gibi çocuk, her türlü etkiden korunmuş, masum bir yavrudan başka bir şey değildir. İleriki yaşlarında inkar’ı ve redd’i seçecek olursa, şeytan da onu destekler ve küfre girer.⁵¹ Aynî, konu ile ilgili diğer görüşlerden bazılarını da şu şekilde dile getirmektedir: “Burada fitrat’tan maksat İslam’dır.

⁴⁸ Buhârî, libas 63, 64 (VII, 56); Muslim, tahâret, hadis no: 49(I, 221), 50 (I, 222), 56 (I, 223); Ebû Davud, tahâret 29 (I, 44-45); Tirmîzî, edeb 14 (V, 91); İbn Mâce, tahâret 8 (I, 107-108); Nesâî, zînet 1 (VIII, 127-128), 55 (VIII, 181).

⁴⁹ Buhârî, cenaiz 80 (II, 97).

⁵⁰ İbn Hamza ed-Dimeşkî, el-Beyân ve’t-Ta’rîf fi Esbâb-ı Vürûdi’l-Hadîsi’s-Şerîf, Beyrut 1982, III, 94.

⁵¹ el-Aynî, *Umde*, VII, 96.

Çünkü selef alimleri, “*fitratallahi fatara'n-nâse aleyhâ*”⁵² ayetinde geçen fitrat'tan maksadın İslam Din'i olduğu hakkında görüş birliği içindedirler. Bu görüşlerine delil olarak da İyâz b. Hammâd'ın⁵³ rivayet ettiği: “*Kullarımı, dosdoğru ve güven ilkesi üzerine kurulu, hanîf olarak yarattım*” şeklindeki kudsî hadisi⁵⁴ ileri sürerler. Arapça'da *hanîf*, sâlim ve müstakîm demektir”⁵⁵ Fıtrat'ın “İslam” demek olduğunu kabul edenler-ki Ebû Hureyre (öl:57) ve İbn Şihâb ez-Zührî (öl:124)'de aynı görüştedir-bir de: “*Beş şey veya on şey fitrattandır...*”⁵⁶ hadisini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre bu hadiste yer alan “bıyıkları kısaltmak, sünnet olmak” gibi uygulamalar, İslam Dini'nin öngördüğü sünnetlerdendir. Bu görüşe karşı çıkan Ebû Amr⁵⁷ ise şunları belirtmektedir: “Fıtrat'tan maksadın İslam olması mümkün değildir. Yani içinde İslam Dini'nin tabîi olarak bulunduğu bir fitrat söz konusu olamaz. Çünkü İslam ve iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve beden ile ameldir. Bunlar ise, doğal olarak, bir çocuktan beklenmez”⁵⁸.

“Fıtrat, Allah'ın insanı ilk yarattığında onun için taktir ettiği yaşama süresi, ölüm vakti, mutlu mu olacağı, bedbaht mı olacağı, bülûğa erdiğinde atalarının dinini seçebileceği gibi özelliklere sahip olması demektir. Bunun için Allah, insanın zürriyetinden: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? “ dediğinde, hepsinden de “evet” şeklinde söz (mîsâk) almıştır. Bunun delili de “*Göklerde ve yerde kim var ise, ister istemez O'na teslim olmuştur*”⁵⁹ ayetidir.⁶⁰ Bu görüşü benimseyen İshâk b. Râhoveyh (öl:238), Hz. Aîşe'nin şu rivayetini örnek göstermektedir: “Ensâr'dan birinin çocuğu vefat etmişti. Ben: “ Ne mutlu ona, Cennet serçelerinden bir serçe” dedim. Peygamber ise: “*Bırak Yâ Ayşe! Allah, Cenneti yaratmış ve onun için de insanlar yaratmıştır. Cehennem yaratmış ve orası için de insanlar yaratmıştır*” dedi.⁶¹ Ebû Amr'a göre İshak b. Râhoveyh'in bu görüşü, zorla varılan bir sonuç olduğundan, önde gelen ehl-i sünnet alimlerince kabul görmemiş-

⁵² 30. Rûm, 30.

⁵³ Bu isim, Müslim'in Sahih'inde “Himâr” şeklinde geçmektedir(Bkz: Müslim, cennet, hadis no:63 (III, 2179)

⁵⁴ Hadis Müslim'de: “Bütün kullarımı, hanîf olarak yarattım” şeklinde geçmektedir. (Bkz: Müslim, Aynı yer)

⁵⁵ el-Aynî, *Umde*, VII, 96.

⁵⁶ Buhârî, libas 63, 64 (VII, 56); Muslim, tahâret, hadis no: 49 (I, 221), 50 (I, 222), 56 (I, 223); Ebû Davud, tahâret 29 (I, 44-45); Tirmîzî, edeb 14 (V, 91); İbn Mâce, tahâret 8 (I, 107-108); Nesâî, zînet 1 (VIII, 127-128), 55 (VII, 181).

⁵⁷ el-Aynî'nin, Ebû Amr'ın kimliği hakkında verdiği herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak bu kişinin, Arapça lûgat ve dilbilgisi alimi Ebû Amr eş-Şeybânî(öl:220) olması muhtemeldir kanaatindeyiz (Krş:İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut 1993, VI, 419-420).

⁵⁸ el-Aynî, *Umde*, VII, 96.

⁵⁹ 3. Âli imran, 83.

⁶⁰ el-Aynî, *Umde*, VII, 96.

⁶¹ Müslim, kader, hadis no:30, 31 (III, 2050); Nesâî, cenâiz 58 (IV, 57).

tir.⁶²

Hadislerin ikinci bölümünde de Peygamberimiz, çocuğun inanç bakımından mutlaka ailesinden etkileneceği ve eğitimde ailenin mutlak rolü olduğu gerçeklerini dile getirmektedir. Bu gerçeklerden hareketle hiçbir Müslümanın küçük yaşta İslam dinini araştırarak Müslüman olduğunu, aynı şekilde hiçbir Yahudinin ya da Hıristiyanın küçük yaşta bu dinleri araştırarak seçtiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bu konuda ana babanın, çevrenin mutlak etkisi tartışılmaz bir gerçektir.

Hadislerin üçüncü bölümünde ise yine çok önemli bir konuya işaret edilmekte ve her türlü hayvanın kendi cinsinin devamı yönünde doğum yaptığı örneklerle anlatılmaktadır. Yani bir devenin yine aynı şekilde hiçbir uzuvdan noksan olmasızın, deve yavrusu doğuracağı, bir filin yine filden başka bir şey doğuramayacağı gerçeği dile getirilmekte ve bu deveranın Allah'ın asla değişmeyen sünneti olduğu üzerinde ısrarla durulmaktadır. Bu ise, Allah'ın insana ilk yaratışında vermiş olduğu tipoloji ve anatomik yapıda herhangi bir değişimin söz konusu olmayacağı anlamına gelmektedir.

Birinci grup hadislerde dikkat çeken konulardan biri de Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik veya Müslümanlıktan önce doğup ölen ve hangi din üzere öldükleri sorusu gündeme gelen çocukların durumunun Allah'a havale edilmiş olmasıdır.

İkinci grup hadislerde ele alınan konu, Hz.Peygamberin Mirac'ı esnasında gerçekleşen bir olayı haber vermektedir. Burada peygamberimize, içtiği zaman insanın aklını izale eden yani fitratına aykırı davranışlar sergilemesine vesile olan şarap ile, içtiği zaman başta akıl olmak üzere insan sağlığına olumlu katkılar sağladığı tıbben de sabit olan süt takdim edilmiş, O da kendisinin ve insanların lehine olan süt'ü seçmiştir. Peygamberliği süresince sağlıklı bir toplum oluşturma çabası içerisinde olan ve sarhoşluk veren her şeye karşı tadrîcî bir şekilde mücadele eden Hz. Peygamberin, sözlerini bu şekilde örneklendirmesi, onun misyonunun bir gereğidir kanaatindeyiz.

Üçüncü grup hadislerde peygamberimiz insanın başı boş yaratılmadığını, yaratana karşı bazı ödevleri yerine getirmesi gerektiğini, üstelik böyle yaptığı zaman manevi kazanç sahibi olacağını ifade etmektedir. Peygamberimizin hadislerde belirttiğine göre insan, yatacağı zaman adeta o günün muhasebesini yaparcasına yaratana teşekkür ederek teslim olur ve böyle bir teslimiyetten sonra uykuda eceli gelirse fitrat üzere ölmüş olur. Şayet ölmeden sabahlarsa yatarken söylemiş olduklarından dolayı, sevap kazanmış olur. Hadislerden anlaşılan odur ki insan daima sorumluluğunun bilinci içerisinde olmalı ve her günün sonunda yaratana teşekkür etmelidir.

⁶² el-Aynî, *Umde*, VII, 96.

Dördüncü grup hadislerde insanı diğer canlılardan farklı kılan dış görünüşler dile getirilmektedir. Burada sayılan ve insanın hem sağlığı hem de temizliği açısından önem arz eden hususlar, hayvanlar dikkate alındığında bir kat daha önem kazanmaktadır. Çünkü herhangi bir hayvan, hadislerde zikredilen davranışların tamamını yapmaya muktedir olmadığından potansiyel mikrop taşıyıcısı durumundadır.

Fıtrat ile İslam Dini'nin aynı anlamda kullanıldığı diğer bir rivayette⁶³ de Müslüman'ın ibadet bilincine vurgu yapılmaktadır. Bu rivayette, ibadetlerini usulüne uygun yapmayan bir müslümanın, o ibadeti hiç yapmadığı varsayılmakta ve böyle ibadet etmeye devam ettiği sürece İslam Dini üzere ölmeyeceği belirtilmektedir. Bu değerlendirme Huzeyfe el-Yemani'ye ait olduğu için, sadece zikretmekle yetinip üzerinde durmaya gerek görmüyoruz.

“İSLAM FITRATI” SÖYLEMİNİN TENKİDİ

“İslam Fıtratı” söyleminin tenkidine geçmeden önce bu söylemin hangi kaynaklarda yer aldığına ve kimlerin ifadesi olduğuna bir göz atalım. Bizim tespitimize göre bu söylemin sırasıyla Hz. Peygamber, İbn Şihâb ez-Zührî (öl: 124) ve Buhârî (öl:256) tarafından kullanıldığı görülmektedir. Hz. Peygamberin ifadesi olarak geçtiği yerler Ahmed b. Hanbel (öl:241)'in Müsned'i, Dârimî (öl:255)'nin Sünen'i ve İbn Hibbân (öl:354)'in Sahîh'idir⁶⁴. İbn Şihâb ez-Zührî'nin ifadesi olarak, Buhârî'nin Sahîh'inde, hadisin vürûd sebebinin anlatılması esnasında yer almaktadır.⁶⁵ Buhârî'nin ifadesi olarak da Kitâbu't-tefsîr'de *tefsîru sûre 30*'un birinci bâb'ı olan “*lâ tebdîle li halkillâh-li dînillâh, halku'l-evvelîn: dînu'l-evvelîn, ve'l-fıtratu el-islâmu*” adlı bâb başlığında kullanılmaktadır.⁶⁶ Fakat bu bâb'ın altında sıralanan hadislerde sadece “fitrat” kelimesi yer almaktadır.⁶⁷ Bâb başlığından da anlaşıldığı gibi Buhârî, fitrat'tan maksadın *İslam Fıtratı* olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır.

Öte yandan Tirmizî (öl:279)'nin Sünen'inde yer alan bir hadiste de Fıtrat ve İslam kelimelerinin, kimliği belli olmayan bir grup tarafından, “ve” bağlacıyla arka arkaya (*hüm ebnâunâ ellezîne vüldû ale'l-fıtrati ve'l-islâmi*) kullanıldığı görülmektedir.⁶⁸ Bir peygamber sözü olarak “İslam fıtratı” söyleminin dile geti-

⁶³ Buhârî, ezan 119 (I, 192); Nesâî, zînet 1(VII, 127-128), 55 (VII, 181).

⁶⁴ Dârimî, isti'zan 54 (II, 600); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 406-407; V, 123; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, I, 241.

⁶⁵ Buhârî, cenaiz 80 (II, 97).

⁶⁶ Buhârî, Tefsîru'l-Kur'ân, tefsîru sûre 30, 1(VI, 20).

⁶⁷ Buhârî, aynı yer.

⁶⁸ Tirmizî, kıyamet 16 (IV, 631). Ebû Husayn Abdullah b. Ahmed b. Yunus el-Kûfî-Abser b. Kasım-Husayn İbn Abdurrahmân-Said b. Cübeyr-İbn Abbâs tarikiyle rivayet edilen hadis şu şekildedir: “ Hz. Peygamber, Mi'rac'da diğer peygamberlerle birlikte yürüyordu. Bir peygamber, ümmeti ile, diğeri birkaç kişi ile, bir diğeri ise büyük bir toplulukla geçmeye başladı. Hz. Peygamber: “Ey Cebrail, bu son geçen kim?” dedi. “ Onlar Mûsa ve kavmidir, başını kaldır ve ufka bak ” denildi. Bir de baktı ki, büyük bir kalabalık ufku bir taraftan diğerine kaplamış. Denildi ki: “ Bunlar senin ümmetindir. Bundan başka yetmiş bin kişilik bir ümmetin daha vardır ki sorgusuz sualsiz Cennet'e girecektir ” . Peygamber hiçbir açıklama yapmadan içeri girdi. İnsanlar bir-

104 / Hadislerde “Fıtrat” Kavramı ve “İslam Fıtratı” Söyleminin Tenkidi

rildiği hadislerin sadece Ahmed b.Hanbel’in Müsned’i, Dârimî’nin Sünen’i⁶⁹ ve İbn Hibbân’ın Sahîh’i⁷⁰ gibi güvenilirlik bakımından önde gelmeyen hatta zayıf ve uydurma rivayetleri barındıran eserlerde yer alıp, Buhârî ve Müslim’in Sahih’leri gibi muteber kaynaklarda, hatta *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerde hiç yer almaması, *İslam fıtratı* kavramının Hz. Peygambere aidiyeti konusunda kuşku yaratmaktadır. Bu kuşkunun asıl sebebi de ilgili rivayetler hakkında yaptığımız sened tetkikinden kaynaklanmaktadır.

Bu rivayetlerin senedleri ile ilgili tespitlerimize geçmeden önce, Buhârî’nin, belirtilen bâb başlığında “fıtrat” kelimesini “İslam” ile izah etmesinde, İbn Şihâb ez-Zührî’nin etkisinin söz konusu olabileceğini belirtmek istiyoruz. Çünkü Buhârî, hadisin naklinden önce İbn Şihâb ez-Zührî’nin anlattığı vürûd sebebine yer vermektedir. Aynî’nin bu konuyla ilgili şu değerlendirmesi de dikkatlerden kaçmamaktadır: “İbn Şihâb ez-Zührî’nin Ebû Hureyre’den rivayeti *munkatı*’dır.Çünkü İbn Şihâb ez-Zührî Ebû Hureyre ile görüşmemiş ve ondan hadis rivayet etmemiştir. Buhârî ise İbn Şihâb ez-Zührî’nin sözünü ihticâc için değil, âlf isnadlı olduğu için zikretmiştir”.⁷¹

Şimdi, “İslam Fıtratı” söyleminin Hz. Peygambere ait olduğu görülen, Dârimî’nin Sünen’i ile İbn Hibbân’ın Sahîh’indeki hadislerin ravilerinden bazıları hakkında tespit ettiğimiz değerlendirmeleri kısaca arz etmek istiyoruz. İlgili hadis’in Darimî’deki senedi⁷²:

birlerine: “Biz onlara dahil miyiz?” diye sordular. Aralarından bazıları: “Onlar, bizim *fıtrat* ve *İslam* üzere doğan oğullarımızdır(*hüm ebnâunâ ellezîne vulidû ale’l-fıtrati ve’l-islâmi*)” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber dışarı çıktı ve şöyle dedi: “Bunlar dağlama yapmazlar ve Rabb’lerine tevekkül ederler” . Ukkâşe b. Mihsan kalkıp: “Ben de onlara dahil miyim? Yâ Rasulallah” deyince, Peygamber: “evet” dedi. Sonra başka birisi kalkıp: “ya ben” diye sordu. Peygamber de: “Ukkâşe bu konuda seni geçti” diye cevap verdi. (Bkz: Tirmizî, kıyamet 16 (IV, 631), Tirmizî, bu hadisi *hasen-sahih* olarak değerlendirmektedir).

⁶⁹ Dârimî’nin Sünen’i ile İbn Hibbân’ın Sahîh’i, hadis eserleri arasında güvenilirlik bakımından yapılan değerlendirmelerde, üçüncü tabakaya ait eserler arasında yer almaktadır. Bu eserler, ihtiva ettikleri hadislerin sıhhat şartı gözetilmeden derlenen ve sahih, hasen, zayıf, ma’rûf, garîb, şâz, münker, maktûb gibi her çeşit rivayeti ihtiva ederler. (Bkz: Hikmet Zeyveli, *Kur’an ve Sünnet Üzerine Makaleler*, Ankara 1996, s. 43)

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inin değeri hakkında geniş bilgi için bkz: M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 305-321.

⁷¹ el-Aynî, *Umde*, VII, 94.

⁷² Hadis’in Ahmed b. Hanbel’in Müsned’indeki rivayet zincirleri ise şu şekildedir:

-Abdullah—babası—Muhammed b. Ca’fer—Şu’be—Seleme b. Kuheyl—Zirr—Abdullah b. Abdurrahmân b. Ebezî—babası—Hz. Peygamber (Krş: el-Müsned, III, 406)

-Abdullah—babası—Vekî’—Süfyân—Seleme--Abdullah b. Abdurrahmân b. Ebezî—babası—Hz. Peygamber(Krş: el-Müsned, III, 407)

Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî (öl:212)—Süfyân b. Saîd b. Mesrûk (öl:161)—Seleme b. Kuheyl (öl:121) – Abdullah b. Abdurrahmân b. Ebezî (öl:?)—Abdurrahmân b. Ebezî el-Huzâî (öl?)—Hz. Peygamber şeklindedir.

Bu senede göre hadisi Hz. Peygamberden duyduğu anlaşılan *Abdurrahmân b. Ebezî el-Huzâî*'nin hem sahâbî hem de tâbiûn'dan olduğu şeklinde çelişkili ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca ondan hadis alanlar arasında, senedde yer alan oğlu *Abdullah b. Abdurrahmân b. Ebezî*'nin değil, diğer oğlu *Said b. Abdurrahman b. Ebezî*'nin ismi zikredilmektedir.⁷³ Senedde yer alan ve *Abdurrahmân b. Ebezî el-Huzâî*'nin oğlu olan *Abdullah b. Abdurrahmân b. Ebezî*'nin; babasından hadis rivayet ettiği, kendisinden de Seleme b. Kuheyl ve Mansûr el-Mu'temer'in hadis rivayet ettiği, İbn Hibbân'ın sika kabul ettiği, Ebû Davud'un Sünen'inde bir rivayetinin yer aldığı ve Ahmed b. Hanbel'e göre "hasenu'l-hadis" olduğu belirtilmektedir.⁷⁴ Seleme b. Kuheyl'in de tâbiûn'dan ve ittifakla sika olduğu belirtilmektedir.⁷⁵ Seneddeki diğer ravi *Süfyân b. Saîd b. Mesrûk*'un da ittifakla sika ve fakîh kabul edildiği belirtilmektedir.⁷⁶ Son ravi *Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî* hakkında ise *Süfyân b. Saîd b. Mesrûk*'dan rivayetlerinin *garîb* olduğu, sika kabul edilmekle birlikte *zapt* yönünden kusurlu olduğu, ayrıca 150 civarındaki hadiste hata yaptığı belirtilmektedir.⁷⁷

İbn Hibbân'ın Sahîh'inde yer alan hadisin senedi ise şu ravilerden oluşmaktadır:

Fadl b. Habbâb el-Cumehî (öl:?)--Müslim b. İbrahim el-Ezdî (öl:222)--es-Seriyy b. Yahyâ (öl:167)— Hasan el-Basrî (öl:110)--Esved b. Serî' (öl:42) — Hz. Peygamber:

Hadisi'in ilk ravisi olan *Esved b. Serî'in* Hz. Peygamberle birlikte gazvelere katıldığı ve Cemel Vak'ası esnasında vefat ettiği belirtilmektedir. Bu vak'a'dan sonra kaybolduğu da verilen bilgiler arasında yer almaktadır. *Hasan el-Basrî*'nin ondan hadis rivayet ettiği görülse de bunun mümkün olmadığı da ayrıca vurgulanmaktadır.⁷⁸ *Hasan el-Basrî* ise tâbiûn'dan olup *Esved b. Serî*'den hadis aldığı belirtilmektedir. Ayrıca, irsal ve tedlis yoluyla rivayetlerde bulunduğu da,⁷⁹ hadis rivayeti bakımından onun durumunu ortaya koyduğu için, oldukça dikkat

-Abdullah—İbrahim b. İsmail b. Yahya b. Seleme b. Kuheyl—babası—babası—Seleme b. Kuheyl--Said b. Abdurrahmân b. Ebezî—babası—Hz. Peygamber (Krş: el-Müsned, V, 123)

⁷³ Geniş bilgi için bkz: İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, III, 335.

⁷⁴ el-Askalânî, *Tehzîb*, III, 189.

⁷⁵ el-Askalânî, *Tehzîb*, II, 380-382.

⁷⁶ el-Askalânî, *Tehzîb*, II, 353-355.

⁷⁷ el-Askalânî, *Tehzîb*, V, 342-343.

⁷⁸ el-Askalânî, *Tehzîb*, I, 214-215.

⁷⁹ el-Askalânî, *Tehzîb*, I, 484.

106 / Hadislerde “Fitrat” Kavramı ve “İslam Fitratı” Söyleminin Tenkidi

çekmektedir. *es-Seriyy b. Yahyâ*’ya gelince, bir taraftan sika olduğuna dair bilgiler verilirken, diğer taraftan zayıf ve hadislerinin münker olduğu belirtilmektedir.⁸⁰ Son ravi⁸¹ *Müslim b. İbrahim el-Ezdî*’nin de genellikle sika kabul edildiği belirtilmekle birlikte hadis aldığı kişiler arasında *es-Seriyy b. Yahyâ*’nın ismi zikredilmemektedir.⁸²

Hadisin sahâbî ravisi Esved b. Serî’in kaybolduğu, irsâl ve tedlîs yoluyla rivayetlerde bulunan Hasan el-Basrî’nin ondan hadis almadığı, ara ravilerden *es-Seriyy b. Yahyâ*’nın hem sika hem de zayıf ve münkeru’l-hadîs olduğu şeklindeki çelişkili ifadeler, bu hadise, raviler yoluyla bir ilave yapılabileceği intibahı bertaraf etmemektedir. Darimî’deki rivayetin ilk ravisi ile son ravisi hakkında, güvenilirliklerini zedeleyecek ifade ve yorumların yer alması da bizi aynı sonuca götürmektedir.

Aynı şekilde üçüncü grupta yer alan hadislere baktığımızda, Hz. Peygamberin yatacağı zaman yaptığı duada sadece *fitrat* kelimesini kullanırken, sabah kalktığı duada yaptığı duada da sadece *fitrat* ifadesini kullanması beklenirdi. Fakat, hadis rivayeti bakımından olumsuz durumlarını az önce gördüğümüz bazı ravilerin isnadında yer aldığı Dârimî ve İbn Hibbân hadislerindeki “*İslam fitratı*” ifadesi, kanaatimizce mecruh ravilerin yaptığı bir ilavedir.

Aktardığımız bu bilgiler doğrultusunda, “fitrat” kelimesinin genellikle tek başına kullanıldığını söyleyebiliriz. Bize göre bu, bütün canlıların Allah’ın takdir ve tayin ettiği kendi anatomik yapılarıyla üremeye devam ettiğinin vurgulanması içindir. Çünkü insanları Müslüman anatomisine sahip, Yahudi anatomisine sahip, Hıristiyan anatomisine sahip diye fiziki bir ayrıma tabi tutmak yanlış bir yaklaşım tarzı olur. Aynı şekilde insanların ten, göz veya saç renklerine göre ya da boylarının uzunluğu-kısalığına göre kısacası değişik fiziki yapılarına bakarak dinlerini tespit etmek mümkün değildir. Böyle olduğu takdirde insanlara din seçme veya değiştirme hakkı da ortadan kalkmış olur. Çağı yakalayamamış toplumlarda insanların fiziki yapılarına göre Müslüman tipi, Yahudi tipi, ateist tipi gibi tiplere ayırmak belki doğal karşılanabilir. Ama günümüz modern dünyasında, insanlar hakkında bu şekilde yargılara varmak hatadan hâli değildir. Çünkü dinin değil, canlının tipolojisi olur. Bunu hadislerde ifade edilen “*Siz hiç bir devenin deve yavrusundan başka bir şey doğurduğunu gördünüz mü?*” şeklindeki sözlerden

⁸⁰ el-Askalânî, *Tehzîb*, II, 270-271.

⁸¹ Elimizdeki kaynaklarda Fadl b. Habbâb el-Cümeihî hakkında bilgi bulamadığımız için, Müslim b. İbrâhîm el-Ezdî’yi son ravi olarak kabul ettik. Kaldı ki, hakkında bilgi verdiğimiz raviler de hadisin sıhhati açısından yeterli ipuçlarını verebilecek durumdadır.

⁸² el-Askalânî, *Tehzîb*, V, 423-424.

rahatlıkla çıkarabiliriz. Şu halde fitrat fizikî/antropolojik yönü ile dikkat çeken evrensel bir kavram,⁸³ İslam ise insanın dînî/psikolojik yönünü yansıtan özel bir kavramdır, diyebiliriz.

Eğer “fitrat”, “İslam” ile aynı anlamda kullanılsaydı, doğal olarak Allah’ın her insanı mutlaka İslam ile şerefleştirmesi beklenirdi. Oysa Allah, din seçimi konusunda insanı serbest bırakmıştır. Fitrat konusunda da serbest bıraksaydı bugün yeryüzünde fizikî yapısından dolayı bunalıma düşen hiç bir insan olmazdı. Bu noktadan hareketle insan için fitrat’ta serbestîlik yok iken din’de var olduğunu dolayısıyla bu iki kelimenin birlikte kullanılmasının doğru olmayacağını da söyleyebiliriz.

Hadislerdeki ifadelerden, din’in fitrat’a göre ikincil konumda olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü din, fitrat’ın gereği olan akla ve zihne, insanın kendi isteğine bağlı olarak yerleşmiş psikolojik bir duygudur. Öte yandan ayetlerde ve hadislerde dile getirilen insanî özellikler sadece Müslümanları değil, bütün insanları ilgilendiren özelliklerdir. Mesela söz konusu hadislerde: “Her doğan Müslüman fitrat üzere doğar” denmeyip “her doğan canlı, fitrat üzere doğar” denilmektedir. Aynı şekilde ayette “Müslüman en güzel biçimde yaratılmıştır” denilmeyip, “insan en güzel şekilde yaratılmıştır” denilmektedir.⁸⁴

Şurası muhakkaktır ki, gerek Kur’ân ayetlerinde gerekse Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarında, insanın fitratına aykırı hiçbir husus yoktur. Zira İslam Din’i fitrata uygun tabîî bir dindir. İslam’ın itikat, ahlak ve sosyal alanlarla ilgili hiçbir hükmü, insanın fitrat ve tabiatıyla çatışmaz. İslam, insanın ve çağın tüm ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte olduğu gibi, onun hiçbir hükmü de aklın ve tabiatın hükümlerini değiştirmez.⁸⁵Bu durumda, İslam’ın fitrata uygun bir din olduğunu söylemek ve kabul etmek pek tabîî iken, fitrat’ın İslam ile aynı anlama geldiğini söylemek ve kabul etmek mümkün görünmemektedir.

Ayrıca yine ayetlerde⁸⁶ diğer varlıkların insanın emrine verildikleri belirtilmektedir. Diyelim ki bu varlıklardan maksat insanların günlük hayatta iç içe yaşadıkları hayvanlar olsun. Bugün acaba hangi hayvan, insanların kendilerine verdiği yiyeceği dinine dikkat ederek alır veya reddeder. Her hayvan Allah’ın onun için takdir ve tayin etmiş olduğu davranışları yerine getireceğinden, verenine bakmaksızın yiyeceği alacaktır. Allah hayvandan farklı olarak, insana akıl vermiştir. İnsanın, aklı sayesinde doğruyu veya yanlış ayırt edebilme yeteneğine sahip olması, fitratının gereğidir. Din’i de bu ayırma sadece etken bir konumda-

⁸³ Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997, s. 138.

⁸⁴ 95. Tîn 4.

⁸⁵ Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan yayınları, İstanbul 2000, s. 226-227.

⁸⁶ 45. Casiye 12, 13; 22. Hac 65; 14. İbrahim 32, 33, 34.

dır. Aynı şekilde, yine insanın emrine amade kılınan ay ve güneş sadece müslümanların değil, bütün insanlığın yararı için yaratılmıştır.

Sonuç olarak söyleyeceğimiz şunlardır: Yüce Allah insanların hangi dine mensup olduklarının bilinebilmesi için değişik dinlere göre anatomik yapı, model tayin etmemiştir. Bütün insanları aynı anatomik yapıda yaratmış ve yaratmaya devam etmektedir. Onun değişmeyen sünneti de bu olsa gerektir. İslam ve fitrat kelimelerinin, sadece tali kaynaklarda birbirlerinin muzâf-muzâfun ileyih'i olarak kullanılması, buna mukabil fitrat kelimesinin kâhir çoğunlukla tek başına kullanılması, “İslam fitratı” söyleminin doğru bir söylem olacağı sonucunu ortaya koymamaktadır. Hadislerin senedinde yer alan bazı raviler hakkındaki olumsuz bilgiler de bu fikri destekleyen diğer bir delildir. Öte yandan *İslam Fitratı* söylemi'nin Kur'an mantığına da ters düştüğü belirtilmekte ve her doğan çocuğun İslam veya Tevhîd fitratı üzere doğduğuna dair bir rivayetin hadis kitaplarında zikredilmiş olmasının, mantikî tutarsızlığın hangi boyutlara vardığının ve bu durum karşısında en küçük bir rahatsızlık bile duyulmadığının hayret verici olduğu belirtilmektedir.⁸⁷

Diğer taraftan, üçüncü gruptaki Buhârî, Müslim ve Tirmizî tarafından nakledilen hadislerle baktığımızda, Hz. Peygamberin yatacağı zaman yaptığı dua'da sadece *fitrat* kelimesini kullandığını, buna karşılık Dârimî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibbân'ın rivayet ettiği hadislerde, sabah kalktığında yaptığı dua'da *İslam fitratı* ifadesini kullandığını görmekteyiz. Halbuki Peygamberin, tutarlılık ilkesinden hareketle düşündüğümüzde, sabah duasında da aynı ifadeyi kullanması uygun olurdu. Bize göre de Peygamberimiz sabah da sadece *fitrat* kelimesini kullanmıştır. Fakat, zabt yönünden mecrûh ravilerin yaptığı bir hata sonucu, Hz. Peygamberin ifadesinde değişiklik yapılmıştır. Ebû Amr'ın da belirttiği gibi, fitrat'tan maksadın İslam olması mümkün değildir. Yani içinde İslam Dini'nin tabîi olarak bulunduğu bir fitrat söz konusu olamaz. Çünkü İslam ve iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve beden ile ameldir. Bunlar ise, doğal olarak, bir çocuktan beklenmeyen davranışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

el-ASKALÂNÎ, Şihâbuddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1993, I-VI.

ATEŞ, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

el-AYNÎ, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr: Muhammed Mahmud el-Halebî, Basım yeri yok, 1972, I-XX.

⁸⁷ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât yay., Ankara 2002, s. 205.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, es-*Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-VIII.

el-BÜSTÎ, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim, es-*Sahîh*, thk: Şuayb el-Arnâvût, Dâru'n-Neşr, Beyrut 1993.

D. B. Macdonald, “*Fitrat*” maddesi, M.E.B. *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997, IV, 627.

DÂRİMÎ, Ebû Abdillâh b. Abdîrrahmân et-Temîmî, es-*Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-II.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, es-*Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-V.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

FR., Buhl, “*Hanîf*” maddesi, m.E.B. *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997, V/1, 215

HÖKELEKLİ, Hayati, “*Fitrat*” md., T.D.V. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 47-48.

İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, el-*Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-VI.

İBN HAMZA, ed-Dımeşkî, *el-Beyân ve't-Ta'rif fî Esbab-ı Vürûdi'l-Hadîsi's-Şerîf*, Beyrut 1982, I-III.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, es-*Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-II.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994, I-XV

KASTALLÂNÎ, Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, *İrşâdü's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhari*, Beyrut 1304, I-X

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât yay., Ankara 2002.

_____, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.

Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali, (Komisyon), T.D.V.Yay., Ankara 1993.

MALİK b. ENES, *el-Muvatta'*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, es-*Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-III.

110 / Hadislerde “Fıtrat” Kavramı ve “İslam Fıtratı” Söyleminin Tenkidi

en-NESÂÎ, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, I-VIII.

ÖZSOY, Ömer-GÜLER, İlhami, *Konularına Göre Kur’an SistematiK Kur’an Fihristi*, Fecr Yay., Ankara 2001.

TEZCAN, Mahmut, *Kültürel Antropoloji*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997.

et-TİRMÎZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, I-V.

YAZIR, Elmalılı M.Hamdî, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1971, I-X.

ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza, *Tâcü’l-Arûs*, Beyrut 1994, I-XX.

ZEYVELÎ, Hikmet, *Kur’an ve Sünnet Üzerine Makaleler*, Ankara 1996.

AMERİKAN FELSEFESİNİN ÖZELLİKLERİ

Yrd. Doç. Dr. Celal Türer*

ÖZET

Amerikan felsefesinin ayırt edici bir niteliğini aramak boşunadır. Zira Amerikan felsefesinde tek bir gelenek yoktur ve onu kesin olarak tanımlayacak bir genelleme de mevcut değildir. Göçler dalgasıyla yeni bir hayat ve yeni doğrultularda daimi olarak gelişen Amerikan felsefesi, Amerika sahnesinde ortaya çıkan pek çok yabancı ilhamlarla oluşmuştur. Amerikan düşüncesinin geçmiş ve bu gününe göz attığımızda onun çoğulcu, pragmatik ve taşralı özelliklerini görebiliriz. Bu özellikler Amerikan filozoflarına göre Amerikan felsefesinin dünya felsefesine olan eşsiz katkısını gösterir.

Anahtar sözcükler: *Amerikan felsefesi, pragmatizm, çoğulculuk, tecrübe*

ABSTRACT

It is uselessness to seek any special character of American philosophy. Because, there is no unitary tradition in American philosophy and also no single generalization can be describe it accurately. American philosophy that has continually been given new life and new directions by waves of immigration, occurs with foreign inspirations in the American scene. An examination of American thought of the past and present shows that it has been pluralistic, pragmatic, and provincial. According to American philosophers these characteristics reflect unique contribution of American philosophy to world philosophy.

Key Words: *American philosophy, pragmatism, pluralism, experience.*

Amerikan felsefesi, homojen olmayan, nispeten karmaşık bir felsefedir. Zira bu felsefe, düşüncenin niteliği ile ilgili bir dizi girift ve karmaşık fikirler paketini içerir. Nitekim Herbert Scheinuder, *The History of American Philosophy*'de şöyle der:

Amerikan Felsefesi göçler dalgasıyla yeni bir hayata ve yeni yönlelere sahip olmuştur. Amerika'da "yerli" gelenek aramak beyhudedir. Zira gelenek, yabancı ilhaklarla karışmıştır; İspanyol fransisken, Fransız cizvit İngiliz püriten Hollandalı piyetist, İs-koç kalvinist, kozmopolit felsefe, Alman aşkıncıları, Rus devrimcileri ve doğu teozofları Amerikan felsefesini oluşturmuşlardır. Politika, ekonomi, teoloji ve metafizik ilkelere Amerikan düşüncesiyle yakından ilgilidir. İnaniyorum ki Amerika'nın kapsamlı tarihi hala yazılmadı. Amerika'daki insanların kültürü hala şekilleniyor. Bu çeşit bir tarih, felsefenin gelecek tarihine çerçeve olacaktır. Zira, Amerikan felsefesinin büyük bir kısmı kamusal işler, popüler kültür ile doğrudan alakalıdır. Böylesi bir yönelim,

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. cturer@erciyes.edu.tr

112 / Amerikan Felsefesinin Özellikleri

felsefe tarihi için hazır ve nazırdır. Akademik felsefe, fil dışı kulelerden inmek ve sistemlerini kültürel alanlarla ilişkilendirmek zorundadır.¹

Tarihsel köken itibarıyla pek çok unsurdan oluşan ve çok çeşitli yönlere sahip Amerikan felsefesi, genel olarak Amerikan kültürü, tarihi, politikası ve edebiyatını içerir.² Diğer bir ifadeyle Amerikan felsefesi, Amerika'da ortaya çıkan felsefi düşüncelerin tümünü içerir. Bu felsefede asli bir yönelim aramak beyhudedir. Sözelimi İngiliz empirizmi, Alman idealizmi anlamında asli bir Amerikan felsefesinden söz etmek imkansızdır.³ Amerikan felsefesinde tek bir gelenek yoktur; heterojenliğin, geleneklerin karmaşık ilişkisi vardır. Nitekim bir kimse Amerikan felsefesinin tarihsel kökleri ile (Amerika'ya) göçler arasındaki paralelliği kolayca görebilir.

Amerikan düşüncesi, kabaca a) Sivil savaş öncesi, b) Sivil savaş sonrası dönem olarak sınıflandırılabilir. Ancak bu sınıflama, Amerikan düşüncesinin geçirdiği evrelerin anlaşılmasında aydınlatıcı değildir. Bunun yerine, Bruce Kuklick'in *A History of American Philosophy*'sinde yapmış olduğu ayrımlar bu evrelerin anlaşılmasında daha yararlı görünmektedir. Kuklick, 1720-2000 yılları arasındaki Amerikan felsefesini üç döneme ayırır.

Amerika'daki Spekülatif Düşünce, (1720-1868)

Pragmatizm çağı, (1859-1934)

Profesyonel felsefe, (1912-2000)

Her ne kadar bu ayrımın ilk iki dönemi üzerinde genelde bir mutabakat olsa da 1930'lardan sonraki sınıflandırmalar konusunda genellemeler henüz oluşmamıştır.⁴ Ancak bu genellemelerin olmayışı, Amerikan düşüncesinin özelliklerini anlamada önümüzde duran bir engel niteliğinde değildir.

Kuklick'e göre Spekülatif Düşünce dönemi, Amerika'da filozof olarak tanınan insanların teoloji, felsefe, politika, ahlak ve entelektüel konulardaki düşüncelerini yansıtır. Bu döneme damgasını vuran özellikle *Püriten doktrindir*. Koloni dönemindeki Püriten doktrini, kültürel ve dini hayatın sembolik formüllendirmelerine derin katkıları ile Amerikan ruhunda kalıcı tortular bırakmıştır. Bu doktrin, geleneğin dinî ve ahlakî zemin üzerinde şekillenmesinde esas tecrübedir. Özellikle Jonathan Edwards, Horace Bushnell ve daha sonra Ralph Waldo Emerson, din ve ahlak eksenindeki bu tecrübenin yayılmasında ve gelişmesinde en tesirli filozoflardır. Bu tecrübe, Thomas Jeffer-

¹ Herbert Scheineler, *The History of American Philosophy*, New York, 1963, s. vii-viii.

² Marcus G. Singer, *The Context of American Philosophy*, *American Philosophy*, ed. Marcus G. Singer, Cambridge University Press, 1985, s. 4.

³ John E. Smith, *Receptivity, Change and Relevance; Some Hallmarks of Philosophy in America*, *Two Centuries of Philosophy in America*, ed. Peter Caws, APQ, 1980, s. 185.

⁴ Bkz, John Ryder, *Interpreting America*, Vanderbilt University Press, 1999; Guy W. Stroh, *American Philosophy*, New York, 1968.

son, Thomas Paine, Samuel Adams, H. David Thoreau ile on dokuzuncu yüzyıl Amerikan politikasına derin bir nitelik kazandırır.⁵

Yine bu dönemde B. Franklin'in ve arkadaşları Amerikan kültürünün pratik/pragmatik özünü şekillendirmeye başlarlar. Amerikan felsefesinin bu özü, sonlu, geçişli, yumuşak huylu karakteri ile sorunları tecrübe zemininde çözüme isteklerini temsil eder. Bu dönemde ortaya çıkan Alman orijinli aşkını felsefeler, *Yeni Dünyanın* şekillendirilmesinde ve karşılaştığı güçlüklerden kurtulmasında önemli katkılarda bulunmuştur.

Amerikan felsefesinin ikinci dönemi, pek çok filozof tarafından Amerikan Felsefesinin altın çağı, Amerikan medeniyetinin kültürel ürünlerini ortaya koyduğu dönem olarak nitelendirilir.⁶ Bu akademik dönem, çok renkli bir mozaik temsil eder. Amerikan sahnesinde yansıyan bu görüşler, aralarında farklılıklar olsa da çoğu kez eleştirel fakat ayırt edici biçimde çoğulcu, iyileştirici ve dünyevîdir.⁷ Bu dönem, felsefeye Amerika'nın hediyesi olarak kabul edilir.⁸ Bu dönemin düşüncesini şekillendiren unsurlar, Darwin'in tesiri, yeni Üniversite sistemi, İncil'in eleştirisi, endüstri ve bu dönemde ortaya çıkan sosyal problemlerdir. Örneğin Josiah Royce'un (pragmatik) idealizmi, bu dönemdeki meselelere çözüm arayışını temsil eder. Aynı şekilde pragmatizm de bu meselelere Amerikan düşüncesinin en özgün cevabı olarak kabul edilir. 1870'lerde ortaya konulan pragmatizmin kurucusu Charles S. Peirce, bu akımı yayan ve meşhur eden William James'tir. John Dewey ise, Amerikan pragmatizmini en yüksek (ve en incelikli) seviyesine ulaştırmıştır.

Amerikan felsefesi, "pragmatizm" terimiyle yanlış anlaşılmıştır. Peirce, James, Dewey dar anlamda pragmatist değil; tecrübe filozofları yani tecrübe akışının teşhisçisi olarak anlaşılmalıdırlar. Zira pragmatistler, gözlerini dünyadaki hayatımızın sorunsal karakterine diken ve fikirlerde dolaşmaya girişen filozoflardır. Bu yüzden pragmatizm, tek bir yöntemin sınırları içinde kalmayan bir yöntemdir.⁹ Nitekim James'in, Royce'un, Dewey'in, Peirce'un pragmatizmleri ismen bir olsa da yöntem olarak birbirinden farklıdır.

Amerikan felsefesinin üçüncü döneminde, Amerikan düşüncesinin mesleki çevrelerde dünya çapında önem kazandığı dönemdir. Bu dönemde, bilginin tecrübe zeminlerinde rafine epistemolojik eleştirileri yapılmıştır. R. Carnap, H. Reichenbach ve Thomas Kuhn'un bilimin nesnellğine, C.I.Lewis, Nelson Goodman, Willard Quine,

⁵ John McDermott, *The Culture of Experience*, New York, 1976, s. 184

⁶ Cornell West, *The American Evasion of Philosophy*, The University of Wisconsin Press, 1989, s. 4.

⁷ John E. Smith *The Spirit of American Philosophy*, New York, 1963, s. 187-214.

⁸ Bruce Kuklick, *A History of American Philosophy*, New York, 2001, s. 177.

⁹ John McDermott, *Streams of Experience*, The University of Massachusetts Press, 1986, s. 105; 127-128.

114 / Amerikan Felsefesinin Özellikleri

J.L.Austin, G. Ryle'in epistemolojiye, R. Bernstein, N. Rescher, H. Putnam, D. Davidson ve R. Rorty'nin yeni-pragmatizme dair çalışmaları yirminci yüzyıl düşüncesine önemli katkılar sağlamıştır.¹⁰

Anlaşılabileceği üzere Amerikan düşüncesinin geçirdiği bu evreler, Amerikan düşüncesinin tarihi şartlar ve *Amerikan tecrübesiyle* oluştuğunu gösterir. Amerikan felsefesi tamlamasında birinci kelime, sadece coğrafi çağrışımı temsil eder. Eğer felsefe, kavramlardan oluşuyorsa Amerikan felsefesinde temel kavram, 'Amerikalılıktır.' Bu anlamda *Amerikalılık*, düşünceyi taleplerle şekillenen, üretici ve kültürel çevreyle ilgili bir faaliyet kılma girişimidir; Amerikalılar, spekülasyon meseleleriyle uğraşmaya gereksinim duymazlar. Singer'e göre Amerikan felsefesi, eşsiz değildir; ama hiç bir felsefe de Amerikan felsefesi gibi değildir.¹¹ Amerikan felsefesi bir kültür felsefesi, medeniyet felsefesidir. Nitekim Amerikan felsefesinin en önemli niteliği, kültür tarafından yaratılan tecrübe niteliğinin yaratıcı bir gelecek ve yaşama kabiliyeti için uygun olduğu yani, Amerikan *hayat formunun* geleceğe bir paradigma olabileceği iddiasıdır.

Peki Amerikalılar, felsefe ile kültür arasında ne gibi bir ilişki görmüşlerdir. Amerikalı filozoflara göre kültür felsefesinin ilk meselesi, felsefenin kültür ile nasıl alakalı olduğudur. Bu anlamda Amerikan felsefesi bir entelektüel tarih değil; fikirlerin anlam zemin ve uzanımlarının geçerliliğinin keşfidir. Bu keşif için girişim kolay ama sonuç elde etmek zordur.

Kültürel genellemeler, elbette belirli bir araştırma eylemini ve niteliği etkileyen önermelerle oluşur. Sözelimi İspanyolların ırkıyla övünen, yürekli insanlar oluşu; Belçikalıların kurallara uyan, ferdiyeti ön plana çıkaran muhafazakarlığı; Hollandalıların ciddi çalışkan ve temiz oluşu; Finlilerin sarı saçlı, şair ruhlu oluşları bu genellemelerden bazılarını işaret eder. Peki kültürel genellemelerin mantığı nedir? Bu konuda söylenebilecek en basit söz, bunların gündelik olgusal genellemelere dayanmasıdır. Kültürde "tüm Ruslar x" tir önermesi kurulamaz. Çünkü "x, y'dir" şeklinde evrensel önermeler mümkün değildir. Bu önermeler, ancak tasviri ve genelleme şeklindedir. Bu yüzden evrensel önermelerin yapıldığı teknik felsefe, ulusa ait değildir.

Ulusal kültür hakkında yapılacak genellemelerin de bir kaç dışında genelde noksan ve hatalı olacağı kabul edilmelidir. Zira algılayanın yargıları her ne kadar yaratıcı olsa da çoğu kez dardır. Bu durum, Amerika'nın karmaşık ve geniş kültürü için özellikle doğru bir yorumdur. Bununla beraber kültürler çoğunlukla bu genellemelerle yaşarlar zira bu genellemeler tarihin akışını yansıtan imajların oluşturduğu eklentilerdir. Bir çok durumda genellemelerin kaynağındaki olgu yetersiz olsa da genellenmenin

¹⁰ Bruce Kuklick, s. 199-281. (Bu döneme, sözelimi Noam Chomsky, S. Kripke gibi ilave edilebilecek pek çok filozofun mevcut olduğunun farkındayım. C. Türer)

¹¹ Marcus G. Singer, s. 6.

gücü tecrübî desteği sağlar. Kültürel genellemelerde anahtar sözcük "tipik olarak" sözcüğüdür. Bu nedenle ülke karakterine ait genellemeler, kültür genellemeleridir. Felsefenin kültürü ifade etmesi, bu özellikleri belirtmesidir. Bununla beraber bu özelliklerin belirlenmesinde felsefe, kültürün değişimi ve gelişimi için rasyonellik ve sıçrama tahtası sağlar. Bu yüzden felsefe, ulusun karakterinin ifadesidir. Bu noktada iki felsefenin bir arada oluşu, onların tutarsızlığını ifade etmez. İki tipin ifade edildiği ulus karakteri nasıl tutarlı ise sözgelimi transandantalizm ve pragmatizm gibi iki felsefenin de bir arada olması onların tutarsızlığına işaret etmez.

Amerikan felsefesi ferdin hayatında görülen, hissedilen, mizacını keşfeden iki görünüme sahiptir. Bunlardan ilki şahsî oluşu, diğeri de ulusal oluşudur. Onun şahsî oluşu, her zaman ve her şartta bireyselliğe vurgu yaparak düşüncenin merkezine insanı yerleştirmesidir. Bu özelliğin, tek başına Amerikan düşüncesi için ayırt edici görünüme sahip olmadığı ileri sürülebilir. Ancak bu görünümü diğer görünüm olan 'ulusal oluş' ile beraber düşünmek gerekir. Sözgelimi Amerikan felsefesinin plüralist yapısı hem şahsa hem de ulusa özgün oluşu ile yepyeni bir biçim kazanmıştır.

Amerikan felsefesi, yapı, nizam, birlik yerine süreç ve çokluk metaforlarıyla gelişmiştir. Elbette bu iddia, "yepyeni" karşısında "tamamıyla eski" geleneksel tartışmasına dönüşmemelidir; benzerlikler mevcuttur ancak bir bütün olarak yepyeni bir insan durumu mevcuttur. Amerikan felsefesindeki yeniliklerden ilki, Amerika'nın yerleştiği yerin farklılığıdır. İkincisi ise çağdaş ve gelecek durumların analiz edileceği yeni durumlardır. Teoriler, bu yeni durumlarda işlememiş, bunun yerine bağlamlar yeni ölçütler olarak inşa edilmiş, yeni durumların zenginliği, yeni kaynaklar ve yeni değerlendirme olanaklarını oluşturmuştur. Bu bağlamda Amerika'nın on altıncı yüzyıl Avrupa'sının yeniden yapılandırıcı tecrübelerinin üzerinde ve ona karşı geliştiğini ileri sürülebilir.

Amerikan düşüncesinin en verimli yeniliği, iklimi, ürünü, mineralleri değil, araştırma modundaki değişim, diğer bir deyişle yeni bilgi anlayışıdır.¹² McDermott'a göre her nesil tecrübeyi kullanarak kendi durumları ve olaylarıyla ilgili bir dil geliştirirler. Fakat sadece Amerikan felsefesi tecrübenin anlamındaki değişimi başarmıştır. Amerikan bilincindeki gelişme "tecrübenin tecrübesinden" "tecrübe" kavramına ve nihayetinde Dewey'de kültürel ve felsefi bakış açısı olan "tecrübe yöntemine" dönüşmüştür. Ortaya çıkan felsefe, imkanların her yerde, yeniliğin tabiatta genel olarak yayıldığı umulmayan bir felsefedir. Bu felsefede ne özel bilenler sınıfı ne de Amerika'nın aşkı için doğrular vardır. Tecrübe, her yerde herkes için mevcut; tüm fikirler pazarlara

¹² J. McDermott, *The Culture of Experience*, s. 5-6; 9.

116 / Amerikan Felsefesinin Özellikleri

çıkıştır. Olması gereken ile olan arasında keskin ayrım yoktur ve eylem için farz edilen nedenler eylemlerin kendisinden daha az önemli değildir. Bu felsefe, büyüme ve yayılma ile özdeşleştirilen gelişmenin apaçık olduğunu, öğrenme ve eylemin daimi olduğunu vurgular.¹³ Bu yüzden Amerikan felsefesi, ürettiği cevaplarla eşsiz bir alternatifini sembolize eder. Avrupa düşüncesinden farklı olarak cevaplar üreten Amerikan düşüncesi, ürettiği meseleleri radikal olarak insanileştirme noktasıyla, kainatın anlamını keşfetme seviyesine yeni bir anlam kazandırır.

Bununla beraber Amerikan felsefesi *bu anlam faaliyetinde* objektif ve kesinliğin olabileceği iddiasında bulunmaz. Zira bir kültür, sadece kendisi iç yapısını oluşturur ve bu yapıyla problemlere cevap verir. Bu bağlamda Amerikan tecrübesinin vere (bile)ceği cevaplar, gelişmenin en yüksek seviyede gerçekleşmesi için ancak sağlam bir çerçeve oluşturabilir. Bu yüzden McDermott'a göre Yunan kültürü nasıl Avrupa kültürünü oluşturmada keskin rol oynayan felsefi metaforların aleti idiyse Amerikan kültürü de yeni jeo-politik insanın oluşmasında felsefi bir metafor olabilir.¹⁴

Amerikan felsefesi, tüm durumlarda hayatın pratik karakterine öncelik verir; Batı kültürü, kendi söylem modunda olayların diline teorik cevaplardan oluşan bir tavır sergilerken, Amerikan felsefesi hayat ve toplumun önceliklerini, *gerçek problemleri* esas alır.¹⁵ İngiliz filozof C. D. Board, bu durumu "tüm iyi hatalar, Amerika'ya gitti" diyerek ifade etmiştir.¹⁶

Amerikan felsefesinin belki de en aşıkâr görünümü çoğulcu oluşudur. Çoğulculuk, Amerika'nın tarihsel şartlarından kaynaklanan en önemli unsurdur. Çoğulculuk, insan durumunun olumlu bir karakteridir ve düşünceye bir hediyedir. Bu yüzden Amerikan felsefesinin çeşitli merkezleri vardır. En önemli merkez ise hayatın ta kendisidir. Ferdiyetçilik, bu çoğulculuğun temelindedir.

Amerikan felsefesi göçlerin doğal sonucu olarak taşralıdır. Taşralılık, soylu, asil, yerli karşısında bir ezilmişlik hali değil; aksine gelecek için örnek olabilecek yeni bir durumdur. Taşralılığın düşüncede anlamı ise oldukça çarpıcıdır. Bunun anlamı, hayat içindeki komplekslerin, ön yargıların olmamasıdır. Bu yüzden Amerikan felsefesi, her konuda hiçbir zaman önyargılı bir tavır tanınmaz.

Amerikan felsefesi, hayatı karmaşık bir süreç olarak değerlendirir. Hayat, hazır çözümlerin, reçetelerin sunulduğu bir süreç değil; aksine çabalamanın, daima girişimlerin mevcut olduğu bir süreçtir. Evrim düşüncesi, hayat mücadelesi bu sürecin en temel görünümüdür. Değişim, bu sürecin kaçınılmaz koşuludur. Zira değişim, varoluşun nihai gerçeği ve asli niteliğidir. Amerikan felsefesinin bu görünümünü öncülerin

¹³ John E. Smith, *Themes in American Philosophy*, New York, 1970, s. 122.

¹⁴ J. McDermott, *The Culture of Experience*, s. 9-10.

¹⁵ John E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, 193.

¹⁶ Marcus G. Singer, s. 6.

serüveni ruhu ile paralellik arz eder. Amerikan felsefesi öyle coşkuludur ki, düşünce- nin merkezine ölümden ziyade hayatı koymayı önerir

Nihayetinde Amerikan felsefesi nihaî anlamın olmadığına ısrar eder. Bunun anlamı, arayışın devam etmesi, zihin açıklığıdır. Çabalar ve girişim devam edecektir. Amerikan felsefesi, arayışın mücadelelerle süslendiğini ve bu arayışta/yolculukta bizim için sadece çabalamanın var olduğunu, *diğerinin* bizim işimiz olmadığını hatırlatır. Bununla beraber Amerikan felsefesine göre insanî durum için uzlaştırıcı veya iyileştirici imkanlar daima mevcuttur.

Yapısı itibariyle kaotik ve değişik manzaralara sahip Amerikan felsefesinin özelliklerini başka açılardan da ortaya koymak mümkündür. Ama esas olan Amerikan düşüncesinde felsefenin, kültür ve toplum hakkında daima bir şey söylemesi gerektiğidir. Zira felsefe, nefret ettiren filozofların tartışmaları değil; "sizin rüyanızdan daha fazlası mevcut olan" girişimdir. Eğer felsefe, "hikmet sevgisi" olarak tanıtılırsa, Amerikan felsefesi insan kainat hakkındaki sürekli eleştirel düşüncedir. Amerikan felsefesinde resmi felsefe yoktur; keşfedici ruh vardır.¹⁷ Bu felsefede hazır çözümler yerine inançlarla ilgili daimi ve eleştirel araştırmalar vardır. Nitekim Sidney Hook şöyle der:

Amerikanın resmi felsefesi, iyi bir argüman ve ikna edici bir kanıt haricinde herhangi bir otoritesinin olmamasıdır.¹⁸

Aynı şekilde Amerikan felsefecileri arasındaki daimi anlaşmazlık, felsefenin arayışta oluşunu gösterir. Bu yüzden American felsefecileri tasvir edilirken "editör eğilimli olmayan," "işte tatil elbiseleriyle çalışan" şekliyle tanımlanırlar.

Amerikan felsefesi, meselelere tarihsel açıdan bakabilmeyi, çağın ruhuna ve zamanına hakim olmayı amaçlar. Bu yüzden Amerikan felsefesi, geleneğini korumaktan çok çağımızın önemli problemleriyle yüzleşmek, tarihi vasıtaları çoğaltarak günümüz durumlarını anlamak ve bu meselelere dair çözümler bulmayı hedefler. Bununla beraber, Amerikan felsefesi karşılaştığımız tecrübelerin daha karmaşık olacağını, en iyi stratejinin kozmik ufuklarımızı yeni düşüncelere açmak, bağlam değişmelerine dikkat etmek olacağını bize haber verir. Bu noktada günümüzde bir endüstri haline gelen Amerikan felsefesi¹⁹ karmaşık, çoğulcu ve geçişli yapısıyla yeni zenginliklere yol açabileceğini daima önerir.

Bu noktada bir soru geriye kalır. Peki, Amerikan felsefesini yapan kimlerdir veya kimler Amerikan filozoflarıdır? Bu soruya verilen cevap hususunda felsefe tarihçileri arasında mutabakat vardır. Cevap şudur: Filozof, "arayışta olan bilge" anlamındaysa,

¹⁷ Sheldon P. Peterfreund, *An Introduction to American Philosophy*, New York, 1959, s. 1.

¹⁸ Sidney Hook, *Philosophers at Work*, New York, 1956, s. 13.

¹⁹ Nicholas Rescher, "American Philosophy", *Review of Metaphysics*, 1993, 717-745.

118 / Amerikan Felsefesinin Özellikleri

yaratıcı yaşamının çoğunu Amerika'da geçiren Amerika'ya ve Amerikan enstitülerine katkıda bulunan herkes Amerikan filozofudur.²⁰ Sözelimi, A. N. Whitehead Amerika'ya geldiğinde 63 yaşındadır ve ömrünün son 23 senesini Amerika'da geçirir. Hatta Whitehead, Amerika'ya gelmeden önceden mantıkçı ve matematikçi iken felsefeyle uğraşısı Amerika'ya geldikten sonra başlamıştır. G. Santayana, bir İspanyol idi. Bir müddet İspanya'da yaşadıkten sonra Amerika'ya dönmüş ve Amerikan felsefesinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde R. Carnap, Nazi baskısından ömrünün sonlarına doğru Amerika'ya göçen filozoftur. Ama düşüncesi, Amerika'ya göç ettikten sonra diğer pozitivistlerin düşüncelerinden ayırt edici bir şekilde değişmiştir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Amerikan felsefesinin 300 yıllık bir dönem içinde ayırıcı niteliği, ulusal tarihi gelişmelerle şekillendiği ve hala şekillenmekte oluşudur. Amerikan felsefesine dair değerlendirmelerin devam edeceği muhakkaktır. Ancak bize düşen bu felsefeden haberdar olmak, onun ortaya koyduğu imkanları anlamaktır. Zira diğerinin farkına varmak düşünce dünyamıza elbette yeni boyutlar katacaktır. Bu noktanın önemini vurgulamada Sidney Hook'un bir sözünü aktarmak yerinde olacaktır:

Amerika, düşünsel anlamda hala keşfedilememiş bir kıtadır.²¹

²⁰ Marcus. G. Singer, s. 18.

²¹ Sidney Hook, *Philosophers at Work*, New York, 1956, s. 15.

PROF. DR. ETHEM RUHİ FİĞLALİ HOCA İLE

Yrd. Doç Dr. Ali Abbas ÇINAR*

Bilgi kaynağı bilgilerimizin / aksakallarımızın bilgilerinden her zaman istifade etmek, ülkemiz ve insanının geleceği için mecburiyettir. Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıglalı da bilgi kaynağı olan bu ender şahsiyetlerimizdendir. Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıglalı adı, sadece Türk din tarihi veya İslâm tarihi araştırmalarında değil, aynı zamanda Türk kültür tarihi içinde, belirli ve müstesna bir yere sahiptir. Onun, bu görüşlerinden daha geniş kitlelerin, özellikle de üniversite camiasının yararlanacağı inancıyla, Muğla'da, 8 Eylül 2003 tarihinde bir görüşme yaptım. Teybe kaydettiğim bu görüşmeyi, daha sonra deşifre ettim. Yaptığım bu görüşmeyi, amacına ulaşacağı inancıyla sunuyorum:

A.A.Ç.-Saygıdeğer Hocam, akademik çalışma alanınız ile halkbilimi (folklor) disiplininin, bilimsel olarak, çalışma alanları, bazı noktalarda birbirine yaklaşıyor. Her iki bilim disiplini birbirinden yararlanıyorlar. Türkiye'de; özellikle halk inanışları, tasavvuf, çeşitli kültürler, İslâm inancına veya yorumuna dayalı kurumlar ve bu kurumların meydana getirdiği kültür, tekke şii vb. konular teolog ve halkbilimcilerin ortak çalışma alanları. Sizin bu yöndeki inceleme ve araştırmalarınız, pek çok halkbilimci için rehber olmaktadır. Bunu, yapılan atıflardan ve konuşmalardan anlıyorum. Bu çerçevede, pek çok halkbilimci gibi, ben de, çalışmalarınızdan istifade ettiğimi belirtmek istiyorum. Hayatınız, eserleriniz ve görüşlerinizle ilgili bazı sorularım olacak. Bizi aydınlatırsanız sevinirim.

Hocam, akademik hayatı tercih etmenizın sebebi nedir?

E.R.F.-Akademik hayatı tercih etmemle alakalı geçmiş biraz uzun, söz uzayabilir, ama mümkün olduğunca kısa anlatmaya çalışayım. Çocukluğum çok renkli geçti. Bu renkliliğin temeli, özellikle babamın mesleğine dayanır. Babam, Allâh rahmet eylesin, çok iyi bir mobilyacıydı. Benim çocukluk yıllarımda, 1940'larda, Burdur ve yöresinde, mobilyalar meşe, gürgen ya da büyük çoğunlukla ceviz ağacından yapılırdı. Ve babam, bunları büyük kütükler halinde satın alır, evimizin bahçesinde kurumaya ya da suyunu biraz kaybetmeye bırakırdı. Bizim çok sevdiğimiz, babamın sürekli iş yaptığı tahtacılar vardı. Tahtacılar eşli, yani karı-koca gelirlerdi. O büyük kütükleri, büyük hızarlarla biçerlerdi. Her bıçkı çekişlerinde, kendilerine göre "Hû! Hû! Hû!" diye sesler çıkarır, bazı

* Muğla Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.

ilahiler türküler söylerlerdi. Rahmetli babam çok nekre (şakacı / nüktedan) bir insandı; bu, sevdiğim tarafıdır onun; onlara takılmadan edemezdi. Onlar da, karı-koca beni çok severlerdi, yaşlı insanlardı, Allâh rahmet eylesin hepsine. Babam, bu takılmalarında: “Aman oğlum! Bunların kucağına oturma. Bunların kestikleri yenmez” derdi ama, biz birlikte yemek yedik, bu babamın lâtifesiydi. Ve ben, o çocuk yaşlarda; “Baba, Alevî ne demek? Tahtacı ne demek?” diye sorardım. O da kendince; “Böyle söyleniyor oğlum” diye bazı açıklamalar yapardı. Ama, ailemiz hep onlarla iç içe yaşadı. Babamın, Sünnî olmakla beraber, bu işi yapan insanlarla yakın dostlukları vardı. Ben, o zamandan, bu insanların, toplum içerisinde, ayrı bir kategoride değerlendirilmelerini hep kafamda soru yaptım. Ortaokul ve lisede, bu sorular, benim edebiyat ve özellikle de tarihe daha çok ilgi duymama sebep oldu. Türk kültür tarihine, daha çocuk yaşlarımdan itibaren ilgi duyduğumu söyleyebilirim. Meselâ, Burdur Halk Evi Tiyatro Kolu’nda çalışan ve bu konulara ilgi duyan dayımla beraber Halk Evi’ne gider, Ankara Halk Evi yayını olan Ülkü Mecmuası’nı dikkatle okurdum. O zamanlar, Burdur’a, ancak haftada bir gazete ve dergi gelirdi. 1944 olaylarından sonraki gelişmelere paralel olarak Türk kültürü, bizim Orta Asya’daki hayatımız ve Türk Dünyası ile alakalı haberler bazen yasaklanan şeylerdi. Bütün bunlara rağmen, ben, bu tür haberleri merakla okurdum. Liseye geldiğimde, doktor olmayı çok arzu etmeme rağmen, kendimi bir sosyal bilimci olarak gördüm, ağırlıklı yanımda sosyal bilimler olduğuna hissettim. Üniversiteye, İlahiyat fakültesine katıldığımda ise çizgimi belirlemiştim: Sıradan bir öğretmen olmak, İslâmî bilgileri, din bilgilerini öğrencilere öğretmek yerine, ki bunları da öğretmek gerekir, belirli bir alanda ihtisas sahibi olmanın daha doğru olduğun düşündüm ve asistan olarak kalmaya karar verdim. Bunun yolunu da, üniversiteye gittiğimde öğrendim. Bizim zamanımızda iletişim bu kadar yaygın değildi; biz hangi fakültenin olduğunu dahi doğru dürüst bilmiyorduk. Hatta ben, İlahiyat Fakültesi’nin varlığını Ankara’ya geldikten sonra öğrendim. O zamanlar, en çok bilinen fakülteler Tıp, Mühendislik, Siyasal Bilgiler, Hukuk fakülteleri idi, diğerleri tanınmazdı. Fakülteye girdiğim andan itibaren kendimi sürekli olarak ihtisasa hazırlamaya çalıştım. Bizim fakültemizde, bu sahada çalışılabilecek birkaç kürsü vardı. O zamanki adlarıyla: Dinler Tarihi, Felsefe, Mezhepler Tarihi. Mezhepler Tarihi bana cazip geldi, çünkü mezhepler tarihinde, fiilen İslâmı bilmek ve öğrenmek zorundasınız. Hem mezhep, insan ilişkilerinin ortaya koyduğu bir kurum olduğu için, bu, çocukluğumdan itibaren merak ettiğim Türkiye’de yaşayan farklı kültür topluluklarını tanımam ve onları değerlendirmem için de vesile olacaktı. Böylece ona niyet ettim. Mezun olduktan sonra, talihin bir cilvesi, hemen asistan olamadım, kadro yoktu o zamanlar ve ben millî eğitim teşkilâtında, çok genç yaşta idareciliğe başladım. Stajyerliğim bittikten sonra imam-hatip okullarında müdür yardımcılığı, müdürlük, daha 26 yaşımdayken Yüksek İslâm Enstitüsü’nde hocalık, yöneticilik gibi görevler yaptım. Ama ihtisas yapma isteğim hep devam etti. Mezhepler Tarihinde kadro müsait olmadığı için bu defa, dışarıdan “doktora”ya başladım. Doktoramı yapmakta iken, çok sevdiğim, saygı duyduğum, Allâh rahmet eylesin, ağabeyim Doç Dr. Yaşar

KUTLUAY'ın yanında doktora başladım. Daha sonra, kanaatimce İslâm dünyasının yetiştirdiği en büyük isimlerden biri olan Faslı Prof.Dr.Muhammed TANCİ Hocanın yanında İslâm kültürüyle alakalı iyi pişeceğimi düşündüm ve orayı tercih ettim. Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bırakarak üniversiteye intisap ettim.

Üniversiteye intisap etmemin, akademik hayatı tercih etmemin sebebi, açıkçası dinin insanlar ve toplumlar arasındaki tezahürlerinin göstergeleri olan bu toplumu tanımaktı. Diyebilirim ki, benim bu işe çocukluk yıllarımdan itibaren ilgi duymama, mobilyacılık yapan babamın; çam, ceviz ya da meşe tomruklarını doğrayan Tahtacı Himmet Dede müsebbib oldu. Böylece bu işe başladım.

A.A.Ç.-Akademik çalışmalarınız ve bazı eserleriniz üzerinde kısaca durabilir misiniz?

E.R.F.-Bilim çevresinde, 1970'li yılların şartları içerisinde, doğrudan doğruya Kur'an'la, hadisle ya da klasik dönemle ilgili olmayanlar fazla rağbet bulmadığı için, "doktora" tezimde, Yaşar ağabeyin, daha sonra TANCİ hocanın teşvikleriyle klâsik dönem üzerine çalıştım. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* adlı bu çalışmayı gerçekleştirmekle çok da isabetli yapmışım. Yeri gelmişken Muhammed TANCİ'den bahsetmek istiyorum: Tanci hoca, İbn-i Haldun üzerine çok büyük yetkisi olan ve İmam Maturudî üzerinde çalışmaları ve derinliği bulunan biridir. Ve Kur'an'ı çok iyi bilen, derinliğine inceleyen biridir. Klâsik dönem üzerine araştırmaya başlamakla, bu hocalarımın sayesinde, evvelâ Kur'an'ın dayandığı bu çevreyi, ondan önceki tarihi çok iyi tanıma ve inceleme fırsatı buldum. Ondan sonraki çalışmalarım günümüze yönelik oldu. Günümüzde; Kur'an'a dayalı, Kur'an'daki, hadislerdeki bir takım anlayış ve yorumları yansıtan *Kadiyanîlik* üzerine "Doçentlik" tezimi hazırladım. Bilinçli olarak seçmiş ve yapmış olduğum bu çalışmalardan sonra, yine şuurlu olarak "Profesörlük" takdim tezimde *Mesih ve Mehdi İnancı* 'nı inceledim.

Bütün bunları yanyana sıralarsanız İbadîlik, yani Haricîlik, bugün bizim İslâm dünyasında en sert, en katı, günümüzün tabiriyle köktendinci diyebileceğimiz, radikal bir toplumun oluşmasını ve Kur'an-ı Kerîm'in harfiyen yaşanması, anlaşılması ve uygulanmasını isteyen bir topluluktur. Bunlar kendilerinin görüşleri dışındaki görüşleri doğru kabul etmeyen bir topluluktur. Kadiyanîler ise bu işi iyice sulandırma noktasına getirmişlerdir. Hindistan coğrafyasında, Pakistan-Hindistan altkıtasında ortaya çıkan Kadiyanîler; geçmiş dönemlerin kültürlerini kullanmak suretiyle, özellikle, o zamana kadar kendilerine kadar Hinduluktan, Budizmden, Konfüçyizmden, Şamanizmden vb. gelen kültürleri; ki şamanizm bir din değil kültürdür, kültür; Hristiyanlık ve Yahudilikten de çeşitli görüşleri dahil etmek suretiyle, İslâmın potası içerisinde kullanmak suretiyle birtakım görüşler ileri süren bir topluluktur. Burada mehdi ve mesih inancı ile beraber bizim Türk topluluklarındaki Alevî inanışlarını tanımak çok daha kolaydır. Alevî inanışlarını tanıırken de, Alevî ve Bektaşî topluluklarını tanıırken de

122 / Prof.Dr. E. Ruhi FIĞLALI Hoca ile

Şifliğin çok iyi bilinmesi lazımdır. Benim, Şiflik çalışmalarım, Kadiyanilikle beraber, paralel olarak yürüttüğüm çok ciddi çalışmalardan biridir. Türkçede, 12 İmamla ilgili olarak, İmamiyye Şiası üzerine ilk çalışmalar da bana aittir. Böylece bilgilerim mayalanmıştı. Bütün bunların ışığı altında, kesinlikle bir iddia içinde değildir ama, noksanları olmakla beraber, benim en az otuz yıllık birikiminin sonucu olarak **Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik** kitabım çıkmıştır. Türkiye’de, bir toplu yayın olarak, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri** adlı kitabım Hicret’in 15. yüzyılına armağan olarak hazırlanmış ve yayınlanmıştır. Bu kitap, bir yanıyla vatandaşlarımıza, bibliyografyası ile de yetişmekte olan öğrencilerimize hitap etmekte olan el kitabı durumundadır.

A.A.Ç.-Bir bilim adamı olarak hedeflerinize ulaşabildiniz mi?

E.R.F.-Bunu söylemek çok güç. Hiçbir akademisyen hedefime ulaştım diyemez. Hedeflerime ulaştım diyorsa, bana göre akademisyen değildir. Kendimi, akademik hayatımın bu kırk üç yılı sonunda hedeflerime ulaşmış görmüyorum. Anne tarafından rahmetli dedem Hacı Hamit Hafız, Burdur’un kurrâsındandır, müftülük ve imam hatiplik yapmıştır. 75 yıl boyunca Cami-i Kebir’de hatimle namaz kıldırılmış olan bir insandır. Oğlunun adı Ali Haydar. Dikkat edin, bir Sünnî müftünün oğlunun adı Ali Haydar. Bu, Türkiye’nin 1920’li, 1930’lu yıllardan sonra nereden nereye geldiğini görmek bakımından ilginç bir örnektir. Bu anlayıştaki bir çevrenin insanı olarak, akademik hayatıma ailemden aldığım bilgileri eklerseniz, talebeliğimi de koyarsanız, çünkü eski Türkçe ve diğer bilgileri lisede öğrenmiştim, kendimi tanımış olduğum 50 yıllık çalışmalarım rağmen, ben hâlâ kendimi bir öğrenci görüyorum. Kesinlikle akademisyen olduğum iddiasında değilim. Sadece bu yolda bir talebe olarak çalışıyorum ve bundan da iftihar ediyorum. Öğrenmenin yaşı yok ve sonu yok. Benim ihtisas yaptığım alanla alâkalı her gün yeni bir kaynakla karşılaşıyorsunuz, her gün yeni bir bilgi kaynağına ulaşmanız mümkün. O zaman bilgileriniz zaten olmuş değildir. *Olma devresinde, o yolda olan bir insanım.* Allâh’ın verdiği ömür süresince talebe olmaya devam edeceğim, hiçbir zaman üstad olmadım, olamam da zaten, üstadlık benim çok çok ötemde. Ancak, bilgi edinme konusunda hırslı, istekli bir talebeyim.

A.A.Ç.-Türkiye’nin sayılı teologlarındansınız. Dinin insan hayatı üzerindeki önemi üzerinde değerlendirme yapar mısınız?

E.R.F.-“Türkiye’nin sayılı teologlarındansınız” sözü itibari bir laf. Sorunun ikinci kısmı ise fevkalade şümüllü bir soru. Dinin insan hayatı üzerindeki önemi sözle açıklanacak bir şey değil. Çünkü yaşanan bir kavram bu. Dinle ne kadar alakasız olduğunuzu söylerseniz söyleyiniz, o, sizin içinde bulunduğunuz toplumun genlerine, davranışlarına, düşüncesine o kadar çok işlemiştir ki sizin kendinizi ondan kurtarmanız mümkün değildir. Ve benim kanaatimce, bütün toplumlar için, kendi gücümüzün dışında, kendi yapıp edebildiklerimizin dışın-

da, bize hakim olan, bizim üstümüzdeki bir kudrete, bir güce behemehal inanmak zorundayız. Tarihe baktığımızda, sosyolojinin bize öğrettiği totem ve tabu zamanından beri, insanoğlu kendi üstündeki bir güce; bu ister gördüğü olsun, ister görmediği olsun; bağlanmak durumunda kalmıştır. Bilebildiğimiz dönemlerden itibaren, kitabî dinler dediğimiz dönemi ele aldığımızda; Yahudilikten, Hıristiyanlıktan Müslümanlığa geçtiğinizde de sizin üstünüzde, bütün kâinatın üstünde, kabul etseniz de etmeseniz de, bir Yaratıcının var olduğu hissedilir: Var! İnkâr etseniz bile bu var. Ve O'nun gönderdiği, bildirdiği kurallar, gönderildiği toplumun anlayışına göre şekillenmiştir. Ve bu şekillenmenin sonunda da bir hayat oluşmuştur. İşte yaşadığımız hayat bu. Bunu kendinizden soyutlamanız mümkün değildir. Ben rasyonel bir insanım, liberal bir insanım, kendimi öyle görüyorum; laik bir insanım, kendimi öyle görüyorum; ama bütün bu görüşlerimin ötesinde din benim genlerimin içinde, kendimi ondan soyutlayamam. Zaten, insan olmanın temel vasıflarından biri, sizin dine olan ilginizdir. Peki, dinle ilgisiz olan insan iyi bir insan olamaz mı? Hayır, kesinlikle böyle bir şey söylenemez. Dinsiz insanları kötü görmek, böyle bir şey düşünmek abesle iştigaldir. Ama, sizin dinle olan ilginiz kendi insanî vasıflarınızda, kendi değerlendirmenize bağlı olarak, sizi belli noktalarda bir rahatlatma hissine götürüyor. Toplumsallaşma dediğimiz, yani toplumun birbirine kenetlenmesinde belli harçlara ihtiyaç vardır. Bunların başında dil gelir. Farklı dinlere mensup olsalar bile, dil, insanı birinci derecede bağlar. Din ise, bu dil ile birbirine bağlanmış olan topluluklar arasında, aynı tebessümden, aynı bakıştan, aynı anlayıştan yararlanma ve paylaşma imkânını sağlar. Bu açıdan, dinin insan hayatı üzerindeki önemi büyük ve önemlidir. Dinin tarifinde de bu vardır. Din; insanı, yaradılışından ölümüne kadarki süre içerisinde eğitmek için, ama en iyi şekilde eğitmek için; en iyi insan, en güzel insan, en hayırlı insan olmak üzere var olan bir kurumdur. İnsanı eğiten bir kurum olduğu için, onu inkâr etmeniz mümkün değildir. Bugün, bu noktalarda tabii, içinde yaşanan topluma göre birtakım sıkıntılar doğuruyor. Eğer siz dini fevkalade kalıplaşmış, birtakım kuralların esiri veya emredicisi olarak görürseniz, o vakit siz onun esiri olursunuz. Böyle bir durumda, insan hayatında da kölelik başlar. Halbuki insan, özgür bir varlıktır. İnsanoğlunun fitratı bu. Fıtratta özgürlük var. Özgür olduğunuz için, hele müslüman olarak, başka bir kayda tâbi değilsiniz, Tanrı ile başbaşasınız. Böyle olunca, din insan hayatını rahatlatan, güven altına alan bir kurumdur.

Dünya benim, dünya bana ait, egemenlik bana ait, ama benim Yaratanım, elbette ki ontolojik olarak evrenin egemeni, hakimi. O son derece normal. Benim onunla Tanrılaşmak gibi bir iddiam söz konusu olamaz ki. Mümkün değil zaten böyle bir şey düşünmek.

A.A.Ç.-Din ile halk inanışları arasında, her ikisinin de inanç unsuru olması bakımından kuvvetli bir bağ vardır. Semavî dinlerin, özellikle de İslâmi-

yetin varlığına rağmen Türk halk inanışlarının sürmesini nasıl değerlendiriyorsunuz?

E.R.F.-Bu soruda benim düzeltmem icap eden bir şey var. Din ile halk inancını iki ayrı kulvarda yürütemezsiniz. Ancak bunu batıl itikat anlamında söylüyorsanız, batıl itikatlar; insanın yaşadığı çevre, coğrafya, kültür ortamı, ekonomik, tarihî ve siyasî şartları ile ilgili olan birtakım unsurlardır. Bunlar, size, değerlendirmesine bakılmaksızın, nesilden nesile, ne olduğu bilinmeden de aktarılır. Din ve İslâmîyet dediğiniz zaman çok farklı bir manzara ile karşılaşyorsunuz. İslâm, bilebildiğim kadarıyla, yer yüzünün en akılcı dinidir. Pozitivist bir dindir demiyorum, Auguste Comte'un söylediği pozitivistlikten söz etmiyorum, ama en akılcı dindir. Çünkü, akli olanın dini vardır. Akli olmayanın din ile sorumluluğu, yükümlülüğü söz konusu değildir. Böyle olunca "akılcı din" derken neyi kastediyoruz? Burada, çok kısa da olsa, Kur'an-ı Kerim'in mahiyetine dikkat etmek lazımdır. Kur'an-ı Kerim, 610 yılında, dünya coğrafyasının belli bir coğrafyasına, yani Mekke bölgesine, Allâh tarafından gönderilmiş olan bir dindir. Bu bir tarihî olay. Bu tarihî olayın muhatapları belli: Mekke toplumu, 622'den itibaren de Medine ve Hicaz toplumu, o bölgenin toplumu. O insanlar, orada, 610 yılından önce, yüzlerce yıl önce de yaşıyorlardı. Bir kültürleri vardı. Bizim, yuvarlak ifadeyle "cahiliye kültürü" dediğimiz kültür vardı. Bu kültürdeki insanlar da, şu ya da bu biçimde; sosyal hayat, aile hayatı, günlük hayat bakımından belli noktalara ulaşmışlardı. Bunları kınayabilirsiniz, kınayamazsınız... Kınama dediğimiz olay, sizin daha sonra ulaştığınız "iyi" ile mukayese etmek suretiyle vardığınız sonuçtur. Ama, o bizim kötü dediğimiz; "ahlakî bakımdan çöküntüye uğramışlardı, fuhuş yükselmişti, şu kadar puta tapıyorlardı, berbat insanlardı" dediğimiz o toplumda, o dönemini ve daha sonraki dönemlerin bile hayranlığını gizleyemediği edebî bir gelişme vardı. "7 Askı" olarak bilinen "Muallakat-ı Seb'a" ve belli edebî unsurlar Cahiliye toplumunda da alabildiğine artmıştı. Nesep ilmi, baştan sona orada gelişmişti. Bütün bunlar coğrafyanın zorunlu sonuçları. Çölde yaşayan bir insan ve kabile sistemi üzerine kurulu toplumsal bir düzende insanlar soyunu bilmek zorundaydı. Yine o coğrafyanın genel bir ürünü olmak üzere oluşan başka kavramlar vardı; "mürüvvet" ve "yiğitlik" kavramı bunların en önemlileriydi. İnsan olarak kişinin şerefi mensup olduğu kableden geldiği için bu kavramlar önemliydi. Kabile ne kadar güçlü ve asilse, kişinin gücü ve kudreti o kadar artmaktaydı. Ben bu konuyu, teferruatlı bir biçimde, "Ortadoğu'da İslâm" adlı makalede yazmıştım. Bütün bu insanların yaşadıkları bir halk inancı... Hangi şekilde olursa olsun; ister putperest olsun, ister tevhid dinine mensup olsun. Nitekim, Hz. Peygamber döneminde, 610 yılından 632'ye kadar, Kur'an-ı Kerim'in inzali döneminde de, gerek Kur'an-ı Kerim'in âyetlerinin, gerekse Resulullâh'ın sünnetinin ortaya koyduğu yeni bir yaşama biçimi oluştu. Bu da yeni bir kültürleşme hadisesini doğurdu. Deyim yerindeyse, 610 yılından itibaren Mekke toplumu ile beraber o bölge bir kültür

değişimine uğradı. Bu kültür değişmesi, bugün bizim hayranlıkla izlediğimiz, ve takip etmekten de iftihar duyduğumuz bir dinin yol açtığı kültür değişmesi. Bu dinin meydana getirdiği kültür değişmesi sonucunda da birtakım şeyler oluştu. Ve o din yayıldı. Mekke-Medine'den çıktı, bütün Hicaz Bölgesi'ni kapladı, daha sonra kısa zamanda Irak, İran, Suriye, Türkiye, Orta Asya ve Kuzey Afrika'ya yayıldı. Bir sosyolojik gerçek olarak, bütün bu yürüyüşlerde, Kur'an-ı Kerim'in muhtelif âyetlerinde bunun izlerini bulmak mümkündür, sözgelişi kırk yaşına kadar Mecusî olarak yaşamış bir insan yada otuz yaşına kadar Kuzey Afrikadaki iptidaî yerli bir dine mensup olan bir insan, ya da elli yaşına kadar Orta Asya'da şaman kültürü ya da Budist anlayışıyla yaşamış olan bir insan, bu yeni dinin güzelliğini gördü. İslâm kültürüyle karşı karşıya geldi ve severek, gönülden isteyerek Müslüman oldu. Bu, derhal bir boyahaneye girip de, üstüne boya atılıp rengi değiştirilen araba değil ki! İnsan bu!.. Düşünen bir varlık; hissedilen bir varlık; duyan bir varlık; nefret eden bir varlık... O zamana kadar oluşturduğu birtakım âdetlerini, anlayış ve değerlendirmesini, olsa olsa "tevhid"e aykırı gelmeyecek, putperestliğe iz bırakmayacak şekilde Müslümanlaştırma yolunu tuttu. Ama yine Budizmden, Şamanizmden, yine iptidaî dinlerden izler ya da davranışlar var, ama bu adam müslüman, hem de samimi müslüman.

A.A.Ç.-Ülkemizde "devlet ve din" konusu tartışılan konular arasında. Konuyu incelediniz. Bu kavramlar üzerinde durabilir misiniz?

E.R.F.-Benim bir kitapta toplamaya çalıştığım bilgileri, bir soruyla cevaplamamı istiyorsunuz, ama özetlemeye çalışayım. *Din*; insanların hayatını düzenleyen ve onun, beşikten mezara kadar, hayatını renklendirip şekillendiren; iyi insan ve iyi toplum olma kurallarını gösteren, önünü açan bir emirler manzumesidir. *Devlet* ise bu manzumenin şekillenmesi ile alâkalı vücut bulmuştur. İnsanların, bu düzen içerisinde, kendi hayatlarını sürdürebilmeleri için buldukları bir manevî kavram, deyim yerindeyse bir tüzel kişilik. İslâma göre, eğer devlet olmazsa anarşi doğar. Din, Kur'an-ı Kerim, kesinlikle, insanların kurallar içinde yaşamasını ister. Onun temel amacı ahlâkî bir toplumun oluşmasıdır. Ahlâkî bir toplumun oluşması için de bireylerin kurallara uymak mecburiyeti vardır. Toplumsal düzende, kişinin tek başına ahlâklı olması yetmez. Toplum halinde bu hale geldiğinde, işte o zaman mükemmel devleti yakalayabilirsiniz. Bunun için *Kur'an-ı Kerim*, bütün insanları ve müminleri, hayırda; yani güzellik ve iyilikte birbiriyle yarışan insanların bir arada olması şeklinde tarif eder. İnsan olarak, mümin olarak hedefimiz iyilik ve güzellikte yarışmaktır. Bu yarışta, herkes, göğüsleyebildiği mertebedeki duruma göre değer kazanır. Bu, kişilerin nazarındaki değer kazanma değil, Tanrı nazarındaki değer kazanmadır. Her insanın başına bir polis dikmekle toplumu, dolayısıyla devleti ayakta tutamazsınız. Devleti ayakta tutabilmek için insanların polisinin kalbinde olması lâzımdır. Böyle olunca, karşımıza farklı anlayışlar çıkıyor. Bir kısım insanlar diyorlar ki;

“Mademki din, doğrudan doğruya, Tanrı tarafından insanlara gönderilmiş olan bir emirler manzumesidir, o zaman, bu manzumenin, devlet denilen tüzel kişilik tarafından da harfiyen uygulanması lâzımdır, ancak o zaman Allâh’ın emri yerine gelmiş olur”. Böyle bir şey söz konusu değil. Neden değil? *Kur’an-ı Kerim, yatay ve dikey boyutu olan görüşler manzumesidir.* Dikey boyut insanlığın var oluşundan günümüze kadar, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere, Allâh’ın bütün insanları yaratırken onların hamuruna koyduğu, onlara kendi ruhundan üfle-diği evrensel değerlerdir. İnsan öldürmeyi teşvik eden bir topluma rastlanamaz. Kötülüğü teşvik eden bir din yoktur. Bunlar bütün dinlerde; Yahudilikte, Hıris-tiyanlıkta, Konfüçyizmde ya da Budizmde de var olan müşterek değerlerdir. İnsan Hakları Evrensel Beyanname’sinde söz konusu edilen unsurlar bunlar-dandır. Kur’an-ı Kerim’in bir de yatay boyutu vardır. Bu yatay boyut, kendisini kabul ettirebilmek için, indirilmeye başlandığı günden son güne, yani son cüm-lesine kadar, hitap ettiği toplumun toplumsal boyutudur. 610 yılında ya da 620 yılında yaşayan bir insanın şu an üzerinde oturduğumuz koltukları düşünmesi mümkün değil. O dönemin yaşama şekli buna imkân tanımıyordu. O zaman, o insan için temiz bir yere oturmak önemliydi. Günümüzde bunu “Hz. Peygamber koltuğa oturmamıştı, Kur’an-ı Kerim’de bu yoktur” biçiminde yorumlamaya kalkmak, din ile devleti çatışma haline sokmaktır. Orada, o toplumsal boyutta meydana gelmiş olan günlük hayat ile ilgili birtakım kurallar, sizin için, labora-tuarda kullanacağımız örnek malzemelerdir. Onlar, bütünüyle uygulanması zo-runlu malzemeler değil; yeniden yapılandırılması, yorumlanması gereken hazır-lık malzemeleridir. Bu yapı ve yorumdan sonra yeni kurallar getirmek zorunlu-luğu vardır. Fıkıhî hükümler ya da muamelât denilen hükümler buna aittir. Dev-let de bu muamelât ile alâkalı hükümleri, içinde yaşanan döneme göre, yine Kur’an-ı Kerim’in istikametinde, insanın kendi hayatını tabii bir biçimde sürdü-rebileceği şekilde yeniden yorumlar, yeniden oluşturur ve kurduğu noktada dini hükümler içine girer. Böylece din ile devlet arasında bir çatışma söz konusu olmaz. Zaten, din ile devlet birbirinin tamamlayıcısıdır. Her iki kurum da mü-reffeh toplumu oluşturma durumundadır. Esasen Kur’an-ı Kerim’de bir toplum-dan istenen belli şeyler görülür: Bir tanesi *hayırda (iyilik ve güzellikte) yarışan bir toplum;* bir başkası *adaleti yerine getiren bir toplum düzeni.* Sadece güçlüle-rin, zenginlerin hakkını ön plâna alan bir devlete devlet denmez. Hak ve adalet toplum hayatının vaz geçilmez unsurudur. Kanaatimce, bunlar arasında en önemli olan bir başka husus da *işin ehline verilmesi yolunda yapılacak yapı-lanma, yürütme ve yönetimdir.*

Kur’an-ı Kerim’de, Allâh’ın bize toplumsal düzenle ilgili olarak duyurduğu önemli mesajlar var. Birincisi, “Ben, yanımda beni temsil eden başka bir toplum ya da kişi istemiyorum, şirke tahammülüm yok, ortak kabul etmiyorum”. İkinci-si, “Sosyo-ekonomik adaletsizliklere isyan ediyorum.” Fakirlerin, çocukların, kölelerin ezildiği, sadece gücü yetenlerin sözünün geçtiği bir toplum, insan top-lumu değildir. Ortadaki bu uçurumun behemehal yok edilmesi lâzımdır. Üçün-

cüsü, “Geçmiş toplumlar gayri ahlâkî bir düzene tabi oldukları için yok olup gitmişlerdir.” Siz de yok olup gitmek istemiyorsanız tarihten, geçmişten ibret alarak hayatınızı düzene koyun. Hayatınızı düzene koyarken de, Kur’an-ı Kerim’de size verilen mesajları, içinde yaşadığınız şartlara göre; yeniden yorumlayın, yeniden yapın ve onu geliştirin, örnek toplum olun. Böyle bir toplum nasıl olacak Sayın Çınar? Sadece sizin iyi giyinmeniz, iyi konuşmanız örnek bir toplum olmak için yeterli değildir. Örnek toplum müreffeh ve aynı zamanda lider toplumdur. Örnek toplum büyük toplumdur, bu büyüklük sadece nüfusla alâkalı değil, beyin genişliği ile ilgilidir. Elektriği bulan Edison’a dualar ediyoruz. Uçağı bularak uzağı yakın eden ya da bilgisayarı hayatımıza koymak suretiyle hayatımızı kolaylaştıran insan hayra vesiledir. O halde müslümanın Allâh katında da bu mertebeye ulaşabilmesi için üretmesi ve egemen olması şarttır. İşte yeryüzü egemenliği bu!

Büyüklük, gücün insanlara karşı bir zulüm mekanizması olarak kullanılması, despotlukla onun elde edilmesi de değildir. Bugün Amerika da “büyük” devlet olarak görülür. Sanayii, para ve silâh gücü bakımından bu doğru, ama adaletli olmadığı için büyük sıfatını hak etmiyor. O halde birey, toplum ya da devlet adaletli olduğu ölçüde büyüktür. İnsanların; rengine, dinine, diline, cinsiyetine bakarak adalet tesis etmek mümkün değildir. Adaleti yerine getirmedığınız ve Allâh’ın hikmetini yerine getirmedığınız sürece adaletli olamazsınız. Adaletin merkezinde olan insanı kırdığınız zaman, devleti kırmış olursunuz; oysa devlet insanla var olur. Bunun için var olan bütün imkânların paylaşılması gerekir, paylaşım olduğu ölçüde güçlü olunur.

Burada konunun sosyo-politik boyutu üzerinde durmayacağım, bu konu hakkında bir hayli yazı yayımlamıştım zaten.

A.A.Ç.-Türkiye’de son zamanlarda “Türk müslümanlığı” kavramı ve bunun etrafında yeni bir söylem gelişti. Kimi araştırmacı ve uzmanlar ise müslümanlığın milletlere göre şekillenemeyeceğini ileri sürüyor, bu kavramı kullananları eleştiriyorlar. Sizce, millet adını “müslümanlık” kavramı ile birlikte kullanmak gerçekten İslâm’a aykırı bir durum mudur? “Türk müslümanlığı” kavramı ile ne söylenmek isteniyor?

E.R.F.-Türk müslümanlığı kavramı benim bulduğum bir kavram değil, ama ben bu terimi 1960’lı yıllardan itibaren kullanıyorum, çok yazdım. Bunun için bir hayli de tenkit edildim, ilâhiyatçı meslektaşlarım bile beni tenkit ettiler, Allâh razı olsun hepsinden. Türk müslümanlığı kavramı, ilk defa Yahya Kemal Beyatlı tarafından kullanılmıştır. Yahya Kemal’in kullanmış olduğu bu iki kelime, bana, büyük bir tarih gibi gelir. Neden öyle görürüm? Sevgili kardeşim, din; tek tip tencere üreten bir fabrika değil ki! 6 numara tencere, 8 numara tencere, 5 numara ibrik vs... üreten fabrika değil. Din, muhatabı insan olan bir ku-

rum. Muhatap insan olunca; *din, insana göre şekillenir*. Konuyu basit örneklerle somutlaştırıyorum: Bazı insanlar soğanı sever, bazıları nefret eder; bazı insanlar kırmızı giymekten hoşlanır, bazı insanlar kırmızıyı görünce İspanya’da arenaya çıkmış boğaya döner. İşte din, muhatapı insan olduğu için, insanın da aklına yöneldiği için, insan da akli mertebesinde bu dini kavrayabileceği için, artık insan ile din arasında koparamayacağınız birliktelik oluşur. Bu birliktelik, kişi hangi coğrafyada yaşıyorsa, hangi tarih ve şartların ürünüyse, hangi ekonomik şartlar içerisinde yer alıyorsa ve en önemlisi hangi kültür düzeyinde ise, o zaman din bu yapılaraya göre bir değer kazanır. Kur’an-ı Kerim, yeryüzündeki bütün müslümanlar için, hangi mezhep ya da inanıştan olursa olsun, tektir. Ama bu tek kitabın, günümüze kadar binlerce yorumu yapılmıştır. Günümüz Türkiye’de bile farklı yorumlar var; başka ülke ve toplumlarda da böyle onlarca, yüzlerce farklı anlayış sözkonusu. Kur’an-ı Kerim’e *İslâm* diyoruz. Kur’an-ı Kerim’le beraber Hz. Peygamberin 23 yıllık peygamberlik süresince yaşanmış olan hayatına *İslâmîyet* diyoruz.

Kur’an-ı Kerim’le beraber Hz. Peygamberin sünnetinin, bu dine inanan insanlar tarafından anlaşılan, yaşanan, savunulan, doğru veya yanlıştır diye savunulan şekline ise *müslümanlık* diyoruz. Müslümanlık, dinin ya da İslâmın kültürlenmiş şeklidir. Böyle olunca, milletlerin müslümanlık anlayışları doğar. Türk milletinin müslümanlık anlayışı da farklıdır. Bugün Kazakistan’a, Kırgızistan’a, Azerbaycan’a gittiğimde, mezhebi farklı olsa bile, yine aynı şeyleri paylaşıyorum, hissediyorum. Kültürün birleşmiş şekli bunu sağlıyor. Burada, Türk müslümanlığı derken kastettiğim bu. Kur’an’ı en iyi yorumlamış ve özümsemiş kavim, bana göre Türk kavmidir. Kur’an-ı Kerim’in özü iyi insan olmak ve insanın aziz kılınmasıdır. Kur’an-ı Kerim’e göre insan, azizdir. Kur’an-ı Kerim’e göre insan, Allâh’ın sıfatlarının mazharıdır, yani Allâh’ın sıfatları insanda yansır. Kesinlikle mukayese edilemez ama; Allâh, bir anlamda, kendi benzerini yaratmıştır. Çünkü kendisinden insana, ruhuna üflemiştir. Böyle olunca bizim din ile alâkalı yaklaşımımızda da, değerlendirmemizde de bu anlayış fevkalade önem kazanıyor. Bu öneme dayalı olmak üzere de insanın kendi kültür bütünlüğünü sağlaması açısından, atalarından gelen, bu güne kadar yaşamış ve yaşatılmış olan bu bütünlüğe sahip çıkması gerekir. Çocukluk yıllarımda, sözlü anlatmalara göre ondan önceki dönemlerde de; ki ben bir hoca ailesinden geldiğimi ifade etmiştim; *benim toplumunda, kadın-erkek ayrımı diye bir ayrımı yaşamadık*. Onbir-onikinci yüzyıla Orta Asya’ya gidiyorsunuz, Hoca Ahmet Yesevî dönemine bakıyorsunuz orada da yaşanmamış. Onüçüncü yüzyılda Anadolu’ya geliyorsunuz, orada da yaşanmamış. 15-16. yüzyıllarda da yaşanmamış. Ne zaman ki Arap ve Acem kültürü içerisinde, onların yaşayış biçimlerini taklit etmeye başlamışsınız, bu taklidin sonucunda kültür kırılması başlamış. Bu milletlerin kültürleri, din diye algılanmış. Din, insanın derinliklerine kadar nüfuz eden ve her şeyin önünde olan bir güçtür. Böyle olunca, dini yanlış algılamadan, başka kültürleri kendi kültürümüz gibi anlamaktan kaynaklanan durumlar ortaya çıkmakta. Bu durumda, din milleti birleştiren bir kurum değil, parçalayan bir

kurum haline gelir. Bunun için bizim, kendi geleneksel kültür anlayışımızın İslâm ile özleşmiş ve kaynaşmış olan kısımlarını sürekli diri tutma zorunluluğumuz var. Bugün Ahmet Yesevî'yi, Hacı Bektaş Veli'yi, Mevlâna'yı, Yunus Emre'yi, Hacı Şaban-ı Veli'yi niye seviyoruz? Niye yüceltiyoruz? Bu insanlar bizden çok mu akıllıydı? Bunlar uzaya mı gitmişlerdi? Elektriği mi keşfetmişlerdi? Hayır! Ama bunlar insanı keşfettiler, insan dolayısıyla Kur'an'ı keşfettiler. Çünkü Kur'an, Allâh ile insan arasında bir bağ oluşturuyor. Bu bağın sağlam atılması lâzım. Bu bağın sağlam olabilmesi için insanın da yüceltilmesi lâzım. Bu, insanı Tanrılaştırma değil. Hayır, kesinlikle değil! Tanrı'nın özene bezene yarattığı bir varlığı, ona şekil ve kendinden ruh verdiği bir varlığı yok saymak, yüceliğini görmemek mümkün değil. Ama şekil, ruhun önüne geçmemelidir. Türk müslümanlığı da budur. Bunun için de ben bu kavramı kullanıyorum. Mevlitte, Süleyman Çelebi, Peygamberden bahsederken "ümmetin olduğumuz devlet yeter" diyor. Onun ümmeti nasıl olunur? Onun ümmeti sevgi ile olur. Sevgi de insanları kırarak, gönüllerini zedeleyerek, zorlayarak, kendi doğrularını zorla kabul ettirerek sağlanmaz. Bu, insanı, yaratılış sırrını göstermek suretiyle işe sevk etmek ve bu yolda yürütmekle sağlanır. İşte Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna ve Yunus bunun için büyük. Hacı Bektaş Veli'nin;

Hararet nardadır sacda değildir

Keramet hırkada tacda değildir

Her ne arar isen kendinde ara

Kudüs'te Mekke'de hacda değildir.

sözü insanın bu yanını göstermesi bakımından önemli bir işarettir. Buna göre insan her şeyi kendinde aramalıdır. Kur'an-ı Kerim'de "kitabını oku" diyor. Bu ilk emir olan ikra (oku!) değil; ahirete gidildiğinde, "bu dünyada yapıp ettiklerin hakkındaki kitabını oku" anlamında. Yapıp ettiklerinizde, Kur'an'ın özüne uygun bir biçimde yaşayıp onları ortaya koyabilmişseniz o zaman sizin kitabınız herkesin kitabı olur. Kur'an-ı Kerim'in istediği de budur. Paylaşan, seven ve Allâh'ı korkuyla değil, sadece sevgiyle kucaklayan bir anlayış: Türk müslümanlığının özü budur.

Bir hadise göre "Hikmetin başı Allâh korkusudur". Halbuki burada "takva" çok ince bir biçimde ortaya konmuştur. Hikmetin başı ahlâkî gerginlik alanında bulunmaktır. Ahlâkî gerginlik alanı, kişinin her an hesap vereceği bir Yüce Makam'a karşı sorumluluğu hissetmek demektir. Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna ya da Yunus'un söylediği bu. Yunus Emre, Tapduk Emre'ye, "senin kapından eğri odun bile giremez" diyor. Bunlar, bize bugün küçük hikayeler gibi geliyor, ama sembolik anlamı var: Doğru olmak. İşte, din bu! Esas din, bu! Din; sakalınızın boyu, şekli; sırtınızdaki elbise, başınıza örttüğünüz örtü, elinizdeki tespih ya da gittiğiniz haccın sayısı değildir; bunların hepsi birer araçtır, canım. Araçları amaç haline koyduğunuz zaman, inandığınızı söylediğiniz dine

esas ihaneti yapıyorsunuz demektir. Bunlar, böyle yaşanması halinde daha mutlu olunacağı yolunda yapılmış olan tavsiyelerdir. Türk müslümanlığı kavramı ile benim söylemek istediğim kısaca budur.

A.A.Ç.-Çalışmalarınız arasında İslâm mezhepleri tarihi ve tarikatlar özel bir yer tutuyor. İslâm'da bunca mezhep ve tarikatın ortaya çıkışının sebebi nedir? Mezhep veya tarikatların varlığı, uzun süreçte, milletin bölünmesine sebep teşkil eder mi?

E.R.F.-Kur'an-ı Kerim nazarı itibarıyla bu mezhep ve tarikatların ortaya çıkması kadar doğal bir şey olamaz. Kur'an-ı Kerim'de, Musevîlikten ve Hristiyanlıktan farklı olarak, dini belirleyen bir kurul yoktur. İslâm'da, kişinin müslüman olup olmadığını belirleyen üç kural var: Birincisi Allâh'a inanmak, ama şirk koşmadan; ikincisi Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanmak; üçüncüsü ahirete inanmaktır. Sevgili kardeşim, bu üç esasa inanan her kişi müslümandır. Ahiret inancına dayalı olarak; sırat vardır, şekli böyledir; cennet şöyledir, cehennem böyledir vb. aklınıza gelebilecek on binlerce soruyu tartışabilirsiniz, bunları tartışmaktan dolayı dininize bir zarar gelmez. Bunlarla alakalı konular yüzlerce yıldır tartışılıyor, halâ çözülebilmemiş değil. Daha geçenlerde, gazetelerin birinde, Mısır'daki bir bilginin, "Âyette geçen, Kudüs'teki Mescidü'l-Aksa, Peygamberimizin Mirac'a çıktığı yer değildir" haberi çıktı. Bu konuda kıyametler koptu. Bir kısım âlimler bu görüşe karşı çıkarken bazıları da "Kur'an-ı Kerim'de Kudüs'te olduğuna dair böyle bir bilgi yok" dediler. Bu konuyla alakalı daha neler söylenecek. Peygambere vahiy getiren meleğin şekli şöyledir, böyledir konusunda tartışmak sizi dinden çıkarmaz. Hatta Allâhın varlığına inandıktan sonra, onun sıfatları hakkında tartışmak da sizi dinden etmez, önemli olan onun varlığına imandır. Birçok mezhep işte bu gibi konulara dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Kur'an-ı Kerim toplumlar ve insanların anlayış seviyelerine, bakış açılarına göre şekil kazanır. İşte bu şekle biz, mezhep diyoruz. Kur'an-ı Kerim ve sünnetin belli bir kişi, kurum, kuruluş veya toplum tarafından kavrama anlayışı ve anlatılış şekli mezheptir. Onun için mezheplerin varlığı son derece doğal. Kur'an-ı Kerim'de kilise teşkilâtı yok, papalık yok. Hz. Peygamber de dahil, peygamberden sonraki insanların bile, bu anlamda ciddi bir teşkilât ikame etmeleri söz konusu değil. Çünkü haramı, helâli belirleyen Allâh, peygamber sadece onun ne olduğunu göstermiştir. Böyle olunca, insanlar, peygamberden sonra, bu dini, kendi anlayışlarına göre muhtelif toplumlar halinde oluşturma yoluna gitmişler. Buna biz, mezhep diyoruz. Mezhep, üzerinde yürünen yol demektir. Kurum ve kurallarıyla oluşan bir şey bu.

Tarikatlara gelince; bir anlamda doğrudan doğruya dinin özüne yönelerek onun manevî yönünü, yine insanın kendi ruh dünyasına dayalı olmak üzere ortaya koymaya çalıştığı oluşumlardır. Tarikatlar, özellikle İslâm tarihinde, kriz dönemlerinde, ciddi biçimde büyümüş ve gelişmişlerdir. Bu dönemlerde pekçok

tarikât doğmuştur. Tarikatlardan önceki dönemlerde bir züht hayatı vardır. İnsanların siyaset vb. unsurlardan çekilerek kendi kendilerini tatmin etme yolundaki hayat tarzlarıdır bu. Zühd, bana göre, tasvip edilmesi gereken bir yol değildir. Kur'an-ı Kerim, insanların aktif olmasını ister. İnsanların, behemehal çalışması, yaratması ve üretmesini ister. Züht ise insanların bunlardan geri çekilmesini ister. Oysa İslâm'ın buna tahammülü yoktur. Kur'an-ı Kerim'e göre her insan çalışmalı, üretmeli ve ürettiğinin ürününü yemelidir. Bunun için Ahmet Yesevî müritlerini bir mesleğe yöneltmiştir, kendisi de kaşık üretmiştir. Hz. Peygamber de bunlardan biridir. Kendisi ayakkabı tamir ediyor, yamalarını kendisi dikiyordu.

Bütün bunlara bakacak olursak, İslâm tarihi boyunca, mezhep veya tarikatların varlığını doğal kabul etmek gerekir. İslâm'ın gelişme dönemlerinde mezheplerin doğuşu son derece hayırlı olmuştur. Her bir mezhep, Kur'an'a bir bakış açısı getirmek suretiyle zenginleştirmiştir. Daha birinci yüzyılı bulmadan, sayısı yüzleri bulan kelâm okulları meydana gelmiştir. Bunlar; Kur'an-ı Kerim'i anlama, yorumlama ve yürütme yolundaki bakış açılarıdır. Bütün bunlar, kanaatimce, sürekli üretildiği için, Kur'an-ı Kerim tabu gibi dokunulmaz hale getirilmediği için, sürekli yeni fikirler üretildiği için fevkalade hayırlı olmuştur. Ama, vakti ki iç savaşlar sonunda müslümanlar, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebvî'yi dünyevî çıkarlar için değerlendirmeye başlamış ve görüşlerini bugünkü siyasî partiler gibi tek doğru olarak ortaya koymaya başlamışlar, mezhepler o zaman zararlı olmaya başlamıştır. Yeni bir şey üretmeden, sadece üretilmiş olanın muhafazası, korunması adına, kendi doğrularının tek doğru olduğu iddiasını sürdürmüşlerdir. O zaman ben ve onlar anlayışı ortaya çıkmıştır ki Kur'an-ı Kerim'de en büyük tehlike budur. Çünkü her şeyde bir doğru vardır. Hiç kimse bilerek batıla inanmaz. Ben, mezhepler tarihçisiyim, bu güne kadar hiçbir mezhebin; "Ben Hak mezhep değilim" dediğini okumadım. Haricîler kendilerini adalet ve doğruluğun temsilcisi olan mezhep olarak görüyorlar. Mutezile de öyle görüyor. Caferîler de aynı şekilde. Görüşlerin varlığı doğaldır, ancak tehlike tek doğrunun kendi doğrusu olduğunu savunmaktır. Bunun dışında mezhepler, özellikle doğuş ve gelişme dönemlerinde, İslâmın fikrî zenginliklerine çok yararlı hizmetlerde bulunmuşlardır.

A.A.Ç.-*Günümüzde de tarikatların varlığı biliniyor. Türk kimliğinin oluşumunda Türk tarikatlarının faydaları olmuş mudur? Çağdaş dünyada bu tür oluşumların devam etmesinin sebepleri neler olabilir? Günümüzde, bu yapılanmalara gerek var mıdır?*

E.R.F.-“Türk kimliğinin oluşumunda Türk tarikatlarının faydaları olmuş mudur?” sorusu, kanaatimce yersiz bir soru. Eğer Türkleşme safhasında, Türk kimliğinin oluşma safhasında Türk tarikatları olmasaydı, bugün bizim Türk var-

lığından söz etmemiz mümkün olamazdı. Ben, buna, bu kadar çok inanıyorum. Bu yüzden, birçok arkadaşımın, bu nevi mutasavvıflara, tarikatlara çok önem verdiğim için, eleştiri de aldım. Hakkımda konuşanlar da oldu, tarikatçılıkla da itham edildim. Ama, bu bir gerçek. Neden gerçek? Eğer yeryüzünde, bu kadar iddialı konuşuyorum, Türk kültürü olarak Yunus, Mevlâna, Hacı Bektaş, Ahmet Yesevîlerle varsak bunu başka nasıl izah edebiliriz. O dönemde; Türk Dünyası'nda, İran'da, Kuzey Afrika'da da ulemalar var. Bunlar bilim adamları, bilim dünyasında çok şeyler yapmışlar, onlara bir şey söylemiyorum. Ama, insanı, bir anlamda içinde bulunduğu şartları, bütün olumsuz durumlarına rağmen, hayatı yönlendirmeye ve onu yeniden yapılandırmaya ve hayatı anlamaya sevk eden şey bizim o dönemdeki tarikatlarımız olmuştur. Onüçüncü Yüzyıl Türkiye'si, bizim kendi kendimiz ve Haçlılar tarafından parçalanma noktasına gelmiştir. Böyle bir ortam içerisinde Yunus çıkıyor, Hacı Bektaş çıkıyor, Mevlâna çıkıyor ve içinde buldukları topluma sesleniyor, doğruları ve birliği gösteriyor. Eğer onikinci yüzyılda Ahmet Yesevî hazretleri olmasaydı, tâ o dönemde parçalanmakta olan Orta Asya Türklüğü yok olacaktı. Yesevî birleştirici rol oynamasaydı, yanında yetiştirdiği her genci Batıda, Kızılma'da yer tutmak üzere göndermeseydi ve o insanlar en zor şartlarda gelip Anadolu'yu bayındır hale sokmasalardı, ekip biçme ve buradaki halkı irşad etmeselerdi, şu kadar orduyla buralarda ne kadar tutunabilirdik? Kılıçla kazanılan zaferler çok uzun ömürlü olmaz. Anadolu, Trakya, Balkanlar daha ordular gelmeden bir nevi Baciyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum denilen dervişler tarafından fethedilmişti. Bu insanlar, müslümanlığın sevimli, sıcak ve ılık yüzünü gösterdiler ve bir medeniyetin nasıl olması gerektiğinin tipik örneklerini sundular. Onun için, bizim kuruluş dönemlerimizde, tarikatlardan vazgeçmek mümkün değildir. Onların rolünü de inkâr edemezsiniz.

Tarikatların hayatı da insan hayatı gibidir. İnsanlardaki doğum, bebeklik, çocukluk, gençlik, orta yaşlılık, yaşlılık ve sonunda gelen ölüm gibi; tarikatlarda da belirli bir süre sonunda ölme devri başlar. Motivasyonla dolu; fetih heyecanı, üretme ve inancını yayma heyecanı, toprağa sahiplenme ve orada kendi bayrağını, bir başka deyişle kendini var etme coşkusuyla dolu biri, bunlara kavuştuktan bir süre sonra motivasyonunu kaybeder, eskir. Tarikatlarda da bu, böyle olmuştur. Koşan insanlar birbirlerini ve kusurlarını görmezler, görsele de önemsemezler. Onların belirli bir amacı vardır: Hedeflenen yere en hızlı şekilde ulaşmak... Ancak hedefe varduktan, durduktan sonra birbirlerini ayrıntılarıyla fark ederler. Duran insan hali, tarikatların hallerine benzetilebilir. Motivasyonunu kaybetmemiş olanlar bir yana bırakılırsa, onu kaybetmiş olan tarikatlar; Osmanlı döneminde ve günümüzde, birtakım kaçakların ve işe yaramaz insanların, kendilerini tekrar eden ve üretmeyen insanların meskenet yuvaları haline gelmiştir. Bu açıdan bakınca, tam da bu sorunuzun cevabı olarak, "Çağdaş dünyada bu tür yapılanmalara gerek yoktur".

A.A.Ç.-Son yıllarda gündemden düşmeyen veya özellikle düşürülmeyen “türban” konusu da üniversitelerde ve kamuoyunda önemini koruyor. Bir teolog olarak bu konuda neler söyleyebilirsiniz?

E.R.F.-En zor soru bu. Türban konusunda, çok vesilelerle, pek çok yerde görüşlerimi söyledim. Türban hakkında, burada, kesinlikle bir ayırım getireyim. Hanımlarımızın kendi geleneksel yapıları içerisinde, başlarını örtmelerine kesinlikle karşı değilim, olmam da mümkün değil, bu kendimi inkâr olur. Hangi anlayışta olursa olsun, hangi devirde olursa olsun; Osmanlı dönemi veya Cumhuriyet dönemi; bu bir inanıştır. Bunu, belli bir yıldan itibaren, yılını da söyleyeyim, 1960’lı yıllardan itibaren her şeyin esası olarak taşırsanız; muamelâtla alâkalı, insan ilişkileri ve davranışla alâkalı olan bir hususu belli noktalara getirirseniz siyasî hareket etmiş olursunuz. Kur’an-ı Kerim’de mevcut olan, kadınların başlarının üzerindeki örtüyü omuzlarına uzatması şeklindeki bir emir, zaten var olan bir unsurun daha da ne tarzda olması gerektiğini gösteren bir değerlendirmedir, belirlemedir, emirdir. O günün toplumunda kadın, zaten başını örtüyordu. Göğüsleri görünmesin diye, omuzlarına kadar, göğüslerinin üzerine sarkıtması istenmiştir. Bu, o toplumun gereğidir. Bunu benimsemek suretiyle onu devam ettiren başka toplumlar da olur. Bu Orta Asya’da olur, Kuzey Afrika’da olur, Avrupa’da olur, başka coğrafyalarda olur. Bütün bunlar, bir anlamda, dinin yatay boyutudur. Bununla şunu söylemek istiyorum, yani başörtüsünü takmadığınız zaman dinden çıkmazsınız. Çünkü dinle ilgili değildir bu. Biraz önce de belirttiğim gibi kişinin müslüman olup olmadığını belirleyen üç kural var: Allâh’a, Peygambere ve ahirete iman. Buna; tevhit, nübüvvet ve meat diyoruz, yani öte dünya.

Baş örtüsünü bir din esası veya inanç esası olarak göstermek, yapılmakta olan en büyük yanıştır. Türkiye’de, üzülererek ifade edeyim, 1960’lı yıllardan itibaren bu husus, radikal İslâm dediğimiz veya köktendinci dediğimiz grupların, başlarında Müslüman Kardeşler olmak üzere, İslâm veya Batı Dünyası içerisinde, kendi kimliklerini belirlemek üzere ortaya koydukları belli simgelerin bir ürünü olmak üzere ortaya çıktı. Yani bu, bir ayırıcı sembol oldu. Asker, polis veya güvenlik görevlisinin nasıl belirlenmiş giysisi varsa, dedi ki onlar da, bir kadın müslüman ise başını şu tarzda örtmelidir. Bunun şeklini de çizdiler. Buna, bugünkü ifadeyle “türban” dediler. Bu aslında “sıkmabaş”; türban da değil. Çünkü türban Fransa, Almanya, İngiltere’de, hanımların, belli davetlerde başlarına koyduğu şapkamsı nesnedir. Bizde türban olarak nitelendirilen şey ise “sıkmabaş”tır. Bu, propaganda yoluyla ülkemizde takdim edildi. Buna, bizim din görevlilerimiz de âlet edildi. Bu iş, bir anlamda, belli partiler tarafından siyasî bir mecraya sokularak, Türkiye’de, kadınlar açısından müslümanlığın göstergesi olarak takdim edilir hale geldi. Erkeklerde, belli ölçülerde sakal şeklinde

ortaya kondu. Ben, buna karşıyım. Dini siyasîleştirdiğiniz andan itibaren, birleştirici vasfını kaybeder, ayırıcı unsur haline gelir. Kur'an-ı Kerim'deki ifadelere veya Hz Peygamber zamanındaki uygulamalara baktığımızda mümin kadınlar, o zamanla ilgili olarak başlarını örtüyordu zaten. Ama esir olan hanımlar, mümin olsa bile; başlarını kapatmıyorlardı. Bu, sınıf farkını gösteriyor, dikkat edin. Mümin kadınlar da tamamen kapalı değildi. Baş örtüleri omuzlarından aşağı sarkıyor ve göğüslerini kapatıyordu. O zamanki yaşama şartlarına içerisinde, dışarıya çıkan bir kadının, bugünkü gibi elbisesi de yok. Sadece vücut hatları belli olmayacak ve kendisini ortaya koymayacak tarzda bir kıyafet söyleniyor. Burada, kadının eziyete uğramaması için, başkaları tarafından taciz edilmemesi için, önleyici bir tedbir olarak sunuluyor. Bunun için, bunu bir iman unsuru, inanç unsuru halinde takdim etmemek gerek. Eğer normal şartlarda, Türkiye'deki 1940'lı yılların, Türk insanının köydeki veya şehirdeki kadının başını normal şekilde örttüğü gibi örtebilseydi, o zaman bu, sorun olmaktan çıkardı. Bu, "olmazsa olmaz" tarzında bir şekle sokuldu. Birtakım insanlar, namaz veya oruca göstermediği hassasiyeti bununla gösteriyor. Ben, bu konunun, siyasîler tarafından, özellikle de din görevlilerimiz tarafından, istismar edilmesinden fevkalade muzdaribim. Ve çok üzülüyorum. Okumak, üretmek, kendisini geliştirmek Kur'an-ı Kerim'in emridir; farz olan budur. Ama siz "türban" dediğiniz örtüyü dinin birinci şartıymış gibi değerlendirirseniz, ben buna bir ilâhiyatçı olarak isyan ederim ve yanlışlığımı sergilerim. Böyle bir durum, dinde, Allâh yerine yeni bir hüküm ihdas etmek gibi bir şey olur. Allâh muhafaza, şirk koşturmak denilen şeylerden biri de budur.

Aslında bu, siyasîlerimiz ve din görevlisi bazı arkadaşların hassasiyeti ile kısa sürede çözülebilecek bir meseledir, ama, bugün halâ kaşınmaya çalışılıyor.

A.A.Ç. – *Konuşmalarınızda Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Yunus Emre, Dede Korkut, Seyit Battal Gazi vb. şahsiyet veya değerlere atıfta bulunmaktasınız. Bu şahsiyetlere neden bu kadar sık atıfta bulunuyorsunuz? Günümüzde, bu şahsiyet veya değerlerden nasıl yararlanılabilir?*

E.R.F.-Sevgili kardeşim, bu, benim gerçekten hassasiyetle üzerinde durduğum hususlardan biri. Bizde bir alışkanlık olmuş; UNESCO'nun yardımıyla bilmem kimin kaçınıcı doğum yılı ya da senede bir defa falanı anma günü diyorsunuz. Oralandaki hamasî nutuklar birkaç saat, bazen 2-3 gün devam ediyor ve ondan sonra bitiyor. Hayır! Ben bu yapılanmaya şiddetle karşıyım. Bu insanlar ve bunların görüşleri, yaşadıkları, duydukları ve hissettikleri ve bunların sonucunda ortaya koydukları ürünler, benim ekmek ve su kadar ihtiyacım olan hususlardır. Yunus'u, gerçekten anlamını kavrayarak okuyan bir İngiliz'in içinin sarsılmadığını, ağlamadığını görmedim ben, Ali Abbas. Amerikalı da öyle. Çünkü duyan insanın, düşünen insanın, orada insanı yücelten görüşlere kulaklarını tıkaması mümkün değil. Yunus insanları neden yüceltiyor? Çünkü ilhamla-

rını Kur'an'dan alıyor. Yunus niye bu kadar güzel? Çünkü Kur'an-ı Kerim konuşuyor. "Konuşan Kur'an" diyorum ben, Yunus'a. Ahmet Yesevî'ye "Konuşan Kur'an" diyorum. Hacı Bektaş Veli, Mevlâna birer "Konuşan Kur'an". Önümüzde yüzlerce örnek var. Bu insanların görüşlerini; hem Türk Dünyası, hem de Türkiye'de tanıtılabileceğimiz ölçüde, bunların dile getirdiği sevgi ve kardeşliği egemen kıldığımız ölçüde, "Gönül Çalab'ın tahtı" diyen ve insanı yücelten Yunus'un fikirlerini yaydığımız ölçüde; bunları sadece sözde değil, yaşanır hale getirdiğimiz, yani yaşam biçimi haline sokabildiğimiz ölçüde birlik ve dirliği sağlarız. Bu görüşleri ahlâkî unsur olarak kendi insanımızda; siyasîlerimizde, toplumumuzun bütün katmanlarında; eğitimci, öğrenci, doktor, imam, elektrikçi, bilgisayarıcı, köylü, işçi ve ailede bünyeleştirilebilmeliyiz.

Zaman zaman camiye gidiyorsunuz, orada söylenenlere şaşırıyorsunuz. Cami imamı söyledikleri ile sizi öyle bir yakıyor ki, şimdi çok şükür azaldı o, hayretler içinde kalıyorsunuz. Ben, bir ilâhiyatçı olarak Kur'an-ı Kerim'i bildiğim için, onun söylediklerinin ne kadar yerinde ve ne kadar yersiz olduğunu fark edebiliyorum. Samimi olarak Allâh'a inanan ve oraya gelerek bunları dinleyen insan, Allâh'tan korkmaya başlıyor. Bunları duyduktan sonra Allâh'a yaklaşması mümkün değil. İnsan korktuğu şeye yaklaşmaz. İnsan, yilandan korkar ve ona yaklaşmaz. Korkulandan feyz alınamaz. Oysa Kaygusuz, Yunus gibi mutasavvıflarımızda Allâh'la samimi olmak vardır. Demek ki bütün mesele Allâh'la samimi olmaktır. Bunu bir şathiyat, şirke girmek olarak değerlendirmemek lâzımdır.

Muhyiddin Arabî, ne derece doğrudur bilmiyorum, "taptığımız Tanrı, ayaklarımızın altında" demiş, önce anlayamamış, kızmışlar. Sonra kazmış bakmışlar ki orada "altın" var. Bununla paranın putlaştırıldığını, Tanrılaştırıldığını söylemiş. Şu an yapılan da bu: Para, şöhret, şan...Elbette bunlar da gerek, ama bunlar asıl amaç olduğu zaman kimlik kırılması yaşanır. Biz, bu düşünceleri bünyeleştirmediğimiz sürece, eskilerin tabiriyle "satırdan sadra", yani yazıdan gönüle indirmediklerimiz sürece, bunlar hayatımızın parçası olmadığı sürece, bütün bunlar, trafik kuralları gibi kalır. Eğer polis varsa bu kurallara uyarız, değilse uymazsınız. Bunun için Dede Korkut, Seyit Battal Gâzi gibi şahsiyetlerin hayatı veya yapıp ettiklerini bünyeleştirmek lâzım. Eğer ben muharip olsaydım, Seyit Battal Gâzi gibi olmak için çabalar ve dua ederdim. İnsanımızı, sadece öğretimde değil eğitimde de bu tür anlayışlarla terbiye etmeliyiz, gönlüne, beynine bu tür bilgileri koymalıyız. Amerikalılar, çok kısa bir tarihleri olmasına rağmen, kendilerine yeni bir kimlik kazandırdılar. Oysa bizim, son yüz veya iki yüz yıllık tarihimizde bile binlerce senaryo çıkar. O halde senaristlerin, program yapımcılarının radyo, televizyon veya tiyatrolarda bu tür programlar yapmaları gerekir. Bunların tümü insanî değer. Televizyon kanallarımızda genellikle şova yönelik programlar sergileniyor. Oysa bu tür şahsiyetler ve görüşlerini esas alan

136 / Prof.Dr. E. Ruhi FIĞLALI Hoca ile

yayınlar da yapmalıdırlar. Bunun yanında, çocuklara yönelik olarak, çocuk kitaplarında bu şahsiyetlerin görüşleri yer almalı, kitaplaştırılmalıdır. Bu tür yayınlar günümüzde varsa da, bunlar hem ele alınan şahsiyet bakımından, hem de işlenen temalar bakımından yetersizdir. Bu zatlara yönelik çalışmaların tümü, anne ve babalar ile birlikte, okunacak, dinlenecek ve seyredilecek hale getirilmelidir. Buna millet olarak ihtiyacımız var. Etrafımızın düşmanla çevrildiği bir coğrafyada yaşıyoruz. Ali Abbas, beni ırkçı olarak görme, ama bütün bu büyük düşünürler bizim coğrafyamızda ortaya çıkmış. Kanaatimce, Allâh da yarattığı kullar arasında, kendisine en çok bağlı olan ve onu en çok seven kavme, bu insanlarla bir müjde sunmuş.

A.A.Ç.-Çok teşekkür ederim Hocam, ayırdığınız zaman ve verdiğiniz değerli bilgiler için. Bu bilgilerden sadece Millî Folklor dergisi camiası değil, daha geniş kitleler de faydalanacak. Allâh, size, uzun ve sağlıklı bir ömür versin. İslâm Düşünce Tarihi adıyla hazırlayacağınız kitabı da, büyük bir heyecanla bekleyeceğiz, Hocam .

**PROF. DR. ETHEM RUHİ FİĞLALİ'NİN ÖZGEÇMİŞİ VE BAZI
BİLİMSEL ÇALIŞMALARI**

A. ÖZGEÇMİŞİ

08.12.1937 Burdur'da, Mehmet Bey ve Emine Hanım'ın iki çocuğunun ilki olarak doğdu. (Kız kardeşi Hatice Hanım daha sonra aileye katıldı.)

1948-1949 Burdur'da İstiklâl İlkokulu'ndan mezun oldu.

1954-1955 Burdur Lisesi'nden mezun oldu.

1958-1959 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu.

30.06.1961 Askerlik görevini tamamladı.

1961-1964 Konya İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği.

1964-1965 Burdur İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği ve Müdür Yardımcılığı.

1965-1966 Kayseri İmam-Hatip Lisesi Müdürlüğü ve Meslek Dersleri Öğretmenliği.

1966-1970 İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü Müdür Başyardımcılığı ve Türk-İslâm Medeniyeti Tarihi Öğretmenliği.

1970-1971 Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürlüğü ve Türk-İslâm Medeniyeti Tarihi Dersi Öğretmenliği.

28.02.1971 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü Asistanlığına atandı.

29.06.1972 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'nde "İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri" başlıklı teziyle "İlahiyat Doktoru" unvanını aldı.

1974-1975 İngiltere-Cambridge University Faculty of Oriental Studies'de "Senior Lecturer" olarak İslâm Mezhepleri ve Tarikatları konusunda dersler verdi ve sahasında araştırmalarda bulundu.

12.04.1977 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde "Ahmediyye Mezhebi (Kâdiyânîlik)" başlıklı teziyle "Üniversite Doçenti" unvanını kazandı.

17.06.1982 Ankara Üniversitesi'nde "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Tetkik)" başlıklı takdim teziyle "Profesör" unvanını kazandı.

31.08.1982 Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na atandı.

138 / Prof.Dr. E. Ruhi FIĞLALI Hoca ile

09.10.1984 Üniversite Senatosu tarafından Üniversitelerarası Kurul Temsilciliğine seçildi.

05.11.1984 Dekanlık görevinin yanında Dokuz Eylül Üniversitesi Rektör Yardımcılığı görevini yürüttü (15.06.1989 tarihinde istifa etti).

10.09.1985 Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına 2. defa atandı.

10.09.1988 Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına 3. defa atandı.

10.10.1988 Üniversite Senatosu tarafından Üniversitelerarası Kurul Üyeliğine 2. defa seçildi. (31.05.1990 tarihinde istifa etti.)

09.11.1989 2876 Sayılı Kanunun 21. maddesine göre Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi aslı üyeliğine seçildi.

01.06.1990 Üniversitelerarası kurul tarafından 2547 sayılı Kanunun 6. maddesi b/5 bendine göre Yükseköğretim Kurulu Üyeliğine seçildi. (10.11.1992 tarihinde Üyelikten ayrıldı.)

10.09.1991 Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına 4. defa atandı.

10.11.1992 Muğla Üniversitesi Kurucu Rektörlüğüne atandı.

25.12.1993 YURT-KUR Yönetim Kurulu üyeliğine seçildi.

03.11.1994 Muğla Üniversitesi Rektörlüğüne, öğretim üyelerince seçilerek, Cumhurbaşkanı tarafından 4 yıl süreyle tekrar atandı.

17.05.1995 YÖK tarafından Türkiye Sosyal Bilimler Millî Komitesi Beşeri Bilimler Alt Komitesi üyeliğine seçildi. (YÖK, 14.07.1996'da faaliyetini durdurdu.)

27.07.1995 YÖK Yürütme Kurulu tarafından Türkiye Sosyal ve Beşeri Bilimler Millî Komitesi Başkanlığına getirildi. (YÖK, 14.07.1996'da faaliyetini durdurdu).

27.07.1995 YÖK Yürütme Kurulu tarafından Türkiye Stratejik Araştırmalar Millî Komitesi üyeliğine seçildi. (YÖK, 14.07.1996'da faaliyetini durdurdu.)

08.11.1995 Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi aslı üyeliğine 2. defa seçildi.

22.11.1995 YURT-KUR Yönetim Kurulu üyeliğine 2. defa seçildi.

22.12.1997 YURT-KUR Yönetim Kurulu üyeliğine 3. defa seçildi.

24.10.1998 Muğla Üniversitesi Rektörlüğüne, öğretim üyelerince 2. defa seçilerek, Cumhurbaşkanı tarafından 10 Kasım 1998 tarihinden itibaren 4 yıl süreyle tekrar atandı.

20.11.1999 YURT-KUR Yönetim Kurulu Başkanlığına seçildi.

27.12.1999 Kazakistan Sosyal Bilimler Akademisi Asıl Üyesi olarak seçildi.

09.10.2000 Kırgızistan Uluslararası Cengiz Aytmatov Akademisi Asıl Üyesi olarak seçildi.

11.12.2002 Muğla Üniversitesi Rektörlük görevini tamamladı.

16.01.2003 Emekli oldu.

Hayat arkadaşı Semiha Hanım ile İlâhiyat Fakültesindeki öğrencilik yıllarında, aynı sınıfta tanıştı. Bu evlilikten; Emine Şule, Ayşegül, Nazlı, Sezer Sabriye adında dört kızı vardır. 3 torun dedesidir.

B. BİLİMSEL ÇALIŞMALARINDAN BAZILARI

I. TELİF KİTAPLAR:

1. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1980 (Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı 1983; 3. baskı 1986; İran İslam Devrimi ilavesiyle 4. baskı, 1990; 5. baskı, 1991; 6. baskı, 1993; 7. baskı, 1995; 8. baskı 1996; 9. baskı 1998; 10. baskı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999)

2. *İslâm'a Karşı Cereyanlar: Babîlik ve Bahaîlik*, Muslim World League Yay., Mecca1402/1981.

3. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi* (Ortaokul 3. sınıf), M.E.B. Yay., Ankara 1982, (13. baskı, 1994)

4. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.

5. *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.

6. *Kadiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir1986.

7. *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi* (Komisyon çalışması. Başkan: E.Ruhi FİĞLALI), Tercüman Yayınlan, İstanbul1987.

8. *Atatürk ve Din*, Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları No: 32, Ankara 1988.

140 / Prof.Dr. E. Ruhi FIĞLALI Hoca ile

9. *Türkiye'de Alevilik – Bektaşilik*, İstanbul, Selçuk Yayınları 1990 (3. Baskı, İstanbul 1994).

10. *Kâdiyânîlik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.

11. *Babilik ve Bahaîlik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

12. *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik-Bektaşilik*, Türk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

13. *İmam Ali*, TDV Yayınları, Ankara 1996 (2. baskı, 1998).

14. *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla Ü. Yayınları, Muğla 1997.

15. *Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik*, Yayın Hazırlayan: E.R.Fığlalı, T. Müftüoğlu, İ. Karakuş, Atatürk Araş. Mrk., Ankara 1999.

16. *Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler*, Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla 2001.

II. TERCÜME KİTAPLAR:

1. Prof. Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Sosyal Dayanışma*, Arapça'dan çev.: E.Ruhî FIĞLALI - O.ESKİCİOĞLU. Yağmur Yayınları, İstanbul 1969 (2. baskı: İstanbul, 1978).

2. Prof. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Arapçadan çev.: E.Ruhi FIĞLALI - O. ESKİCİOĞLU, Yağmur Yay., İstanbul 1970.

3. İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Şî-İmâmiyye'nin İman Esasları (Risâletül-İ'tikâdî'l-İmâmiyye)*, Arapçadan notlarla çev. E. R. FIĞLALI, A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1978.

4. R.A. NİCHOLSON, *İslâm Sûfîleri (The Mystics of Islam)*, İng. Çev.: M.DAĞ, K.İŞİK, E.R. FIĞLALI, A. ŞENER. R. AYAS, İ.KAYAOĞLU, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1978.

5. Ebû Mansur Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'l-Fırak)*, Arapça'dan notlarla çev.: E. Ruhi FIĞLALI, Kalem Yayınları, İstanbul 1979. (2.Baskı, Ankara, TDV Yay. 1991)

6. Prof.W.Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*, İng. Çev.: E.Ruhi FIĞLALI, Ankara, Ümran Yay., 1981. 2. Baskı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998).

7. Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, (Les Schismes dans l'Islam), Fransızca'dan çev., E. Ruhi FIĞLALI-Sabri HİZMETLİ, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.

III. TELİF MAKALELER:

1. "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", İFD (Ankara 1975), XX, s. 219-247.
2. "Burdur Kütüphanesinde Bulunan Bir Risale: Tezkiretu'l-Mezâhib", İİED, (Ankara 1975), II, s. 99-116.
3. "Tezkiretu'i-Mezâhib li'bni's-Serrâc", İİED, (Ankara 1975), II, s. 117-141 (Önsöz ve notlarla Arapça metin neşri).
4. "İbâdiye'nin Siyasî ve İtikadî Görüşleri", İFD, (Ankara 1976), XXI, s.323-344.
5. "Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", İFD, (Ankara 1978), XXII, s. 245-275.
6. "Hicrî 1400. Yıla Girerken İslâm Dünyası", Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı, (Ankara 1979), II, No: 5, s.55-75.
7. "Genç Nesillerin Din Terbiyesi ve Destanlar", Kubbealtı Akademi Mecmuası, (İstanbul 1979), Yıl:8, Sayı: 1, s.38-43.
8. "Eğitimimizde Dinî Formasyon Noksanlığı ve Bunun Anarşideki Yeri", Kubbealtı Akademi Mecmuası, (İstanbul 1979), Yıl:8, Sayı:3. s. 35-54.
9. "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", İİED, (Ankara 1980), IV, s. 115-131.
10. "İbn Sadru'd-Dîn eş-Şirvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkında Türkçe Risalesi", İFD, (Ankara 1981), XXIV, s. 249-276.
11. "Tercümânu'l-Ümem", İFD, (Ankara 1981), XXIV, s. 277-335 (Önsöz ve notlarla tenkidî neşir).
12. "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", İFD, (Ankara 1981), s. 179-214.
13. "The Problem of Abd-Allah İbn Saba", İİED, (Ankara 1982), V, s. 379-390.
14. "Sakîfe Olayı ve Hz.Ebû Bekir'in Halife Seçimi, İslâm Medeniyeti", (İstanbul 1982), V, No:3, s.7-27.
15. "XIX.Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". DEÜİFD, (İzmir 1983), I. s. 1-24.
16. "Basic Principles of İslam and the Problem of Dialog Between İslam and Christianity", Diyanet Dergisi, (Ankara 1983), XIX, no: 2. s. 6-13.
17. "İslam: Basic Principles and Characteristics", The Muslim World League Journal, (Mecca: Shaban 1403/May-June 1983), LX, No: 8, s. 11-15.

142 / Prof.Dr. E. Ruhi FIĞLALI Hoca ile

18. "İlk Şii Olaylar: Tevvabûn Hareketi", İFD, (Ankara 1983), XXVI, s. 335-352.
19. "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Tetkik)", İFD, (Ankara 1983), XXVI, s. 353-370.
20. "Endonezya'da Çağdaş İslâm Düşüncesi", DEÜİFD, (İzmir 1985), II, s. 9-23.
21. "Mawlawi a'in: a brief description and an interpretation", Islamic Culture, 60, IV (1986), p. 46-52.
22. "Ortadoğu'da İslâm: İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Bir Bakış", Türkiye Günlüğü, 14, 1991, s. 4-11.
23. "Nutuk'ta İslâm Tarihi ile İlgili Motifler", Türk Kültürü, 343 (1991), s. 696-699.
24. "Nutuk'ta İslâm Tarihi ile İlgili Motifler", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, VIII/ 22 (1991), s. 39-43.
25. "Türk Düşüncesi Üzerine", Türk Yurdu, Türk Düşünce Hayatı Özel Sayısı, XI/44 (1991), s. 44-45.
26. "Halkımızın İlahiyat Fakültelerinden Beklentileri", Din Öğretiminin Dünü ve Bugünü Paneli, Diyanet Dergisi, 10 (1991), s. 21.vd.
27. "Terör ve Terörün Kaynağı", Türkiye'de Terör ve İçyüzü Açıkoturumu, Diyanet Dergisi, VII (1991), s. 19.
28. "İslâmî Anlayışta İnsanî Değerler", Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları-I, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı yay., 1992. s. 257-279
29. "Değişim Sürecinde İslâm", İslamî Araştırmalar, VI/4, (1993), s. 222-224.
30. "Atatürk and the Religion of Islam", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, IX/26 (Ankara, Mart 1993), s. 289-301.
31. "Alevîlik", Diyanet (Ağustos 1994), 44, ss. 4-10.
32. "Atatürk ve Din", Türk Kültürü, XXXIII/384 (Ankara, Nisan 1995), s. 193-204.
33. "İslâm ve Laiklik", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, X/33 (Kasım 1995), s. 653.
34. "Egemenlik Kimindir?", Türkiye Günlüğü, 45 (Mart-Nisan 1997), s. 21-26.
35. "İslâm'ın Bugünkü Meseleleri", Türk Yurdu, XVII/116-117 (Nisan-Mayıs 1997), s. 29-32.

36. "Din ve Devlet İlişkileri", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, XIII/38 (Temmuz 1997), s. 581-611.

37. "Değişimci Özal ve Değişim Sürecinde İslam", Özal-Siyaset, İktisat, Zihniyet, İstanbul, Boyut, 2001, s.211-218.

IV. TERCÜME MAKALELER:

1. Muhammad Kafafi (Ph.D.), "Abu Saîd Muhammad al-Azdî al-Kalhatî'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu" (The Rise of Kharijism According to Abu Saîd.), İFD, (Ankara 1972). XIII. s. 177-191 (İng.den çeviri).

2. L.V. Vaglieri, "Ali-Muâviye Mücadelesi ve Haricî Ayrılmalarının İbâdî Kaynakların Işığında Yeniden İncelenmesi" (The Ali-Muaviyye Conflict and the Kharijite Secession Reexamined in the Light of Ibadite Sources), İFD, (Ankara 1973), XIX, s. 147-150 (İng.den çeviri).

3. Prof. Muhammed Tancî, "Beyrûnî'nin İbn Sina'ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn Sina'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî'nin İtirazları", Beyrûnî'ye Armağan, (Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1974), s. 231-260 (Dr. Abdülkadir ŞENER ile birlikte Arapçadan çeviri)

4. Prof.Dr. Mahmud Şeltut, "İsa'nın Ref'i", İFD, (Ankara 1978), XXIII, s.319-324 (Arapçadan çeviri).

5. W.F.Tucker, "Âsîler ve Gnostikler: el-Muğîre bin Saîd ve Muğîriyye" (Rebels and Gnostics: el-Muğîra and the Muğîriyya), İİED, (Ankara 1982), s. 203-215 (İng.den çeviri).

6. W.F.Tucker, "Ebû Mansur el-İclî ve Mansûriyye: Avrupa Ortaçağı Terörizmi Hakkında Bir Çalışma" (Abu Mansur al-Ijli and the Mansuriyya: A Study in Medieval Terrorism), İİED, (Ankara 1982), s. 217-219 (İng.den çeviri).

7. E.Toftbek, "Kısa Dürzî İlmihali", İFD, (Ankara 1981), XXV, s. 215-220 (İng.den çeviri).

8. M.M. Mazzoui, "The Origins of the Safawids-Si'ism, Sufism and the Ghulat", İFD, (Ankara 1978), s. 533-536 (Kitap Tamtma).

V. ANSİKLOPEDİ MADDELERİ:

1. Türk Ansiklopedisine Yazılan Maddeler:

1. Sebeiyye, 28/246
2. Seb'iyye, 28/251
3. Secah Binti'l-Hâris, 28/255
4. Tahtacılar, 30/352-353

144 / Prof.Dr. E. Ruhi FIĞLALI Hoca ile

5. Ticanîlik, 31 / 188-189

6. Tüsterî, 32/462

2. Dergâh Yayınevi İslâmî İlimler Ansiklopedisine Yazılan Maddeler:

-Ehl-i Sünnet

3. Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisine Yazılan Maddeler:

1. Abbas b. Ali b. Ebî Tâlib, I/21

2. Abdullah b. Ali b. Abdullah el-Abbas, I/82-83

3. Abdullah b. Cafer b. Ebî Tâlib, I/89

4. Abdullah b. İbad el-Murrî et-Temimî, I/109

5. Abdullah b. Meymûn, I/ 117-118

6. Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b.Cafer b.Ebî Tâlib, I/118-119

7. Abdullah İbn Sebe', I/133-134

8. Abdullah b. Vehb er-Râsıbî, I/141-142

9. Abdulkâhir el-Bağdâdî, I/245-247

10. el-Ahbâru't-Tivâl, I/493-94

11. Ali b.Ebî Tâlib, II/371-374

12. Ali Ekber, II/390

13. Bahaîlik, IV/464-468

14. Câbir Cu'fi, VI/532

15. Cemel Vak'ası, VII / 320-321

16. Culendâ b. Mes'ud, VIII/107-108

17. Darü'n-Nedve, VIII/555-556

18. Ebû Mansûr el-İclî, X/181-182

19. Ebû Tâlib, X/327-238

20. Ebû Yezid en-Nükkârî, X/259-260

21. Fah, XII/73-74

22. el-Fark Beyne'l-Fırak, XII/172-173

23. Gadir Hum, XIII/279

24. Gâib, XIII/292

25. Hâricîler, XVI/169-175

26. Hasan, XVI/282-285
27. Hasan b. Muhammed b.Hanefiyye, XVI/331-332
28. Hasan b. Zeyd, XVI/361
29. Hırrî b. Râşid, XVII/382
30. Hüseyin, XVIII/518-521
31. el-Hüseyin b. Ali-Sâhibu Fah, XVIII/525
32. İbâziyye, XIX/256-261
33. İsna Aşerriye, XXIII/143-146
34. İbni Mülcem, XX/220
35. İbrahim el-İmâm,
36. İbn İnebe, XX/85-86

VI. KONGRE, SEMPOZYUM VE SEMİNER TEBLİĞLERİ:

1. "*Atatürk ve Din Anlayışı*", Türk Kadınları Kültür Derneği, Atatürk'ün Milliyetçilik ve Devletçilik Anlayışı Semineri, (Ankara 1981), s. 3-12 (Ayrı basım).
2. "*Atatürk ve Din*", Aydınlar Ocağı, Millî Eğitim ve Din Eğitimi İlmî Semineri, (İstanbul 1981), s. 209-219.
3. "*Din Kültürü ve Ahlâk Öğretimi*", Tercüman Gazetesi, Milli Eğitim Sempozyumu, (İstanbul 1984).
4. "*Tarih ve Din*", Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu, Elazığ 1984.
5. "*İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler / Some Problems Concerning the Studies on the History of Islamic Sects*", Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu /First International Symposium on Islamic Studies, (İzmir 1985), s. 369-382 (Türkçe metin ve İngilizce özet).
6. "*Islamic Approach Towards Other Religions*", Assembly of the World's Religions, New Jersey-U.S.A, November 14-21, 1985.
7. "*The Origin and the Significance of the Mawlawi Rituals*", New ERA Conference: "God: The Contemporary Discussion", Coronado, California, December 29, 1986-January 4, 1987.
8. "*Abdullatif el-Harpûtî ve Tenkîhu'l-Kelâm fî Akaidi Ehli'l-İslâm Adhî Eseri*", Fırat Üniversitesi, Türk-İslam Tarih, Medeniyet ve Kültüründe Fırat Havzası Sempozyumu, Elazığ, 23-26 Mart 1987.

146 / Prof.Dr. E. Ruhi FIĞLALI Hoca ile

9. "*The Meaning and the Significance of Islamic Prayer (Salât): From the Point of View of Sufism*", Council for the World's Religions: Ritual, Symbol and Participation in the Quest for Interfaith Cooperation, Harrison Hot Springs, Canada, August 20-25. 1987.

10. "*God in the Turkish Folk Literature*", New ERA Conference: "God: The Contemporary Discussion", Key West, Florida, April 16-22, 1988.

11. "*Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Eğitim ve Yayın Hedefleri*" Din Kültürü Sempozyumu, 8-10 Nisan 1988 Ankara.

12. "*Teaching of the History of the Islamic Schools of Political and Religious Thought in the Faculties of Divinity*", Conference on the Communicating Religious values to youth Today, Gregorian University, Rome, 10-13.05.1989.

13. "*İmam Ali and Human Rights*", Imam Ali's Festival Fourteen Centenary of al-Ghadeer, July 1990, London, p. 84-93.

14. "*Yunus Emre'de Allah Telâkkisi*", Eskişehir Türkocağı, 4 Ocak 1991

15. "*Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*", Karşıyaka Kültür-Sanat Derneği, 2 Mart 1991

16. "*Dinî Hayatımız*", Bursa Aydınlar Ocağı, 26 Nisan 1991

17. "*Ana Hatlarıyla Alevilik*", Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik Paneli, 22.2.1991, Ankara, 1995, s.11-18.

18. "*Sosyal Bütünleşme Açısından Din*", Türk Kültür ve Sanat Derneği, Atatürk İl Halk Kütüphanesi, İzmir, 2 Mart 1992.

19. "*A Brief History of Mawlawiyyah and the Significance of the Mawlawi Rituals*", Contemporary Relevance of Sufism, ed. by Syeda Saiyidain Hameed, New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1993. s.285 vd. (International Seminar on Sufism, New Delhi, 1991)

20. "*Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi*", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 13-15 Şubat 1993, ss. 33-68.

21. "*İslâm ve Diğer Dinler*", Uluslararası Hoşgörü Kongresi, Antalya 10-12 Haziran 1995.

22. "*Atatürk ve Laiklik*", Üçüncü Uluslararası Atatürk Sempozyumu, Gazi Magosa-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, 3-6 Ekim 1995.

23. "*Atatürkçü Düşüncede Milliyetçilik ve Lâiklik*", Muğla Üniversitesi Yayını, s. 1-5.

24. "*Do Secular States Have A Future in The Islamic World? (Turkish Case)*", Conference on the Impact of Religion on Politics at the end of the Twentieth Century, Jerusalem, 10-12 Kasım 1997 (Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,

XV/43 (Ankara Mart 1999), s.203.217).

25. "*Laiklik-Din İlişkisi*", Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri Sempozyumu, Kahramanmaraş, 1998, s. 6-33.

26. "*Türk İnkılâbı ve Lâiklik*", Kara Harp Okulu Komutanlığı, Ankara: Kara Harp Okulu Bilgi Toplama ve Yayın Merk. Yay., 2000, s. 1-39.

27. "*Yeni Bir Geleceğe Açılırken İslam'ın ve Müslümanların Meseleleri*", Yeni bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu, Adana, 2002, s. 13-28.

KUR'AN NEDİR?*

*Yazan: Toby Lester, Yayınlayan: Adam Nik-
lewicz*

*Çeviren ve Yayınlayan: M.Kemal ATİK***

Farklı akademik ve teolojik ilgilerle araştırmacılar Kur'an ve İslam tarihi hakkında tartışmalı teoriler ileri sürmekte ve modern dünya için İslam'ı yeniden yorumlamaya çalışmaktadırlar. Bu durum, bir bilim adamının da vurguladığı gibi "hassas bir mesele"dir.

GİRİŞ

1972'de Yemen San'a Ulu Camii'nin restorasyonu sırasında binanın iç ve dış çatısının yapımı sırasında tavan arasında çalışan işçiler her ne kadar o anda farkına varmadılarsa da orada dikkate değer bir mezarlık buldular. Normalde camilerde mezarlık olmadığı için ve burada mezar taşı, insan cesedi ve (cenaze-ye ait) herhangi bir değerli eşya (mücevherat) da bulunmadığı için işçilerin ilgisiz kalmalarını anlamak mümkündür. Aslında burada kötü bir şekilde deforme olmuş kağıt dökümanlar, eski evraklar, asırlardır yağmur ve nem nedeniyle birbirine geçmiş, yıllardır fareler ve böcekler tarafından kemirilmiş eski parşömen kağıt doküman yığıntısından, zarar görmüş kitaplar ve kişisel Arapça metin sayfalarından başka bir şey yoktu. Görevlerini tamamlamak amacıyla işçiler el yazmalarını toplayıp birkaç yirmilik patates çuvalına tıktılar ve caminin kilitli olan minarelerinden birinin merdiveninin bir kenarına bıraktılar. Bu buluntuların önemini anlayan zamanın Yemen Eski Eserler İdare Başkanı olan Qadhi İsmail al-Akwa' olmasaydı muhtemelen bunlar orada bir kez daha unutulacaktı. Al-Akwa' bu parçaları korumak ve incelemek için uluslararası destek aradı ve 1979'da restorasyon projesini yapmak ve organize etmek için Alman Hükümetini ikna eden bir Alman bilgininin ilgisini çekmeyi başardı. Proje çalışmaları başladıktan hemen sonra bu materyalin zaman zaman kağıt mezarlığı olarak da adlandırdığımız tarihi bir buluntu örneği olduğu ortaya çıktı. Ki bu materyal (ler) başka eserler yanında Müslümanların yüce kitabı Kur'an'ın benzer nüshalarından tutun da binlerce farklı nüshalarına varıncaya kadar onbinlerce parça

* Bu makale **Atlantic Monthly**, Ocak 1998, Sayı 283, No: 1, Sayfa 43-56'de "What is the Quran" ismiyle İngilizce olarak yayınlanmıştır. Makalenin İngilizce'den Türkçe'ye çevirisinde, Fakültemiz Araştırma Görevlileri Faruk YILDIZ, Veysel KOŞAR ve Sultan AKSAKAL'ın müşterek katkıları olmuştur.

** KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. m_kematik@hotmail.com.

150 / Kur'an Nedir?

için bir mezarlıktı. Bazı dindar müslüman çevrelerde Kur'an'ın ortalıkta dolaştırılmaması, yıpranmış ve zarar görmüş nüshaların ise ortadan kaldırılması gerektiği fikri oluştu. Bu yüzden hem orada bulunan metinlerin kutsallığını korumak hem de sadece tam ve yıpranmamış nüshaların okunmasını temin etmek için onları koruma altına alma fikri oluştu.

Bu Yemen istifindeki bazı parşömen sayfalarının M.S. VII. ve VIII. yüzyıllara veya İslam'ın ilk iki yüzyılına kadar gittiği görülmektedir. Diğer bir deyişle belki de bunlar var olan ilk Kur'an parçalarıydı. Bundan başka bu parçaların bazılarında bilinen Kur'an metinlerinde küçük fakat ilginç farklılıklar vardı. Böylesi farklılıklar her ne kadar metin tarihçileri için sürpriz olmamakla birlikte Kur'an'ın bugün bize Allah'ın değişmeyen, zamanüstü ve gerçekten mükemmel bir kelamı olarak ulaştığı şeklindeki geleneksel Müslüman inancıyla ciddi anlamda çelişki arz eder.

Kısmen Yemen yazmalarından elde edilen metinsel kanıtlar üzerinde temellenen Kur'an'ın yeniden yorumlanması için gösterilen seküler çaba nasıl ki İncil ve Hz. İsa'nın hayatı yeniden yorumlanmaya kalkışıldığında bu bir çok muhafazakar Hristiyan için rahatsızlık verici ve aşağılayıcı bir durum olduysa bu da bir çok Müslüman için de rahatsız edici ve aşağılayıcı bir durum olur. Bununla birlikte aralarında müslümanların da bulunduğu Kur'an'ı tarihe yerleştirmek (tarihselleştirmek) gibi bir çaba içerisinde olan bilginler geleneği incelemek ve geçmişe bakarak geleceğe yönelmek şeklinde İslami canlanışı tetikleyeceklerdir. Böylelikle sadece bilimsel tartışma çerçevesi içinde kalan böyle bir düşünce, Rönesans ve Reformun tarihinde görüldüğü gibi çok güçlü olabilecek, büyük sosyal değişimlere de yol açabilecektir. Ne de olsa Kur'an günümüzde dünyanın ideolojik anlamda en etkili metni/kitabıdır.

Parçalara Bakış

1981'de Yemen yazmalarının incelenmesine ciddi anlamda zaman ayıran ilk kişi Saarbrücken/Almanya'da Saarland Üniversitesinde Arapça kaligrafi (hat) ve Kur'an paleografyası (eski yazıları okuma ilmi) uzmanı olan Gerd R. Puin idi. Alman hükümeti tarafından restorasyon projesini denetlemek ve organize etmek için gönderilen Puin, bazı parşömen parçalarının eski dönemlerden kaldığını fark etti ve ilk araştırmalarında alışlagelmişin dışındaki ayet sıralaması, basit metinsel değişiklikler, nadir imla türleri ve sanatsal süslemelerini ortaya çıkardı. İşin ilginç yanı, daha önce üzerine bir şeyler yazılmış yaprakların silinerek az rastlanılan ilk dönem Hicazi Arap hattıyla yazılmış olan bu parçaların, Kur'an'ın varlığı bilinen en eski örnekleri olmasıydı. Puin, incelemeleri sonunda Yemen nüshalarının, M.S. VII. yy.'da bir bütün halinde Muhammed'e Allah'ın sözü olarak inen bir şey değil, aksine tarihi süreç içerisinde gelişen bir metin olduğu düşüncesine ulaştı.

1980'lerin başından beri, Yemen'de bulunan 15.000'den fazla Kur'an yaprağı dikkatlice düzeltildi, temizlendi, onarıldı, tasnif edildi ve toplandı. Onlar şimdi Puin'in deyimiyile gelecek binlerce yıl için korunmuş olarak Yemen El Yazmaları Evi'nde detaylı bir incelemeyi bekler vaziyette durmaktadır. Bununla birlikte Yemen'li yetkililer izin verme konusunda isteksiz gözüküyorlar. Puin, *"farklı nedenlerle olsa da onlar bu durumu bizim yaptığımız gibi gizli tutmak istemektedirler"* diyor. *"Onlar Kur'an nüshaları üzerinde Almanlar'ın ve diğerlerinin çalıştığı gerçeğinin bilinmesini istemiyorlar. Onlar Müslümanların, Kur'an tarihi hakkında söylenmesi gereken her şeyin bin yıl kadar önce söylenmiş olduğunu kabul ettikleri için bu konuda herhangi bir çalışma yapıldığının bilinmesini istemiyorlar"*.

Bu tarihe kadar Yemen nüshalarına rahat ulaşım imkanı sağlanan iki bilgin Puin ve meslektaşı Saarland Üniversitesi İslam Sanat Tarihcisi H-C. Graf von Bothmer'dir. Puin ve Von Bothmer Yemen nüshalarında keşfettikleri hakkında ilmi yayınlarda sadece birkaç kısa yetersiz makale yayımladılar. Onlar şimdiye dek parçaları sistematik bir şekilde incelemekten çok düzenlemeyle ve tasnifle meşgul olmaları ve biraz da Yemenli yetkililerin keşfin doğuracağı muhtemel sonuçların farkına varmaları halinde ilerideki erişimi (daha sonraki araştırmaları) reddedecekleri korkusuyla alakalı olarak parçaları yayımlama hususunda bir parça gönülsüzdüler. Bununla birlikte Von Bothmer 1997'de parçaların 35.000'den fazla mikrofilmine alma işlemini bitirdi ve yakın zamanda filmleri Almanya'ya götürdü. Bu durum, Von Bothmer, Puin ve diğer bilginlerin sonunda metinleri dikkatlice inceleme ve buldukları sonuçları özgürce yayımlama şansına sahip olacakları anlamına gelmektedir ki bu da Puin'i oldukça heyecanlandıran bir olasılıktır. *"Müslümanların çoğunun Kur'an'ın iki kapağı arasında olan her şeyin Allah'ın değişmez kelamı olduğuna inandığını"* işaret eden Puin, *"Onlar İncil'in bir tarihi olduğunu ve açıkçası gökten düşmediğini gösteren metinsel çalışmaları yapmayı seviyorlar. Fakat şimdiye kadar Kur'an bu tartışmaların dışında kalmıştır. Bu duvarı yıkmanın tek yolu Kur'an'ın bir tarihi olduğunu göstermektir. Sana'a yazmaları da bu konuda bize yardımcı olacaktır"* demektedir.

Bu sadece Puin'in isteği değildir. Günümüz Kur'an çalışmalarının öncülerinden ve Calagary Üniversitesinde dini araştırmalar profesörü olan Andrew Rippin; *"Yemen el yazmalarının etkisi hala sürmektedir"* demektedir. *"Onların (Yemen parçalarının) farklı kıraat ve ayet düzenlerinin olması çok önemlidir. Herkes bunda hemfikirdir. Bu nüshalar ilk Kur'an metinlerinin sanıldığından daha çok soruya açık olduğunu gösterir. Bu da metinlerin düşünüldüğü kadar sağlam ve dolayısıyla iddia edildiği kadar otoriteye (yetki) sahip olmadığı anlamına gelir"*.

Dinin Yeniden Yorumlanması

Çağdaş Kitabı Mukaddes araştırmacılığının standartlarına göre Puin ve Rippin tarafından Kur'an'ın bir tarihi olduğu ve onun mecazi bir şekilde yorumlanabileceği ile ilgili sorulan sorular gibi oldukça mütevazidir ve radikal adımlar olarak da görülemez. Ancak İslami genel durum (konjonktör) ve Müslümanların duyarlılığı da bir tarafa atılamaz. Santa Barbara'daki California Üniversitesinde İslami araştırmalar profesörü R. Stephen Humphreys "*Kur'an'ı tarihselleştirmek, Müslüman toplumunun bütün tarihsel tecrübesini yok saymaktır*" demektedir. "*Kur'an, toplum için bir ferman ve onu var olmaya çağıran bir belgedir. Realitade her zaman açık olmamakla birlikte ideal olarak İslam tarihinde Kur'an'ın insan yaşamıyla ilgili emirlerini izleme ve uygulama çabaları mevcuttur. Eğer Kur'an, tarihi bir belge olsaydı o zaman ondört asırlık İslami mücadele gerçekten anlamsız olurdu*".

Geleneksel Müslüman düşüncesinde Kur'an'a bakıldığında onun, Tanrı'nın kelamı olduğu anlaşılır. O, mükemmel ve eşsiz bir mesaj, dil ve tarza sahip olup, bugün bile pek çok yerde hala yaygın olan fundamentalist Hristiyan düşüncesindeki yaygın İncil'in "*hatasızlığı*"na ve "*sözlü bir ilham*" olduğu inancına çarpıcı bir şekilde benzemektedir. Bu düşüncenin klasik anlatımı, İncil bilgisini J. William Burgon tarafından bir yüzyılı aşkın bir süre önce şöyle ifade edilmiştir:

"İncil, 'Tahtta Oturan'ın sözünden başka birşey değildir. Onun her kitabı, her bölümü, her ayeti, her kelimesi, her hecesi ve her harfi 'En Yüce'nin direkt ifadesidir."

Gerçekte bununla birlikte İslam Ansiklopedisi "*Encyclopedia of Islam*" (1981)nin de gösterdiği gibi İncil hakkındaki Hristiyan düşüncesi tamamen böyle değildir; "*Hristiyan inancında Kur'an'ın Müslüman inancındaki rolüne en yakın benzerlik gösteren İncil değil, İsa'dır*". Eğer İsa Tanrı'nın sözünün vücut bulmuş (tecessüm etmiş) şekli ise; Kur'an da Tanrı'nın sözünün metin haline gelmiş şeklidir. Onun kutsallığını veya otoritesini sorgulamak Salman Rüşdi'nin de çok iyi bildiği gibi İslam'a açık bir saldırı anlamına gelir.

The Origins of the Koran (1998)'daki makalelerin de gösterdiği gibi Müslümanların tepki verme ihtimali Kur'an'ın tarihi-kritik araştırmasını vazgeçirmede caydırıcı bir etken olamamıştır. Rüşdî olayının kötü sonucuna rağmen çalışma devam etmektedir: Kur'an bilgisini olan Günter Lüling, 1996'da *The Journal of Higher Criticism*'de "*Hem Kur'an metninin hem de İslamiyet'in kökeni hakkındaki bilimsel İslami anlayışın çarpıtıldığı (şu ana kadar Batılı İslam araştırmacılarının da kesinlikle kabul ettiği bir deformasyon)*" hakkında bir yazı yazdı. 1994'de *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* dergisinde, Jerusalem Hebrew Üniversitesinden Yehuda D. Nevo ölümünden sonra yayımlanan bir çalışmada Negev Çölü'nde VII. ve VIII. yüzyıllara ait taşlar üzerindeki dini kitabelerin "*müslümanların İslam tarihiyle ilgili geleneksel düşüncelerinde*

ciddi problemlerin olduğunu" gösterdiğini belirtmiştir. Aynı yıl, aynı dergide İlk Dönem İslam Tarihçisi, şimdilerde Princeton/New Jersey'deki Advanced Study Enstitüsünü'nden Patricia Crone, Kur'an metinlerindeki problemleri bölümlerin aydınlatılmasının "Kur'an'ın doğuşuyla ilgili geleneksel anlayışın terk edilmesiyle" mümkün olabileceğini belirttiği bir makale yayımladı. Michigan Üniversitesi'nden James Bellamy, American Oriental Society Dergisi'nde 1991'den beri "bir dizi Kur'an metni tashihi" ve geleneksel Müslüman anlayışından Copyediting God anlayışına götüren değişiklikler önermektedir.

Bu bilginlerin içinde en yıkıcı olanlarından bir de Crone'dur. 1970 ve 1980'li yıllarda o, bazıları ortak olan birkaç kitap yazmıştır. Ki bunların en önemlilerinden biri de Michael Cook'la birlikte yazdığı ve İslam'ın kökeni ve İslam tarihinin yazılışı konusunda radikal tartışmalar yaptığı *Hagarism: The Making the Islamic World* (1977) isimli kitabıdır. Hagarism'in tartışmalı iddiaları arasında Ku'ran ayetlerinin inanıldığından daha geç indirildiği (*Kur'an'ın VII. yüzyılın son on yılından önce mevcut olduğunu gösteren herhangi bir kanıt yoktur*), Mekke'nin İslam'ın ilk kutsal mekanı olmadığı (*kanıtlar ilk kutsal yerin kuzey-batı Arabistan'da olduğunu, Mekke'nin ise ikinci planda kaldığını göstermektedir*), Arap fetihlerinin İslam'ın kurumsallaşmasından önce olduğu (*Yahudi mesiyaniğe göre Kutsal Topraklar Arap istilasına uğrayacaktı*), Hicret görüşü veya Muhammed ve onun takipçilerinin 622 yılında Mekke'den Medine'ye göçünün Muhammed'in vefatından uzun bir süre sonra gerçekleşmiş olabileceği (*VII. yüzyıl kaynaklarının hiç biri Arap dönemini Hicret dönemi olarak tanımlamaz*) ve "Müslüman" teriminin İslam'ın ilk yıllarında pek kullanılmadığı (*Bu ilkel kimliğin sahiplerinin kendilerine müslüman dediklerini düşünmek için kuvvetli bir delil yoktur, fakat kaynaklar 642 yılına ait bir papirusta görüldüğü üzere bu toplumun isminin Yunanca'da Magaritari ve 640'larda Suriye'de bulunan bir papirusta 'Mahgre' veya 'Mahgraye' şeklinde olduğunu gösterir*) fikri vardır.

Hagarism saldırgan kaynaklara dayandığı için Müslüman olan ya da olmayan pek çok bilginin ciddi tepkisini çekti. Yazara göre "bu kitap, büyük oranda inançsız kaynakları delil olarak kullanması nedeniyle Müslümanlar tarafından haddi aşmış bir kitap" olarak görülmektedir. Crone ve Cook Peygamber Muhammed'in geleneksel Müslüman iddalarından iki yıl daha fazla yaşadığı ve Medine'ye olan hicretinin tarihinin sorgulanabileceği gibi bazı radikal fikirlerinden vazgeçtiler. Fakat Crone İslam Tarihi konusunda Müslüman ve Batı'daki geleneksel görüşlere meydan okumaya devam etmiştir. O, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (1987)'de Batılı ve bazı Müslüman bilginler arasında yaygın olan İslam'ın yükselmesinin Arap baharat ticaretine bir tepki olarak geliştiği düşüncesine karşı çıkmıştır.

154 / Kur'an Nedir?

Gerd-R. Puin'in Kur'an tarihi ile ilgili şu anki düşünceleri bu çağdaş revizyonizmi çağrıştırmaktadır: O, "Ben Kur'an'ın Hz. Muhammed döneminde bile tamamen anlaşılmayan bir tür metinler bileşimi olduğunu düşünüyorum" der. "O, metinlerin bir çoğu İslam'dan bir yüzyıl bile daha eski olabilir. İslami gelecekte dahi önemli Hristiyan izleri taşıyan büyük miktarda çelişik bilgiler bulunmaktadır ki bir kimse istediğinde bu bilgileri kullanarak karşıt bir İslam tarihi çıkarabilir." der.

Patricia Crone'a göre bu şekilde düşünmenin geçerli hedefleri vardır. "Kur'an tüm diğer kitaplar gibi tarihe sahip olan bir kitaptır. Ancak, biz bu tarihi bilmiyoruz ve üzerinde çalıştığımız zaman insanların büyük protestosuyla karşılaşyoruz. Bu feryat ve protestolar Batılılar'dan gelse hiç kimse umursamaz ama başkalarından geldiğinde Batılılar saygı duyarlar: "Siz kimsiniz ki onların mirasına karışıyorsunuz? Oysa biz İslam bilimciler kimsenin inancını yok etmeye çalışmıyoruz."

Özellikle Batıdaki Kur'an çalışmalarının, geleneksel olarak Hristiyanlık ve İslamiyet arasında açıkça ilan edilmiş bir düşmanlık bağlamında ele alınmasından dolayı herkes bu fikre katılmayacaktır. (Son iki asırda Batı'da Doğu'yu anlamak amacıyla ortaya çıkan ve genellikle oryantalizm olarak anılan bu geniş hareket, benzer dini ve kültürel önyargılar sergilemesi nedeniyle son yıllarda ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle Hristiyan ve Yahudi bilginler Kur'an'ın heretik (kabul gören inançların karşısında) olduğunu düşünmektedirler. Örneğin bir XIX. yüzyıl oryantalisti olan William Muir, Kur'an'ın "medeniyetin, özgürlüğün ve hakikatin önündeki dünyada şimdiye kadar görülmüş en inatçı düşman" olduğunu iddia etmiştir. İlk dönem Sovyetler bilim adamları da İslamiyet'in kökeni ile ilgili olarak ideolojik bir yaklaşım ve misyoner coşkusıyla çalışmışlardır: 1920 ve 1930'larda *Ateist* isimli bir Sovyet yayını İslamiyet'in yükselişini Marxist-Leninist bakış açısıyla izah eden bir dizi makale yayımlamıştır. *Islam and Russia (1956)*'da Ann K.S. Lambton bu çalışmaların çoğunu özetlemiş ve bazı Sovyet bilginlerinin "bu yeni doğan dini motive eden gücün Mekke ve Medine'nin tüccar burjuvazisi tarafından sağlandığını" düşündüklerini yazmıştır. S.P. Tolstov "İslamiyet'in feodal fakat Arap toplumuna has köle edinme temeline dayanan sosyal-dini bir hareket olduğunu" savunmaktadır. N.A. Morozov'a göre ise "Muhammed ve ilk halifeler efsanevi şahsiyetler olup, İslam Haçlı Seferleri döneminde bağımsız bir karakter kazanıncaya kadar Yahudilik'ten ayırt edilemez bir din olarak kalmıştır". Morozov abartılı bir teorisyen olarak gözükmektedir. Lambton, *Christ "İsa" (1930)* isimli eserinde Morozov'un "ortaçağda İslamiyet'in sadece, Mekke yakınlarındaki Kızıl Deniz bölgesinde meteorolojik olaylar neticesinde ortaya çıkan Arianizm'in (Ari kültürü) bir fraksiyonu olduğunu" iddia ettiğini yazar.

Kur'an hakkında gayri İslami eğilimle yapılan bir çok eleştirel çalışmaların Müslümanlar tarafından tamamıyla reddedilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Daha

nazik bir protesto 1987 yılında *Muslim World Book Review*'de yayınlanan *Method Against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies* adlı makalede müslüman bir eleştirmen olan S. Pervez Manzoor tarafından yapılmıştır. Manzoor, Batı'daki Kur'an araştırmacılığının kaynaklarını "*Ortaçağ Hristiyanlığının polemik bataklığına*" dayandırarak ve onun çağdaş konumunu "*kendi çıkmaz sokağını oluşturması*" (*cul-de-sac*) olarak tanımlayarak Batı'nın İslam'a yaklaşımı hakkında kompleks ve yaygın bir suçlama ortaya atmış ve makalesine öfke ile giriş yapmıştır:

Kur'an çalışmalarında oryantalist yaklaşım, her ne değer ve faydaya sahip olursa olsun, kinden doğmuş, başarısızlıkla büyümüş ve intikamla beslenmiş bir projedir: Bu, güçlünün güçsüze olan kini, akılcının batıl inançlıya karşı öfkesi ve kurallara uyan kimsenin kurallara uymayan kimseye karşı olan intikam duygusudur. Batılı, kendi dünyevi başarısının zirvesinde devlet, kilise ve üniversitenin gücünü koordine ederek Müslüman inancının kalesine en çetin saldırısını başlattı. Onun gururlu kişiliğinin bütün sapkın yönleri-pervasız akılcılığı, dünyaya hükmetme hayali ve mezhep fanatıklığı-, tarihi orjinalite ve manevi ulaşılmazlığın ta kendisi olan Müslüman kutsal kitabını sağlam köklü pozisyonundan saptırmak için şeytani komployla birleşti. Gözüpek bir şekilde çalışan Batılı'nın nihai amacı Müslüman aklının ta kendisidir. Batı ancak Müslümanlar Peygambere gelen ilahi mesajın kesinliği konusunda ümitsizliğe düştükleri takdirde bu (saldırıları)ndan vazgeçecektir. Ancak Kur'an vahiylerinin doktrinal özerkliği veya tarihsel orjinallliği hususunda kafası karışan bir Müslüman evrensel misyonundan vazgeçebilir ve böylelikle Batının global egemenliğine karşı koyamaz hale gelir. Açıkça söylenmese de Kur'an'a olan oryantalist saldırının mantığı en azından bu olarak gözükmektedir.

Bütün bu tepkilere rağmen, çeşitli akademik ve teolojik ilgileri olan Batılı Araştırmacılar Kur'an çalışmalarında modern metin (inceleme) tekniklerini ve tarihsel eleştiri metotlarını uygulamaya devam etmişlerdir. Hali hazırda var olan bu çalışmanın ana bünyesi bir Avrupa şirketi olan, *The Encyclopaedia of Islam* ve *The Dead Sea Scrolls Study Edition* gibi önemli çalışmalara sahip olan köklü Brill Yayınevi'nin yeni aldığı bir karara göre ilk kez Kur'an Ansiklopedisi (*Encyclopaedia of the Qur'an*) komisyonu kurularak gösterildi. Toronto Üniversitesinde İslam Araştırmaları profesörü ve Ansiklopedinin genel editörü olan Jane McAuliffe, onun Kitabı Mukaddes Ansiklopedisi'ne "*benzer bir fonksiyon*" göreceğini ve "*yeni binyıla girerken Kur'an araştırmaları için özet bir çalışma olacağını*" ummaktadır. Ansiklopedinin ilk bölümünü oluşturan makaleler incelenmekte ve bu yılın sonlarında basılmak için hazırlanmaktadır.

Kur'an'ın yeniden yorumlanması çalışmaları için henüz hazır olmayan İslam dünyasında pek çok kişiyi rahatsız etse de *Encyclopaedia of the Qur'an*, Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar tarafından hazırlanan gerçek anlamda

156 / Kur'an Nedir?

ortak bir çalışma olacak ve makaleler Kur'an yorumuna çeşitli yaklaşımları sunacaktır. Bu yaklaşımların bazıları da muhtemelen geleneksel İslam düşüncesine aykırı olacaktır. Ansiklopedinin istişare kurulu üyesi olan Mısırlı çok mütevazı bir Arapça profesörü olan Ebu Zeyd, geleneklerini yeniden yorumlama denemelerinde Müslüman bilginlerin karşı karşıya kaldığı zorlukları göstermek bakımından bir örnektir.

Korkunç Bir Senaryo

Ebu Zeyd, “edebî bir metin olan Kur'an'ı anlamının, açıklamanın ve tahlil etmenin ancak edebî bir yaklaşımla mümkün olabileceğini” söylemektedir. Ona göre “bu, teolojinin temel bir problemidir”. Bu yazıdakine benzer görüşler açıkladığı için-aslında, Kur'an'ın, Tanrı'nın kesin ve değişmez kelamı olarak literal bir şekilde okunması fikrine karşı geldiği için-Ebu Zeyd, 1995 yılında resmen mürted ilan edildi ve bu karar, Mısır Yüksek Mahkemesi tarafından 1996 yılında onaylandı. Mahkeme, mürtedin bir müslümanla evliliğini yasaklayan İslamî yasa gerekçe gösterilerek Ebu Zeyd'in, karısı İbtihal Yunis'ten-ki mutlu bir evliliğe sahipken başına gelenlerle sarsılan Yunis'in “bir tuğlayla kafaya vurulması gibi” tanımladığı bir kararla-boşanmasını sağlamak maksadıyla devam etti.

Ebu Zeyd, sürekli dindar bir müslüman olduğunu söylemesine karşın Kur'an'ın zahirî içeriğinin [örneğin, kadınlara nasıl davranılacağı ile ilgili İslam'ın da çirkin gördüğü eski kurallar] kompleks, düzenleyici ve ruhu besleyici batinî içeriğinden daha az önemli olduğu iddiasındadır. Ebu Zeyd, Kur'an'ın ilahi, sonsuz ve dinamik metnini, bir tılsım ve süsten daha canlı ve anlamlı olmayan sabit bir insan yorumuna düşürmesinden dolayı, geleneksel İslamî görüşün boğucu bir özelliğe sahip olduğu düşüncesindedir.

Ebu Zeyd, Mısır'da kaldığı süre boyunca irtidat suçlamalarını çürütmeye çalıştı. Fakat ölüm tehditleri ve amansız halk baskısı karşısında bütün olayları “korkunç bir senaryo” olarak tanımlayarak eşiyile birlikte Kahire'den Hollanda'ya kaçtı. Yaptığı konuşmalarıyla Ebu Zeyd karşıtlığını tahrik eden Şeyh Yusuf el-Bedri: “Bizler terörist değiliz, kurşun veya makineli tüfek de kullanmadık fakat dinimize dil uzatan bir İslam düşmanını durdurduk. Bir daha hiç kimse İslam'a zarar vermeyi düşünmeye cesaret edemez..

Ebu Zeyd, hayatından endişe etme ve kaçma hususunda haklı görünmektedir: 1992 yılında Mısırlı gazeteci Farag Foda, “Mısırlı Müslüman Kardeşler” hakkındaki eleştirel yazılarından dolayı “İslamcılar” tarafından suikasta uğradı ve 1994'te Nobel Ödülü kazanan romancı Necip Mahfuz yazısından ve diğer eserlerinden biri olan, Tanrı ve Peygamber Muhammed hakkında heretik düşünceler sunan, Kur'an gibi tasarlanmış alegorik bir roman olan “Sokağımızın Çocukları” (*Children of Gabalawi*, 1959)'ndan dolayı bıçaklı saldırıya uğradı.

Paris Üniversitesinde İslam Düşüncesi alanında kıdemli bir profesör olan Cezayirli Muhammed Arkoun, geleneksel Kur'an yorumundan sapmanın büyük problemlere yol açabilecek "çok hassas bir mesele" olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre "milyonlarca insan, hareketlerini açıklamak ve amaçlarını haklı çıkarmak için her zaman Kur'an'a başvurmakta ve bu referans, günümüzde her zaman olduğundan daha geniş bir ölçekte gerçekleşmektedir".

Muhammed-İlk Vahyi Aldığı-Mağarada

Mekke, şimdiki Suudi Arabistan'ın batısındaki iki sarp tepe dizisi arasındaki kırıç bir çukur alanda konuşlanmıştır. Hemen batısında, düz ve bunaltıcı Kızıl Deniz sahili; doğusunda, büyük Rub'al-Khali (Empty Quarter-yeryüzündeki en hacimli kumsal alana sahiptir-) uzanır. Şehrin kurulduğu yer ise cazip değildir: Çünkü zemin, kuru ve tozlu olup, sürekli güneşin altında için için yanmakta ve bütün bir bölge sıcak ve sert çöl rüzgarlarıyla süpürülmektedir. Bölgeye yıllarca yağmur yağmadığı görülmekle birlikte yağdığı zaman tepelerden hızla inen suyun sele dönüşerek şehrin bulunduğu havzayı basması gibi ciddi sorunlar da ortaya çıkabilmektedir. İlahi vahyin tekrar indiği yer olarak bu bölge, tıpkı Sina dağları ve Judea ıssızında olduğu gibi her yönüyle vahyin nüzülü için uygundu.

İslam öncesi Mekke ve Kur'an vahyinin durumları ile ilgili tek gerçek tarihi bilgi kaynağı dinin kuruluşu hakkında aşağıda bir özeti verilen geleneksel İslami hikayedir.

İslam'ın gelişine zemin hazırlayan yüzyıllarda, Mekke ilkçağın önemli yerel putperest tapınağı idi. Dinsel ayinler Kâbe-Müslümanların ilk olarak İbrahim (Hıristiyanlar ve Yahudilerce Abraham olarak bilinir) ve oğlu İsmail tarafından yapıldığına inandığı, günümüzde de İslam için merkezi bir yere sahip olan mabet-etrafında yapılırdı. Mekke'de M.S. VI. yüzyılda refah seviyesi artış gösterince çeşitli büyüklükteki ve şekildeki putların sayısı da arttı. Geleneksel hikayeye göre, VII. yüzyılın ilk yıllarında Kâbe'de (Hz. İsa'nın, Bakire Meryem'in resimleri de dahil) yaklaşık 360 tane heykel ve ikon bulunmaktaydı.

Bu arka plan çerçevesinde Kur'an'ın ilk bölümlerinin 610 yılında Muhammed bin Abdullah adlı varlıklı fakat samimi bir tüccara vahyedildiği söylenmektedir. Muhammed, Mekke'nin putperest iğrençliğinden yalnız başına derin düşünceye daldığı yakın bir dağdaki mağaraya belli aralıklarla gitmeyi alışkanlık haline getirdi. Bu gidişlerin birisi esnasında ona yaklaşık 600 yıl önce Hz. İsa'nın geleceğini Bakire Meryem'e Nazıra'da bildiren melek olan Cebrail geldi. Cebrail, ilk olarak "oku" emriyle Muhammed'e Tanrı'nın elçiliği vazifesini bildirdi. Daha sonra, ümmi kabul edilen Muhammed ölümüne dek Cebrail aracılığıyla, Kur'an olarak bilinen Arapça ilahi vahiyleri almaya devam etti. Kur'an,-

158 / Kur'an Nedir?

özellikle başlangıç kısımlarında şiirsel ve sanatsal bir tarzda olmak üzere-İslam veya (Tanrı'nın iradesine) "teslimiyet" olarak bilinen yeni ve orijinal monoteist din ilan etti. Muhammed, bu vahiyleri hem ezberleyen hem de yazan anlayışlı aile bireylerine ve arkadaşlarına aynen bildirdi.

Nüfuzlu Mekkeliler çok geçmeden Muhammed'e ve onun sadık yandaşlarından Mekke kültürünün ve ekonomisinin özü olan putperestliği reddeden küçük bir gruba zulmetmeye başladılar. Bunun sonucunda 622 yılında bu grup, yaklaşık 200 mil kuzeyde bulunan ve sonradan Medine (Medinat al-Nabi, Peygamber Şehri) olarak bilinen Yesrib şehrine göç etti (İslam'da hicret olarak bilinen bu göç, bağımsız İslam toplumunun doğuşunun bir işareti ve 622 yılı da İslam takviminin başlangıç yılı olarak kabul edilir). Muhammed, Medine'de pragmatik yönü ağırlık kazanan ve sadeliği gittikçe artan ilahi vahiyleri almaya devam etti. 630 yılına gelindiğinde ise O, Mekke'ye hücum etmek ve orayı fetretmek için Medine toplumunun yeterli desteğini sağlamıştı.

O, hayatının son iki yılını dine davet, siyasi gücünü sağlamlaştırmak ve vahiyleri alarak geçirdi.

İslami geleneğe göre Muhammed 632 yılında öldüğünde Kur'an ayetleri tek bir kitap haline getirilmemişti, fakat onlar "hurma yapraklarında, düz taşlarda ve insanların hafızalarında" kayıtlıydı (sözlü geleneğin güçlü ve sağlam bir yapıda olması ve başlangıçta olmadığı halde sonraları noktalama işaretleri eklenen Arap alfabesinin ezberleme kolaylığı sağlaması dolayısıyla bu durum şaşırtıcı değildir). Aynı şekilde, bu kadar büyük öneme sahip bir metnin bir araya getirilmesi de şaşırtıcı değildir. Zira, Peygamber Muhammed'in hayatından ve sözlerinden aldıkları ilhamla güçlü bir inanca sahip eski tüccarların, çöl bedevilerinin ve ziraatçıların umulmaz bir birliği olan Medineli Araplar o esnada İslam adına inanılmaz derecede başarılı bir fetihler dizisi gerçekleştiriyorlardı. Nihayetinde Araplar, 640'larda Suriye'nin çoğunu, Irak, İran ve Mısır'ı; otuz yıl sonra da işlek Avrupa'nın bir bölümünü, Kuzey Afrika ve Orta Asya'yı hakimiyetlerine altına aldılar.

Arap fetihlerinin ilk yıllarında Muhammed'in ashabından birçok kişi öldürüldü ve böylece onlarla birlikte Kur'an ayetlerinin değerli bilgileri de yok olmuş oldu. İmparatorluğun uç sınırındaki Müslümanlar, neyin Kur'an'dan olduğu neyin olmadığı hususunda tartışmaya başladılar. Azerbaycan'dan dönen bir ordu komutanı, Muhammed'den sonra gelen üçüncü halife olan Osman'a (644-656) mezhepsel tartışmalarla ilgili korkularını şöyle dile getirdi: "Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitapları hakkında ihtilafa düştükleri gibi bu insanlar da Kur'an hakkında ihtilafa düşmeden yetiş". Osman, Muhammed'in arkadaşları tarafından yazılan ve ezberlenen farklı Kur'an parçalarını özenle bir araya getiren bir tasnif komitesi oluşturdu. Sonuçta yazılı ve standart bir Kur'an mushafi ortaya çıktı. Osman, "eksik" ve kusurlu bütün Kur'an yazmalarının yok edilme-

sini ve bu yeni standart mushafın, hızla genişleyen imparatorluğun büyük merkezlerine çabucak dağıtılmasını emretti.

İslam, sonraki bir kaç asır boyunca dinî ve politik bir varlık olarak kökleşirken, Kur'an'ı ve İslam'ın yükselişini açıklamaya çalışan büyük bir tefsir ve tarih literatürü gelişti. Bu literatürün en önemli unsurları ise, Peygamber Muhammed'in söz ve fiillerinin biraraya gelmesiyle oluşan *hadis*; İslamî sosyal ve hukuksal geleneği ifade eden *sünnet*; peygamberin hayat hikayesi olan *siret*; Kur'an'ın yorum ve açıklaması olan *tefsir*'dir. Erken dönem İslam ve Kur'an vahyinin açıklanmasıyla ilgili tüm izahlar aslında büyük ölçüde sekizinci yüzyılın ortasından onuncu yüzyılın ortası içerisinde derlenmiş geleneksel yazılı kaynaklardan gelmektedir.

Anlayan İnsanlar İçin

Çok bariz bir şekilde uzunluk ve şekil bakımından ana hatlarıyla Yeni Ahit'e eşdeğer olan Kur'an, sure olarak isimlendirilen 114 bölüme ayrılmıştır. Kitab'ın tertip metodu ne kronolojik ne de tematiktir. Çoğu sure baştan sona nüzulundaki iniş sırasına göre dizilmiştir. Olağandışı yapısına rağmen genelde Kur'an'ı yeni tanımaya çalışanları şaşırtan şey, İncil'de geçen aynı inanç ve kıssaların Kur'an'da da ele alınmasıdır. Tanrı (Arapça'da Allah) son kararı verir: O, mutlak hakim, mutlak alim ve dünyayı ve orada yaşayanları yaratan olmakla mutlak merhamet sahibidir. O, insanlara yol göstermede yardımcı olmaları için mesajlarını ve kanunlarını peygamberler vasıtasıyla göndermiştir ve gelecekte sadece O'nun bildiği bir zamanda dünyanın sonunu getirecek ve Yargı Günü olacaktır. İlk insan Adem, yasak ağaçtan yediği için cennetten kovulur. Nuh, Tanrı'nın gazabının yol açtığı tufandan çok az sayıda seçkini kurtarmak için bir gemi inşa eder. İbrahim, Tanrı'nın emrine göre kendi oğlunu kurban etmek için hazırlar. Musa, İsraililer'e Mısır'dan çıkmalarında liderlik yapar ve Sina Dağı'nda bir vahy alır. Bakire Meryem'den doğan ve Mesih olarak anılan İsa, mucize gösterir, havarileri vardır ve cennete yükselir.

Kur'an bu monoteistik mirası vurgulamak için büyük titizlik gösterir. Ancak aynı derecede İslam'ı, Yahudilik ve Hristiyanlık'tan ayırmak için de çaba sarfeder. Mesela, Kur'an Hud, Salih, Şuayb, Lokman ve diğerleri gibi kökenleri sırf arap görünen peygamberleri anlatır ve okuyucularına kendisinin 'anlayan insanlar için/ Arapça bir Kur'an olduğunu hatırlatır. Karşıt iddiaları tekrarlarına rağmen genelde oldukça eğitilmiş arap okuyucular olsa bile çağdaş okuyucuların anlaması açısından Kur'an son derece zordur. Bazen şekilde, ifadede ve ayetten ayete durumlara bağlı hareketli (heyecanlı) değişiklikler yapar; dilde, kıssada ve en erken dönem müslüman egseterlerde (: önce sözlü gelenek olarak geliştirilen bir tür metin) dahi kaybedilmiş görünen olaylarla bir benzerlik kurar. Kur'an'ın görülebilir farklılıklarını bulmak kolaydır: Tanrı, aynı cümle içinde birinci ve

160 / Kur'an Nedir?

üçüncü şahısları kastedebilir; aynı kıssanın farklı versiyonları metin içindeki farklı yerlerde tekrar edilebilir; ilahi kurallar bazen diğer kurallarla ayrışır. Bu son durumda Kur'an, eleştirilerini önceden söyler ve hak iddia ederek kendi mesajını (: Tanrı açığı gizler/ ya da razı olduğu şeyi onaylar) yürürlükten kaldırmak için savunma yapar.

Bu konuda çeşitli kritikler yapılmıştır. Müslümanlar VIII. yüzyıl boyunca hristiyanlarla artan şekilde bir ilişkiye girerken insan merkezli oluşunun kanıtı olarak Kur'an'ın yazınsal ifadesini karıştırmak suretiyle hristiyanların ve diğerlerinin anladığı teolojik polemiklerce fetih savaşlarına eşlik edilmiştir. Müslüman bilim adamları Kur'an'ın yabancı kelime, atlanmış ya da unutulmuş gibi görünen metinler, gramatik uygunsuzluk, saptırılabilen okumalar gibi problematik görünümünü titizlikle ortaya koymuştur. Aslında asıl teolojik tartışma VIII. yüzyılın sonunda İslam'da ortaya çıkmıştır. Kur'an'a 'yaratılmamış' ve 'Tanrı'nın ebedi kelimesi' olarak inananlara karşılık bir zamanda onun yaratılmış olduğuna ve hiçbir şeyin Tanrı'nın kendisi olmadığına inananlar arasında tartışmalar olmuştur. Kısaca Halife el-Me'mun (813-833) zamanında bu sonraki görüş ortodoks doktrin olmuştur. Bunlar arasından Kur'an'ı tamamen literal anlamadan çok, kısmen bir metaforikal anlamaya dayanan kompleks bir teoloji geliştiren Mutezile olarak tanınan nüfuzlu düşünce ekolü diğer çoğu düşünce ekolünce desteklenmiştir.

X. yüzyılın sonlarından itibaren Mutezile ekolünün etkisi politik sebepler yüzünden gittikçe zayıfladı ve merkezi doktrin, Kur'an'ın icazı ya da eşsizliği oldu. (Sonuç olarak, Kur'an geleneksel bir şekilde müslümanlar tarafından arapça bilmeyen müslümanlar için tercüme edilmemiştir. Aksine çoğunluğu arapça konuşmayan müslümanların bakış açısıyla orijinallik içinde okunmuş ve anlatılmıştır. Var olan tercümeleme kutsal kitabın yardımcısı ve açıklayıcısı olmaktan fazla bir şey olmadığı kabul edilir). Eşsizlik doktrininin kabulü İslam tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır ve X. yüzyıldan bugüne temel müslüman anlayışı Kur'an'ın literal ve Tanrı'nın "yaratılmamış kelimesi" olarak değişmeye-yip aynı durumda kalmıştır.

Psikopatik Vandalizm

Gerd-R. Puin, Batılı bilim adamları ile ilgili olarak, bir kısım müslümanların Kur'an'ın basmakalıp anlaşılmasını kabul etmelerindeki geleneksel gönüllükleri hakkında küçümseyerek konuşur. O, "Kur'an'ın kendisinin 'mübin' ya da 'açık' olduğunu iddia ettiğini" söyler. "Fakat ona bakarsanız, her beşinci/ beşte bir ya da diğer cümlelerin tamamen anlamlı olmadığını fark edersiniz. Çoğu müslüman ve oryantalist size tabi ki bunun aksini söyleyecek ancak, gerçek olan Kur'an metninin beşte birinin tam anlaşılabilir olmasıdır. Bu, çeviriye bağlı olan geleneksel endişenin sebep olduğu şeydir. Kur'an anlaşılabilir olmasaydı (Arapça olarak dahi anlaşılabilir olsaydı-tercüme de edilemezdi. İnsanlar

bunu yapmaktan korktular. Kur'an tekrar tekrar 'açık' olduğunu iddia etse de) Arapça konuşanlar da size böyle söyleyecekti. Görülmektedir ki bu böyle değildir, bir farklılık vardır. Bu gibi başka şeyler devam ediyor olmalıdır.”

Başka şeyleri düşünmeye çalışmak aslında sadece bu yüzyılda başladı. Son zamanlara kadar, erken dönem İslam tarihçisi Patricia Crone şöyle söylüyor: 'Herkes, Kur'an'ın kaynak ve anlamının doğru olduğunu hatırlatmak için müslümanların iddia ettikleri her şeyin kabul edildiğini zannetmektedir. Bu zanna kapılırsanız, yeniden başlamak zorundasınız. Bu elbette başarı anlamına gelmemektedir. Kur'an tamamen eleştiri ve analiz yapmaya karşı direnen tarihi bir gelenek içinde sıkıca çerçevelenmiş bir şekilde bize intikal etmiştir'. Crone'un onu işlediği gibi, Kutsal Kitap'ın metnini değiştirenler bizlere kristalizasyonun farklı aşamalarında İsraili geleneğin bölümlerini sunmaktadır. Binaenaleyh kanıtları birbirine zıt olarak kazançlı bir şekilde karşılaştırılabilmekte ve araştırılabilmektedir. Fakat müslüman geleneği yavaş bir kristalizasyon patlaması şeklinde bir sonuçtu. İlk derleme yapanlar metni değiştirenler değil, çalışmaların dikkat çekecek bir şekilde kapsayıcı kesişen noktalardan uzak olan enkaz koleksiyoncularıydı ve dikkatsiz aydınlatmalar onların karşılaştırmalarıyla birbirini takip etmektedir.

Şaşırtıcı değildir ki, erken dönemde İslam'ın hızlı bir şekilde yayılma kaydetmesi ve din'in doğuşu ile din'in tarihinin ilk olarak sistematik dökümanlaştırılması arasındaki zaman dilimi, Muhammed'in dünyası ve sonradan onun hakkında yazan tarihçilerin dünyası çarpıcı şekilde farklılık göstermektedir. Sadece İslam'ın ilk yüz yıl boyunca çöl kabilelerine mensup putperest bir grup, benzeri görülmemiş yazınsal ve bilimsel aktivitenin bol olduğu geleneksel monoteizmin geniş bir uluslararası sömürgeciliğin vasileri olmuşlardır. Çoğu çağdaş tarihçi her hangi birinin kendi kaynakları hakkında bu devasa sosyal transformasyonu bozulmadan uzun süre kalması için İslam'ın hikayelerini –özellikle ilk yüz yıllarda şifahi gelenek olarak bulunan-tahmin edemeyeceğini müzakere etmişlerdir. Hiç kimse, sosyal ve entelektüel alt yapısını (ve teleolojik kanıtlarını) atmak amacıyla anlaşılabilir biçimde yabancı VII. yüzyıl Arap çevresini ve şartlarını doğru olarak tanımlamak için IX. ya da X. yüzyıl Irak'ını yazan müslüman bir tarihçiyi tahmin edemez. İslam tarihi konusunda yazan R. Stephen Humphreys, (A Framework for Inquiry, (1988) – Sorgulama İçin Bir Çatı) erken dönem İslam araştırmalarında karşılaştırma yapan tarihçilerin ortaya koydukları konuları az ve öz bir şekilde özetlemiştir.

Şayet amacımız II/VIII. ve III/IX. yüzyılların (İslami takvim/hristiyan takvimi) sonlarında müslümanların, toplumların kaynaklarını anladıkları metodu anlamaksa, biz gerçekten müsterihiz. Fakat amacımız, İslami toplumun en erken 10'lu yılları hakkında modern sorulara verilen güvenilir belgelerle ispat edilmiş cevaplar sürecinde 'gerçekten olan şeyler'i anlamaksa sıkıntıdayız demektir.

162 / Kur'an Nedir?

Son birkaç on yılda Kur'an'ı araştırmaları her hangi birisinden daha fazla derin araştıran kişi, Londra Üniversitesi Ortadoğu ve Afrika araştırmaları Okulu'nun da ilklerinde olan John Wansbrough'tur. Puin, Yemen'e ait kısımları analiz etmek için hazırlıklar yaparken 'şimdi onu yeniden okuyan' kişidir. Patricia Crone, kendisinin ve Michael Cook'un 'Wansbrough'un değinmediği Hagarizme göre Kur'an hakkında çok şey anlatmadığını' söylemektedir. Diğer bilim adamları Wansbrough'un çalışmalarına, 'sert bir şekilde inatçı', 'vahşice donuk' ve 'büyük bir aldanma' şeklinde yapılan isnatlardan çok hoşlanmamışlardır. Fakat ne öyle ne de böyle, hiç kimse bugün Kur'an'ın meşgul olunan eleştirel araştırmalarında Wansbrough'un iki ana çalışmasıyla ilgilenmelidir: Kur'an'ı Araştırmalar: Kutsal Kitaba Göre Yorumlamanın Kaynakları ve Metotları (1977) ve Mezhepsel Çevre: İslam Kurtuluş Tarihinin Muhtevası ve Oluşumu (1978).

Wansbrough, Kutsal Kitaba ait değerlendirmeleri (şekilsel değerlendirme, kaynak değerlendirmesi, düzenleme değerlendirmesi vs) "araçlar ve teknikler" şeklinde isimlendirdiği tam bir birikim deposu şeklinde Kur'an metnine uygulamıştır. Kur'an'ın ancak Yahudi ve Hıristiyan mezhepleri Mekke ve Medine'de bir kısmı da şu an Suriye, Ürdün, İsrail ve Irak'ta bulunan diğer fırkalarla etkili sözlerle tartışmalar yaparken bu şifahi intikal dönemi boyunca VII. ve VIII. yüzyıllarda tedricen değişikliğe uğradığı sonucuna varmıştır. Wansbrough İslam'ın var olduğu ilk ya da daha sonraki yüzyıllardan beri süre gelen İslami olmayan kaynak materyali sebebinin hiç varolmadığı sonucuna varmıştır.

Wansbrough'a göre, İslami gelenek İncil alimlerinde "kurtuluş tarihi" olarak bilinen şeyin bir örneğidir (:kurtuluş tarihi). Günümüzde geç ortaya çıkarılan kaynaklarının, zaman içinde geçmişe ışık tutan teolojik ve muhafazakar bir şekilde harekete geçirilen bir dinin hikayesi. Başka bir deyişle, Wansbrough bu konuyu Kur'an Araştırmalarında ortaya koyarken, Kur'an'ın kutsallaştırılması ve Kur'an'ı açıklamak için ortaya çıkarılan İslami gelenek-çok farklı isnatları (kısmen bir araya getirerek) ve logia (açık olarak Musa'ya ait isnatları delil gösterme/göstererek) birikimlerini Kutsal Kitab'ın (İncilin) bir peygamberinin imajını (Muhammedi muhafazakarlığın materyallerince Tanrı'nın bir Arap insana dönüştürülen) kurtuluşun geleneksel bir mesajı ile (Rabbilik Yahudiliğin etkisiyle Tanrı'nın vasıtasız ve son olarak değişmez kelimesine dönüştürülen) içine almıştır.

Wansbrough'un gizli teorileri belirli ilmi sahalarda yayılmaktadır. Fakat bir çok müslüman anlaşılabilir ölçüde bu teorileri tamamen saldırgan bulmaktadır. Mesela S. Parvez Manzoor, Wansbrough ve diğerlerinin Kur'an araştırmaları "gücün sihahsız konuşması" ve "psikopatik vandalizmin patlak vermesi" olarak nitelendirilmektedir. Manzoor, sadece Kur'an araştırmalarının eleştirel girişimlerinden kaçmayı tartışmamış ayrıca müslümanların "epistemolojik savaş meydanında" batılı revizyonistleri yenmek için "er ya da geç (biz müslümanlar)

geleneğimizin hasrettiği şeylerle birlikte tamamen bambaşka olan metodolojik tahminlerden ve parametrelerden başlayacağız.”

İslam Dünyası İçinde Revizyonizm

Doğrusu, bir yüzyıldan fazla bir süredir İslam dünyasında Kur'an ve İslam tarihinin revizyonist çalışmalarını yapmaya kalkışan halk izlenimleri vardır (bu konuda sürgüne gönderilen Mısırlı Profesör Nasr Abu Zaid tek değildir). Belki de Abu Zaid'in en ünlü selefi meşhur Mısırlı devlet başkanı, üniversite profesörü ve yazar Taha Hüseyin'di. Azimkar bir modernist olan Hüseyin, 1920'lerin erken dönemlerinde kendini İslam öncesi Arap şiiri çalışmalarına adanmış ve İslam'ın kurumlaşmasından sonra Kur'anî mitolojiyi dışarıda (İslam dünyası dışında) desteklemek amacıyla iyi bir şekilde ortaya konan asıl çalışmaların çoğunun sonuçlandırılma işlemini tamamlamıştır. Oldukça yeni örneklerden birisi de İranlı gazeteci ve diplomat Ali Dashti'dir. 23 yaşında yaptığı 'Muhammed'in Peygamberlik Kanunu Üzerine Bir Çalışma (1985)'sında, çoğu "mit yaratıcısı ve mucize tüccarı" olarak söylenen Muhammed'in hayatının geleneksel rivayetlerini sorgulamayan müslümanlara tekrar tekrar kızmıştır.

Abu Zaid ayrıca bir müjdecî şeklinde aşırı derecede etkili olan Muhammed Abduh'tan aktarmalarda bulunmuştur. Mısır modernizminin XIX. yüzyıldaki babası olan Abduh, IX. yüzyıl Mutezilesinin teorilerinde yeni bir İslam teolojisinin canlılığını görmüştür. Mutezilenin fikirleri bu yüzyılın erken dönemlerinde bazı müslüman sahalarda popülerite kazanmıştır (Önemli Mısırlı yazar ve entelektüel Ahmad Amir 1936 yılında bu akıma yakın olan şu açıklamayla öncülük yapmıştır: Mutezilenin ortadan kalkması müslümanları üzen en büyük talihsizliktir ve onlar onun ortadan kalkmasından dolayı kendilerini suçlu ilan etmişlerdir). Son Pakistanlı Alim Fazlur Rahman Mutezile meşaleyi iyi bir şekilde günümüz alanına taşımıştır. 1960'lardan 1988'de ölümüne kadar hayatının son yıllarında Mutezile geleneği içinde müslüman ve müslüman olmayan öğrenciler yetiştirdiği Birleşmiş Devletler'de yaşamış ve eğitimcilik yapmıştır.

Bu gibi çalışmalar maliyetsiz olmamıştır. Nasr Abu Zaid gibi Taha Hüseyin Mısır'da din değiştirdiğini ilan etmiş; Ali Dashti, 1979 İran Devrimi'nin hemen ardından sırlarla dolu bir şekilde ölmüş ve Fazlur Rahman 1960'larda Pakistan'dan ayrılması için zora koşulmuştur. Ortodoks doktrinin meydan okumasıyla ilgilenen müslümanlar dikkatli adımlar atmalıdırlar. Abu Zaid Modern çağa göre Kur'an'ı yeniden yorumlamaya karşı İslam düşmanlığının yaygın olduğu sıralarda, "Kur'an'ı bu hapisaneden çıkarmak istiyorum. Bu yüzden herşeyden önce, toplumunda boğulan kültür ve sanatımızın varlığı için Kur'an yaratıcı olmalıdır." demişti. Mısır'daki çoğu düşmanına karşın Abu Zaid, amacına doğru iyi bir ilerleme sağlayabilir: çalışmalarında-yavaş da olsa-Arap dünyasının ilgiyle okuduğu oldukça geniş bir anlatımı vardır. Mesela Abu Zaid The Concept

164 / Kur'an Nedir?

of the Text (1990) (Metin'in Anlamı) isimli kitabının Kahire ve Beyrut'ta en az sekiz gizli baskısının olduğunu söylemiştir. Bu kitap onun Mısır'dan sürgün edilmesinde büyük oranda sorumludur.

Kur'an'ın yeniden okunmasında atfedilen ve geniş bir okuyucu kitlesine sahip bir diğer alim, Paris Üniversitesi'nde Cezayirli profesör Muhammed Arkoun'dur. Arkoun, Kur'an Konferansları'nda (1982) “ (İslam için) bütün büyük kültürel gelenekleri, bilimsel bilginin modern risklerini üzerine alma zamanını” tartışmış ve “Kur'an'ın ilahi güvenilirlik probleminin İslam düşüncesini yeniden aktif hale getirebileceğini ve bunun çağımızın en büyük tartışmaları arasında yer aldığını” öne sürmüştür. Arkoun, çoğu müslümanın kendi tarihi gelenekleri içinde var olan Kur'an'ın farklı bir mefhumundan habersiz olduğu gerçeğinden dolayı müteessir olmuştur. Müslümanlara, Arkoun'a ve diğerlerine tartışma sunan İslam tarihinin yeniden yorumlanması, kendi içinde daha çok “saldırgan” dış kaynaklara güvenen müslüman ortodoksluğuna meydan okumak için bir fırsattır. Arkoun, Abu Zaid ve diğerleri bu meydan okumanın belki eninde sonunda bir İslami rönesanstan daha az olmayan bir şeye yol açabileceğini ümit etmişlerdir.

Elbette, hem akademik teoriler, hem de İslam dünyasının her yerindeki günlük pratikler arasındaki uçurum oldukça büyüktür. Bugün müslümanların büyük bir kısmı tahmin edilemeyecek surette Kur'an'ın ortodoks anlaşılmasını ve İslam tarihini sorgulamalıdır. İşte İslam, sosyal değişim ve yeni fikirlere açık olması nedeniyle kısmen dünyanın büyük dinlerinden biri olmuştur. (Yüzyıllar önce, Avrupa Orta Çağ feodalitesinin batağına saplandığında, gelişmekte olan İslam medeniyetinin filozofları büyük bir bilimsel ve felsefi keşif sahası açmışlardır. Eski Grek ve Roma'nın fikirleri onları yeniden keşfeden ve yeniden canlandıran İslamcı tarihçiler ve felsefecilere göre olmayan Avrupa için hiçbir şey ortaya koymamıştır) İslam'ın kendi tarihi, Kur'an'ın yaygın mefhumunun sadece varolmak zorunda olan şey olmadığını, ayrıca İncil ilminin, son tarihi kutsal bir yazının eleştirel ve tarihsel araştırmalarının tamamının düşmanca olmadığını göstermektedir. Karışık olarak ruhsal ve kültürel yeniden oluşum amacı, onlar tarafından başarılabilir. Muhammed Arkoun'un ortaya koyduğu gibi metin “onun daha geniş sezgileriyle uyumlu” şekilde yeniden iddia edilirken onlar bunu anlayabilirler.

Giderek artan bir şekilde Kur'an ve İslam tarihi hakkında farklı yorumların yapılması kaçınılmaz surette gelecek on yıllarda teklif edilebilecektir. Şu yorumlamalar gibi: Doğu, Batı, Kuzey ve Güney arasındaki geleneksel kültürel farklarını çözmeye; müslüman dünyanın popülasyonunu geliştirmeye; erken dönem tarihi araştırmaları derinlemesine incelemeye ve Kur'an'la tanışan feminizmi incelemeye devam etmek gibi. Yorumların farklılığıyla elbette aksilikler gittikçe artacak, belki de İncil çalışmaları bu yüzyılda yapılmakta iken, İslam'ın

şu an var olduğu, önümüzdeki yıllarda en azından ihtilaflı, çekici ve önemli olmayı vaat eden çok farklı sosyal ve entelektüel çevrede-Bosna, İran, Malezya, Nijerya, Suudi Arabistan, Güney Afrika, Birleşik Devletler, gibi. Her şeyden önce global etkileri anlamak isteyen her hangi bir kişi bütün değişiklikleriyle İslam medeniyetini anlamaya gerek duyacaktır. Elbette buna başlamanın en iyi yöntemi Kur'an'la birlikte çalışmaktır-etkisini artıracaktır.

BOŞANMADAN SONRA ÇOCUĞUN VELAYETİ

Arş. Gör. Sultan AKSAKAL*

ÖZET

Bütün milletlerin oluşumunda en temel sosyal yapıyı aile oluşturmaktadır. aileyi, sevginin ürünü olan çocuklar geliştirmekte ve bu çocuklar yen, hak ve hukuk arayışlarının nedeni olmaktadır. Çocuğun aile içinde korunması yanında muhtemel olan evlilik birliğinin sona ermesinde de çocuğun korunması temel gayedir. Bu amaçla tarih içerisinde velayet kurumu meydana getirilmiş ve bu alan çocuğun korunabileceği yönler açısından üçe ayrılmıştır: çocuğun şahsı, malı ve terbiyesi üzerindeki velayet. Bu üç ayrı sahadan çocuğun güvenliğinin sağlanması elbette devletin kurduğu mekanizmalar tarafından yerine getirilmelidir. Çünkü bütün bireylerin en güçlü koruyucusu devlettir.

Anahtar kelimeler: çocuk, aile, koruma, boşanma, sorumluluk, hukuk, kanun, velayet, kurumlar, devlet.

ABSTRACT

Family forms the most fundamental social structure in structuring of all nations. Children, who are the most products of love, develop the family and they become the reason of inquiring the new right and justice. Guarding of the child is the fundamental aim in family and in the possibility of marriage unity end. For this reason, the institution of the guardianship has been established in history and this field has been divided into three parts to guard the rights of the child. The guardianship on teh personality, property and training of the child. In these different three fields guarding the child must be certainly undertaken by the mechanism were established by the state. Because, state is the strongest defender of all individuals.

Key Words: child, family, guarding, divorce, responsibility, justice, law, guardianship, mechanisms, state.

GİRİŞ

İlk çağ toplumlarında olduğu gibi günümüz modern toplumunda da sosyal hayatın çekirdeği olarak 'aile kurumu' kutsallığını ve önemini korumaktadır. Ömür boyu birlikte-lik, huzur ve mutluluk amacıyla kurulan aileler, çocuklar ile birlikte büyüyerek yeni görev ve sorumlulukların doğmasına neden olmaktadır. Tarihi seyrini de dikkate alarak baktığımızda aile kurumu içerisinde evliliğin gidişatında çocuğun önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Özellikle pek çok evliliklerde 'çocuk merkezli' bir yön belirlenmektedir.

Bu açıdan İslam hukukçuları küçükler için üç ayrı velayet sahasının varlığını kabul etmektedirler. Bunlar; çocuğun şahsı, malı ve terbiye edilmesi üzerindeki velayetler-

*KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim dalı, aksakalsultan@hotmail.com

168 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

dir.¹ Çocuğun şahsı ve malı bakımından temsili, velayet ve vesayet bahislerinin konusudur. Fıkıh kitaplarının '*hidane*' başlığı altında işlediği konu ise çocuğun fiilen bakımı ve terbiyesini içine almaktadır.² Hidane devresindeki çocuğun bakım ve yetiştirilmesi, başlı başına bir dikkat ve özeni gerektirdiğinden, İslam Hukuku bu işte ücret ödeme esasını kabul etmiştir.³ Bu durum nafaka yükümlülüğünü gerektirdiğinden çocuğun bu tür mali sorumluluklarını velisi yerine getirecektir. Dolayısıyla, mal temsili olan velayet ile çocuğun bakımı olan hidanenin bu noktada birbirinden bağımsız olarak düşünülmesi eksik bir yaklaşım olacaktır. Nitekim çocuğun menfaatinin ön planda olduğu⁴ boşanma durumlarında da bu iki kavramın fonksiyonlarının uygulama alanında paralellik arz ettiği görülmektedir.

1. VELAYETİN (HİDANENİN) TANIMI

El-hıdn kökünden türeyip göğüs, sine, bağır, kucak, terbiye edip korumak, bir şeyi yanına almak⁵ gibi sözlük anlamları bulunan hidanenin terim (ıstılah) anlamı; küçüğün ve bu hükümde olan kimselerin gerektiği şekilde büyütülüp yetiştirilmesi, korunup gözetilmesi ve eğitilmesi amacıyla hukuk düzeninin belli şahıslara tanıdığı hak, yetki ve sorumluluğu ifade eder.⁶ Bu hak ve sorumluluk kapsamına çocuğa uygun yetiştirme ortamı hazırlamak yanında onu, zarar verecek her türlü unsurdan (maddi-manevi) korumak da girer.⁷

1.1. Velayet ve Hak-Görev İlişkisi

Velayetin kime ait bir hak olduğu veya çocuğu gözetip yetiştirecek kimse için bir hak mı yoksa sorumluluk mu teşkil ettiği öteden beri fakihler arasında tartışılmıştır. Hidanenin hak ve görev olarak nitelendirilmesi, konuya hangi taraf açısından bakıldığıyla doğrudan ilgili bir husustur. Nitekim meseleye daha çok çocuğun yetiştirilmesi ve hukukunun korunması yönünden bakanlar velayetin haktan ziyade çok yönlü bir görev ve sorumluluk olduğunu vurgularlar.⁸

Şu durumda görev ve sorumluluğun ön plana çıkarılması daha önce de ifade ettiğimiz gibi velayet ile hidaneyi bu noktada birleştirmektedir. Nitekim İslam Hukukunun klasik

¹ Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I-III, İstanbul, 1986, I, 340

² Karaman, Hayrettin, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, I-III, İstanbul, 1990, II, 140

³ Erbay, Celal, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, Bakü, 1995, s. 18

⁴ Tekinay, Selahattin Sulhi, *Türk Aile Hukuku*, İstanbul, 1982, s. 282

⁵ İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Beyrut, 1994, XIII, 122; Bardakoğlu, Ali, "*Hidane*", **TDVİA.**, İstanbul, 1998, XVII, 467.

⁶ Bardakoğlu, XVII, 467.

⁷ San'ani, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selam*, I-IV, Lübnan, 1986, III, 429; Bilmen, Ömer N., *Hukuk-u İslamiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul, 1985, II, 425.

⁸ Bardakoğlu, XVII, 467.

eserlerinde hidane hakkının kadın olma özelliğinden dolayı kazanılması hakkın kapsamını daraltmış, hidaneyi kadın için sadece bakım yükümlülüğü, erkek için ise bu yükümlülükte nafakanın temini ve sonuçta velayet sorumluluğunu gündeme getirmiştir. Velayet ise erkek için sorumluluktan önce bir görevdir.

2. VELAYET HAKKI TANINAN KİŞİLER

Evlilik birliğinin sona ermesi durumunda çocuğun anne, baba ya da üçüncü şahıslara verilmesi konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Hakimin karar yetkisinden ve velayete etkisinden bahsedilmiştir. Klasik kaynaklarda yapılan sıralamalar ve Medeni Hukukta karara bağlanan hükümler doğrultusunda konuyu aşağıda maddeli olarak incelediğimiz noktalarda ele alıp sonuca bağlamaya çalışacağız.

2. 1. Anne

Kocanın vefatı veya boşanma gibi bir yolla evlilik birliğinin bozulması halinde hidane (terbiye) hakkının öncelikle anneye ait olduğu hususunda İslam hukukçuları arasında ittifak vardır.⁹ Hidane konusunda anneye öncelik tanınmasının temelinde, onun çocuğa olan şefkatinin başkalarıyla kıyaslanamayacak bir nitelik taşıması ve fitraten çocuğun bakım ve terbiyesine ehliyetli olması yatar.¹⁰ Ana şefkatine daha fazla muhtaç yaştaki küçük çocukları ondan ayırmamak, onun velayetinde bırakmak¹¹ toplumsal açıdan da önemlidir.

Ailede baba otoritesi anlayışına ve asabe geleneğine sıkı sıkıya bağlı olan fıkıh mezhepleri de hidanenin anneye ait bir hak olduğunu kabul ederler. Bu konuda Hz. Peygamber'in şu hadisini delil gösterirler:

Abdullah b. Amr'dan rivayetle bir kadın Rasul-ü Ekrem'e gelip "Ey Allah'ın Elçisi, şu oğluma karnım yuva, göğsüm pınar, kucağım kundak olmuştur. Şimdi ise babası beni boşamıştır ve çocuğu benden çekip almak istemektedir." Diyerek müracaatta bulununca Rasullullah (SAV) ona: "Sen evlenmedikçe daha çok hak sahibisin" cevabını vermiştir.¹²

San'ani, bu hadisin hidanede annenin öncelik hakkına sahip olmasına delil olduğunu savunmakla birlikte, Peygamberin kadın lehine karar vermesinin bir nedeninin de kadının, çocuk üzerindeki haklarını anlatması olduğunu ifade etmektedir.¹³

⁹ Karaman, *Mukayeseli*, I, 341

¹⁰eş-Şirbini, Muhammed Hatip, *Muğni'l-Muhtac ila Marifeti Meani'l-Elfazı'l-Minhac*, I-IV, İstanbul, 1986, III, 452; Bardakoğlu, XVII, 468

¹¹ Tekinay, s. 283

¹² Ebu Davud, *Sünen*, Talak, 35; San'ani, III, 429

¹³ San'ani, III, 430

170 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

Buna benzer bir olay da Hz. Ebu Bekir'in devlet başkanlığı sırasında meydana gelmiştir. Hz. Ömer ile boşadığı karısı Ümmü Asım arasında çocukları Asım'ın kimde kalacağı hususunda anlaşmazlık çıkmış nihayet halife Ebu Bekir, Hz. Peygamber'in uygulaması istikametinde çocuğun annesiyle birlikte kalmasına karar vermiştir. Hatta bu vesileyle halifenin Hz. Ömer'e; "*Annenin kokusu, okşaması ve şefkati çocuk için büyüyüp kendi tercihini kullanıncaya kadar senin yanındaki petekli baldan daha hayırlıdır.*" dediği rivayet edilir.¹⁴

Dikkat edilirse yine klasik kaynaklı yorumlarda velayet ve hidane ayrılmış, terbiye anlamındaki hidanede anneye öncelik tanınmıştır. Tasarruf hakkı ise babaya verilmiştir. Bu da aynı evlilik çatısı altında, kendi iradeleriyle ortak hayat kuran insanların çocukları üzerindeki hakların paylaşımına ters düşmektedir. Çünkü sadece nafaka, ücret, mesken gibi mali konularda bütün külfeti babaya yıkmak velayet hakkı verilen kişiyi zarara uğratmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca annenin zenginliği söz konusu olunca annenin bazı yerlerde harcamaya ortak olması velayet hakkının sadece babaya ait olduğu konusıyla da bir ikilem doğurmaktadır.

2.2. Baba

Çocuğa şefkat bağlamında ele alınan hidane meselesinde anne hep ön planda olmuş, baba ise anneden sonra dikkate alınmıştır. Babanın anneden sonraya bırakılmış olması sadece fizyolojik olarak kadınların çocukların bakımına daha yatkın olmalarından kaynaklanır. Bunun dışında başka her hangi bir hukuki gerekçe yoktur.

Annenin olmadığı veya hidane hakkına sahip bulunmadığı durumlarda Vehbe ez-Zuhaylî'ye göre, hidane annenin kadın yakınlarının sonra mahrem mirasçılarının asabelerinin sıralanışına uygun olarak erkeklere intikal eder. Asabâtta ilk sıra babanıdır.¹⁵ Türk Medeni Hukukunda ise bu manadaki velayette anneden sonra her hangi bir kadın aranmadan babanın velayetinden bahsedilir.¹⁶ Velayet sadece anne ve baba arasında değerlendirilir.

Bizce de doğru olan velayetin anne ve baba arasında değerlendirilmesidir. Çocuğa bakmada kadınlık özelliği aransa da her kadının kadın olması hasebiyle hak sıralamasına dahil olması tutarlı bir davranış değildir. Baba dururken annenin her hangi bir yakınının çocuk üzerindeki sevgi ve şefkati de ayrıca tartışma götürülen bir konudur.

¹⁴ ez-Zeylai, Cemalüddin Ebî Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Raye li Ehâdîsi'l-Hidaye*, I-IV, Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadisiyye, tsz., III, 266

¹⁵ ez-Zuhayli, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev.: Kurul), I-X, İstanbul, 1990, X, 50-51

¹⁶ Tekinay, s. 281

2.3. Üçüncü Şahıslar

Aslında üçüncü şahıslar konusu İslam Hukuku kaynaklarımızda ayrı başlık altında incelenmemiştir. Şahısların anne ve anne yakınları, baba ve baba yakınları şeklinde incelenmesi ve bu şahısların sıralamasındaki ihtilaf velayet konusunda hak ve sorumluluk sahibi kişiler hakkında farklı düşüncelere yol açmıştır. Örneğin babanın sıralamalarda çok sonra ele alınması bizde, anneden sonraki insanın babadan daha önemli ve yetkili başka birisinin olduğu düşüncesini de uyandırmıştır. Konuyu belirginleştirmek için kaynaklardaki sıralamanın bilinmesinin faydalı olacağı açıktır. Bu bağlamda çocuğun bakımı anlamındaki velayet hakkı sıralaması şöyle olmaktadır:

Anneden sonra gelenler: Fakihlerin ve fıkıh mezheplerinin büyük çoğunluğu hidane hakkının anneden sonra, hayatta ve sağlıklı olması şartıyla, anneanneye ait olduğu görüşündedir.

Hanefi ve Şafii fakihleri anneanneden sonra babaanneye, Hanefilerden Züfer ve bir rivayette Ahmet b. Hanbel kız kardeşe veya teyzeye, eski görüşünde İmam Şafii kız kardeşe, Malikiler, İbaziler ve bir başka rivayette Ahmet b. Hanbel teyzeye, Hanbeliler Zahiriler ve Zeydiler ise babaya öncelik verirler.

Küçüğün yakınlarının hidanede öncelik sıralaması bundan sonra daha da ihtilaflıdır. Mesela Hanefiler ve Şafiiler babaanneden sonra kız kardeşe, Malikiler teyzeden sonra annenin teyzesine ve halasına daha sonra da babaanneye, babaya, kız kardeşe ve halaya, Hanbeliler babadan sonra babaanne, kız kardeş, teyze ve halaya yer verirler. Hanefi, Hanbeli ve Zahiriye mezheplerinde zevi-l erham grubunda yer alan yakınlarla da hidane hakkı tanırırlar.¹⁷

Bu ihtilafın tek ittifak noktası ise karabete (akrabalık bağına) dikkat edilmesidir.¹⁸ Konuyla bağlantısına inandığımız Bera b. Azib'den gelen "*Teyze, anne yerindedir.*" hadisini¹⁹ şöyle değerlendirmek istiyoruz: Hadis lafız olarak incelendiğinde teyze gerçekten de babadan önce gelmelidir. Nitekim San'ani'nin bu hadis hakkındaki yorumu da teyzenin, baba ve babaanneden önce gelmesi gerektiği yönündedir.²⁰ Şu durumda fakihlerin anneden sonra anneanneyi sıralamaya almaları hadislerle çelişki oluşturacaktır. Halbuki bu hadis diğer kaynaklardaki varyantlarıyla²¹ bütün olarak değerlendirildiğinde söz konusu olan Hz. Hamza'nın kızı hakkında anne-baba ve bunlara en yakın kabul edilecek teyzeden

¹⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. kaynakçadaki eserler.

¹⁸ es-Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitabu'l-Mesut*, I-XXX, Beyrut, 1989, V, 210; el-Kasani, Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ud, *Bedaiu's-Sanai fi Tertibi's-Şerâi*, I-VII, Lübnan, 1986, IV, 41

¹⁹ San'ani, III, 433

²⁰ San'ani, III, 433

²¹ Ebu Davud, Talak, 35

172 / Boşanmadan Sonra Cocuğun Velayeti

başka kimse bulunduğu yolunda bir ifade bulunmamaktadır. Dikkat çekmek istediğimiz nokta erkek yakınlarından Hz. Ali ve Hz. Cafer'in kızın amca oğulları olmasına karşın Peygamberimizin çocuğu, anne ve teyze arasında bir benzetme yaparak teyzeye vermiş olmasıdır. Ancak bu benzetmenin hukukî boyutları yansıttığını düşünmek yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber ve sahabe velayet uygulamalarında durumlara göre karar vermişlerdir. Bu da bizi ister istemez anne-baba dışındaki insanların anne yakını ya da baba yakını gibi sıralamalarla ele alınmasının isabetli olmayacağı düşüncesine götürmüştür.

Babadan sonra gelenler: Kadınlardan hidane sahibesi bulunmadığı takdirde hidane hakkı, miras tertibi üzere asabâta intikal eder: Baba, ne kadar yükselirse yükselsin dedeler, erkek kardeşler, ne kadar aşağıya inerse insanın çocukları, amcalar, amca oğulları... Aksi bir görüşe göre amca oğullarından mahrem olmayanlara velayet verilmez.²²

Medeni Hukukun 148/II. Maddesine göre büyükbaba ve büyük anneler torunları ile kişisel ilişki kurma hakkına sahiptir. Fakat bu kişilerin velayet hakkına sahip olmadığı açıktır. Çünkü TMK. 148. maddeye göre velayet ve velayete bağlı kararları yargıç belirler.

Bazı kaynaklar²³ hakimın kız çocuklarını anne ve baba yakınlarından hiç kimsesinin bulunmaması halinde çocuğun bakım velayetinin yabancı bir kadına verebileceği görüşüne yer verirler. Bu durum, çocuğun menfaatlerinin önde tutulduğu velayetin ruhuna ters düşmektedir. Çocuğun ömür boyunca kişiliği üzerinde etkili, güvenli bir ortama ihtiyaç duymasından dolayı her hangi (güvenli olduğu kabul edilse bile) bir kadına verilmekle çocuğun emniyetinin sağlanmış olacağı şüphe götürür bir durumdur.

Bu konuda federal mahkeme, MK madde 148/I'ı yorumlamak suretiyle, çocuğun ana-babadan hiç birine verilmeyerek üçüncü bir şahsa (tüzel kişiler kastedilmiştir) verilmesini de mümkün görmüştür. Çocukların korunmasına ilişkin sosyal tedbirlerin artması ve gerekli müesseselerin kurulması halinde memleketimizde de bu içtihadın uygulama alanına kavuşacağı umulur.²⁴ Tüzel kişilerin devlet destekli olması halinde velayette ehil olan taraf bulunamayınca çaresiz çocukların, devletin gücü altında onlar için bakım ve güven ortamının oluşmasını sağlayacaktır.

2.4. Hakimın Fonksiyonu

Aile fertleri arasında karşılıklı saygı ve sevginin varlığı, karı-kocanın gerek birbirlerine karşı, gerek çocuklarına karşı hak ve ödevleri yerine getirmesi, usul-füru ve civar hısımları arasındaki mağdurların ihtiyaçlarının giderilmesi her ne kadar hukukun müdahalesi olmadan, taraflarca yerine getirilmesi arzu edilen bir durum ise de bunun her zaman

²² Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. kaynakçadaki eserler.

²³ Bilmen, I, 429

²⁴ Tekinay, s. 285

için mümkün olmayacağı sosyal bir hakikattir.²⁵

İşte bundan dolayı Medeni Kanun, hakime boşanma ile birlikte velayet ve velayete bağlı bütün hususları karara bağlamayı emretmiştir.²⁶ Klasik literatürde müessese olarak ele alınıp değerlendirilmiş olmasa bile, Peygamber ve sahabe uygulamaları hakim konusunda birisine ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Klasik İslam hukukçuları, kadı ya da hakimnin etkisini anlaşmazlık noktalarında ele almaları velayet sahibinin kim olacağı konusunun hakimden önce vazedilmiş olan hukuk kuralları tarafından çözümlenmiş olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de çocukların bakım, gözetim ve terbiyesiyle ilgili genel hükümler²⁷ yer almakla birlikte hidane konusuna özel olarak temas edilmemiştir. Hadislerde de *şartlara göre* verilmiş hükümler ve uygulama farklılıkları vardır. Dolayısıyla kesin çözümü olmayan konuların toplum hakkını temsil yetkisinin elinde bulunduğu hakime bırakılması yerinde bir davranış olacaktır.

Velayet gibi hassas bir konunun hem çocuk hem ebeveyn açısından doğru kararlarla doğru şahıslar üzerinde uygulama alanı bulması selahiyetli bir hakim tarafından (mahkemece) gerçekleştirilebilecektir. Bu bağlamda hakim ve fonksiyonunu, fonksiyon alanlarını hemen hemen bütün konularıyla özetleyecek olursak şu sonuçlara varabiliriz:

1. Hakim, velayetteki takdir yetkisini çocukların menfaatlerini göz önünde bulundurarak kullanmalıdır. Mesela, kız ve erkek çocukların cinsiyet farklarından kaynaklanan bazı problemlerin çözümünde bir çıkar yol böylelikle bulunabilir. İleri yaşlardaki bir erkek çocuğun anneye faydalı olacağı düşünülerek bunun velayet hakkının anneye verilmesi yönündeki bir karar gibi.

2. Hakim, velayet konusunda karar verirken anne ve babayı dinlemelidir. Nitekim Abdullah b. Amr'dan rivayetle gelen ve anne hakkından bahseden hadis²⁸, karar vermeden önce peygamberimizin kadını dinlediğini göstermektedir.

3. Hakim, karar verirken çocuğun yaşını, cinsiyetini, karakterini, eşlerin oturdukları yerlerin uzaklıklarını göz önünde bulundurmalıdır.

4. Boşanma sırasında eşlerin mali ve sosyal durumları göz önünde bulundurmalıdır.

5. Çocuğun anne ve babadan birine verilmesi arasında fark görülmezse boşanmada kusurlu olan taraftan velayet hakkının men edilmesi daha uygun olabilir. Fakat bunun

²⁵ Erbay, s. 2

²⁶ TMK, md. 148

²⁷ Bakara, 2/223; Lokman, 31/12-19; İsrâ, 17/31

²⁸ San'ani, III, 429

174 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

dışında kusurun velayete etkisi yoktur. Bir başka görüşe göre fark görülmeyen durumlarda diğerine göre güç, ahlak vb. açılardan üstün olan tarafa verilecektir.²⁹

6. Boşanma sırasında hakim, velayet hakkı olmayan taraf için görüşülecek ortam ve zamanı kararında açıkça belirtmelidir.

7. Çocukla birlikte başka yere giden eşe karşı diğer eşin yeni istemi üzerine hakim, bu konuda geçerli tedbirleri alır.

8. Velayet hakkına sahip olan taraf çocuğu değişen şartlara göre yetiştirme yetkisine sahiptir. Bu imkanı sağlayan M.K.149. maddesinin hükmü şöyledir. “ana ve babanın başkası ile evlenmesi, başka bir yere gitmesi, ölümü gibi halin tahaddüsünde hakim, re’sen veya ana babanın birinin talebi üzerine hadisenin iktiza ettiği ittihaz eyler.”

9. Boşanan eşler arasında istenmeyen temaslara yol açacak tedbirlerden özellikle kaçınılmalıdır.

10. Ana ve babadan birinin hapsedilmesi, alkole veya içkiye düşmesi, ağır bir hastalığa tutulması, mali iktidarın çoğalması veya azalması gibi hallerde hakim, boşanma kararındaki tedbiri değiştirme yetkisine sahiptir.³⁰

11. Anne ve babadan velayete uygun kimse yoksa hakim bunu üçüncü şahıslara devreder.³¹

Görüldüğü gibi hakim boşanmadan sonra, ebeveynin değişikliği gerekli görüldüğü durumlarda mübadele eder. Velayetin düzeltilmesini sağlar. Böylece hakim, velayete denetim yetkisine sahip olur. Hakların gerektiği gibi kullanıp sorumlulukların gerektiği gibi yerine getirilmesinin bir otorite tarafından gerçekleştirilmesi, başka bir ifadeyle velayetin hakim gözetim ve denetiminde olması taraflara da hukuka göre davranma zorunluluğu getirecektir. Sonuç olarak da gerekli güven ve huzur ortamı sağlanmış olur.

3. ÇOCUĞUN TERCİH HAKKI VE VELAYETE ETKİSİ

Gerek İslam Hukuk doktrininde gerekse Türk Hukuk doktrininde genel olarak çocuğa tercih etme hakkını tanımakla birlikte, temyiz gücüne sahip olup olmamasında, cinsiyetin etkisinde farklı görüşler ortaya konmuştur.

Çocuğa ‘çocuk’ gözüyle bakıp onun tercihinin değerlendirilmemesi doğru bir davranış değildir. Çünkü çocuğun korunmasının planlanıp fakat çocuğun istemediği bir yerde zorla alıkonması daha sakıncalı sonuçlar doğurabilir. Çocuğun psikolojik dengesinde bozulmalar olabileceği gibi, istemediği kişilere karşı sert yada planlı davranışlarda buluna-

²⁹ Karaman, *Mukayeseli*, I, 342

³⁰ Bu maddelerin oluşturulmasında Tekinay’ın eseri temel alınmış ve diğer eserlerden de faydalanılmıştır.

³¹ İbn Abidin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar*, I-VIII, İstanbul, 1984, III, 569

caktır. Bu yüzden çocukların istekleri de bir dereceye kadar göz önünde tutulabilir. Fakat bunun için çocuklar ileri yaşta olmalı ve herhangi bir baskı altında hareket etmediğine de hakim kanaat getirmiş bulunmalıdır.³²

Ulema arasında ekseriyetin kabul ettiği tercih yaşı, çocuğun kendini idare edebilmesi, yeme içme, temizlik gibi zorunlu ihtiyaçlarını tek başına yapabilmesi, iyi kötü ayrımı yapabilmesi gibi şartların oluştuğu yedinci yaştır.³³

Kasani'ye göre buluşmadan önce kız ve erkeklerin tercih hakkı yoktur. Çünkü onlar daha çok isteklerine göre hareket ederler, eğlenmeyi, oyunu severler. Tercih ancak buluşmadan sonra olur.³⁴

İmamı Şafii'ye göre ise, çocuklar tercih yapabilecek zihinsel gelişime ulaştığında seçim hakkına sahip kabul edilirler.³⁵ O bu konuda şu hadisi delil olarak kullanmaktadır. "Ebu Hureyre 'ye oğluyla beraber Farisi bir kadın gelip çocuğun kendisinin olduğunu, kocasının da kendini boşadığını anlatarak "Ey Ebu Hureyre, kocam oğlumu götürmek istiyor." dedi. Kadın, Ebu Hureyre ile Farsça konuşuyordu. Kadınlı konuştuğundan sonra Ebu Hureyre çocukla da kendi dilinde konuşmaya başladı. Bu sırada kadının kocası geldi ve "Çocuğum üzerinde kim hak sahibidir?" dedi. Ebu Hureyre de ona: "Ey Allah'ım, bu konuda bir şey söylemiyorum. Ancak ben Peygamberin yanında iken bir kadın O'na gelip: "Ey Allah'ın Elçisi, kocam oğlumu benden alıp götürmek istiyor. O, bana Ebi İnebe kuyusundan su getiriyor ve bana faydası oluyordu." dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz üzülerek çocuğa yönelip onunla ilgilenmeye başladı. Kadının kocası da "Çocuğum üzerinde kim hak sahibidir?" dedi. Nebi (SAV) de çocuğa "İşte bu annen bu da babandır, istediğinin elinden tut" dedi. Çocuk da annesinin elini tuttu ve kadın çocuğuyla oradan ayrıldı."³⁶

San'ani ve Şeybani'ye göre bu hadisin Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde gelen bir rivayetinde 'yâ ğulam' ifadesi vardır. Buna göre sabilikten kurtulduğunu ifade eden ğulam ile kayıtlılık çocuktaki mümeyyizlik vasfını göstermektedir ve seçimini bu çağda yapmalıdır.³⁷

³² Tekinay, s. 284

³³ Serahsi, V, 207; San'ani, III, 431; Bardakoğlu, XVII, 471

³⁴ Kasani, IV, 43-44; Kurul, *el-Fetava'l Hindiyeye* (Çev.: Mustafa Efe), Ankara, tsz., III, 377

³⁵ Serahsi, V, 208; Kasani, IV, 430

³⁶ Ebi Davud, Talak, 35; eş-Şeybani, Ahmed b. Hanbel, *el-Fethu'r-Rabbani mea Şerhi Bulūğu'l-Emâni*, I-XXIV, Beyrut, tsz., XV, 64; San'ani, III, 430

³⁷ San'ani, III, 430; Şeybani, XV, 64

176 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

Hanefilere göre yedi yaşından önce ister erkek ister kız olsun çocukların tercih hakkı yoktur. Bu yaşa kadar anne yanında kalmalıdır. Yedi yaşından sonra erkek babaya, kız ise anneye verilmelidir.³⁸

Malikiler, çocukların seçim haklarının olmadığı görüşündedirler. Hanefiler ile yedinci yaştan sonra kızın da erkeğin de bulûğ çağına kadar anneye verilmesi gerektiği noktasında farklı görüş ortaya koyarlar.³⁹

Serahsi'ye göre çocuk zaruri ihtiyaçlarını gidermeye başladığında hak tartışmasız babaya geçer. Özellikle erkek çocuklarına bu çağda tercih hakkı verilmemelidir. Çünkü anneyi seçmesi durumunda çocuğun tabiatı kadınlacaktır. Bunda kadının erkeklere göre bozuk yapıda olması etken olarak kabul edilir.⁴⁰ Dolayısıyla kadın gibi davranabilme ihtimallerinden dolayı erkek çocuğa özellikle tercih yaptırılmaz.

Şafiiler, çocuğun temyiz yaşına girmesinden sonra (yedi-sekiz yaş kabul edilir.) anne ve babasından birini seçme hakkı tanır; çocuk çekimser kalırsa anneye verirler.⁴¹

Hanbeli mezhebinde yedi yaşına girdikten sonra erkek çocuğa seçme hakkı verilir. Kız çocukları ise evleninceye kadar babasıyla oturmak zorundadır. Babanın tercih edilmesi, kız çocuğunun temel haklarının velisi (babası) tarafından daha iyi korunacağı düşüncesine dayanır.⁴²

Şirbini'ye göre de çocuk temyiz çağına gelince anne-babasından istediğini seçme hakkına sahiptir. Şayet çocuk her ikisini seçmişse kuraya baş vurulur. Kimseyi seçmemişse bir görüşe göre anneye verilir.⁴³

İbnü'l Hümmam'a göre kız ve erkek çocukların tercih hakları yoktur. Erkekler yedi yaşından sonra babalarına verilir.⁴⁴

Günümüz İslam Hukukçularından Karaman'a göre, erkek çocukları ergenlik çağına ulaştıklarında ebeveynlerinden birini tercih edebilir; kız çocukları ise babasının yanında kalır.⁴⁵

Çocukların ergenlik (bulûğ) çağında tercih haklarını kullanmaları bizce daha doğrudur. Her ne kadar yedinci yaş temyiz yani iyiyi kötüden ayırt etme yaşı olarak belirlenmişse de bu dönem sadece bir başlangıçtır. Bulûğ çağı ise (genelde 12-15 yaş arası) tem-

³⁸ San'ani, III, 431

³⁹ San'ani, III, 431

⁴⁰ Serahsi, V, 208 vd.

⁴¹ Bardakoğlu, XVII, 471

⁴² Bardakoğlu, XVII, 471

⁴³ Şirbini, III, 456 vd.

⁴⁴ İbnü'l-Hümmam, Şerhu *Fethi'l-Kadir*, I-X, Lübnan, tsz., III, 318

⁴⁵ Karaman, *Mukayeseli*, I, 342

yiz gücünün artık olgunluğa ulaştığı çağdır. Bu dönemle birlikte çocuklar kişiliklerini oturtma, kendi haklarında kararlar verebilme yetisine sahip olurlar.

4. VELAYET HAKKINI KULLANAN TARAFTA BULUNMASI GEREKEN ŞARTLAR

Çocuğun menfaati gerek bedenen gerek zihnen sağlıklı ortamlarda yetişebilmesi için velayet hakkına sahip olan tarafın bazı vasıflara sahip olması gerekir ki bunlar kadın ve erkeklerde ayrı vasıflarda arandığı gibi ortak vasıflarda da aranmaktadır. Bu vasıfları şartlar olarak incelememiz konuyu daha açık izah edecektir.

4.1. Kadınlarda Aranılan Şartlar

1. Küçüğe yabancı olan veya mahrem olmayan bir kimse ile evli olmamak.

Bu konuda delil getirilen hadis Abdullah b. Amr'ın rivayetinde gelen Peygamberimizin “*Sen evlenmediğin sürece*” kayıdır.⁴⁶ Bu kayıt sadece lafza bakılarak kadınlar için şart koşulmuştur. Fakat babanın yabancıyla evliliğinde konu tartışılmamıştır. Kadının yabancı ile evliliğinin sakıncalı görülmesi ise yabancıнын çocuğa daha az şefkat göstereceği zannına dayandırılmıştır.⁴⁷ Halbuki ‘*yabancıнын şefkatinin azlığı*’ yabancı kadın ile evlilikte de aranmalıdır. Çünkü her halükarda anne ve babanın evlendiği başka kimseler çocuk için ‘*yabancı*’ konumunda olacak ve şefkat azlığı bu durumda yabancı olmanın illeti kabul edilecektir.

Hasan Basri ve İbn Hazm, nikahlanma ile velayetin düşmeyeceğini söylemişler ve Enes b. Malik'in başkasıyla evli olan annesinin himayesinde olduğunu, Peygamberle evli olan Ümmü Seleme'nin çocuğunun Peygamber yanında anneyle kaldığını, yine Hamza'nın kızı hakkında Peygamberin Cafer ile evli olan teyzesi lehine karar verdiğini⁴⁸ delil olarak gösterirler.⁴⁹

Önemli olan velayet verilen tarafın şahıslarının ve ortamlarının uygun olmasıdır, erkek ve kadının yabancı ile evliliği değildir. Şirbini de bu konuda evlilik açısından fark görmez; fakat yine yabancı ile evlilik şeklinde bir değerlendirmeye her ikisinden de velayet hakkını alır.⁵⁰

2. Küçüğün (kızın) nikahına giremeyeceği yakınlıkta birisiyle evli olmak. Küçük kızın amcası gibi.

⁴⁶ Ebu Davud, Talak, 35

⁴⁷ Karaman, *Mukayeseli*, I, 340-341

⁴⁸ Ebu Davud, Talak, 35

⁴⁹ San'ani, III, 430

⁵⁰ Şirbini, III, 455

178 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

Bu konunun da yabancı ile evlilikten bir farkı olduğuna inanmıyoruz. Çünkü bir insanın amca vs. gibi bir yakınının olması onun, doğrudan çocuğun menfaatini gözeteyeceği anlamına gelmez.

3.Çocuğun ahlaki durumunu etkileyecek, fuhuş olarak nitelendirilecek durumda olmamak.

T.M.K.'na göre kötü bir eş, kötü bir anne veya kötü bir baba değildir. Evli bir kadının zina yapması ve boşanmanın bu sebebe dayanması halinde dahi çocukların velayeti anneye verilebilir. Önemli olan çocuğun menfaatidir.⁵¹

Bu yoruma göre menfaatten kasıt sadece maddi anlamdadır. Manen menfaat düşünlüse idi, toplum nazarında suç sayılan, kınanmayı gerektiren zina gibi bir eylemin velayete etkisinden bahsedilmesi gerekirdi. Bizce, kötü ahlakıyla tanınmış ve böyle bir yolla geçimini sağlayan annenin velayet hakkı sınırlandırılmalıdır. Bu sınırlandırma ziyaret, iştirak nafakası gibi durumlarda söz konusu edilebilir.

İbn Abidin annenin kötü ahlakı ile bilinen bir kadın olması durumunda bile çocuğun, temyize varıncaya kadar yanında kalması gerektiği görüşündedir.⁵²

4.2. Erkeklerde Aranılan Şartlar

Erkeklerde aranılan şartlar bahsinde ele alınan tek husus cinsel arzu duyulacak gelişime gelmiş kız çocuğunun velayeti altında bulunduğu kimsenin kendisine mahrem olmasının gerektiği şarttır. Bu şartın gerekçe de mahrem olmayan kimseyle kız çocuğunun halvette kalabileceği ve bunun da fitne doğurabilme ihtimalidir.⁵³

Aynı durumu kadınlarda aranılan şartların 2. maddesinde değerlendirirsek, kadınlar için de mahrem olmadığı takdirde halvet ve sonuçta fitne doğacağı yorumlarını yapabiliriz.

Her iki grup için söz konusu olan husus, bu durumlarda toplumsal yapıyı, kültürel gelişimi dikkate almak ve yargı denetimindeki bir mekanizmayla bu şahıslar arasında sürekli bir şahsi münasebet tesis etmektir. Böylece hem ebeveyn hem de çocuklar için daha uygun ortamların oluşmasında dolayısıyla toplumsal huzurun artmasında sosyal barışın gelişmesine yardım edilmiş olunacaktır.

⁵¹ Tekinay, s. 282

⁵² İbn Abidin, III, 556

⁵³ Zuhayli, X, 56

4.3. Ortak Şartlar

Hem anneyi hem babayı ilgilendiren şartları ortak şartlar başlığı altında değerlendirilebiliriz. Klasik İslam hukuku kaynaklarında anne, baba, zevi-l erham ve asabe de ortak şartlar kapsamında incelenmiştir. Buna göre;

1. *Velayet hakkı sahibi kimse hür, baliğ, emin ve güçlü olmalıdır.*⁵⁴

Buna ek olarak Malikilere göre adil, reşit; Şafiilere göre velayet altında bulunanın şehrinde oturmak, bulaşıcı, tehlikeli hastalıklara sahip olmamak da şarttır.⁵⁵ Yine Şafiilere göre namazı terk etmek suretiyle fasık olanların, işlerinde dürüst olmayanların velayet hakkı yoktur.⁵⁶ İş nedeniyle bütün gününü çalışmakla geçirenlerin velayet haklarının olmayacağı kanaatleri de hukukçuların görüşleri arasındadır.⁵⁷

2. *Müslüman olmalıdır.*

İslam hukukçularının üzerinde en çok ihtilaf ettikleri husus bu şarttır. Erkekten müslüman olmayı şart koşan İslam hukukçuları kadın için böyle bir şartın varlığını gerekli görmezler. Şafiilere göre müslüman olmayanların velayet hakları yoktur.⁵⁸ Bu ve buna benzer görüşleri görüş sahipleriyle birlikte ele aldığımızda şu sonuçları ortaya koyabiliriz:

Serahsi'ye göre, hidane hakkında '*şefkat*' ön planda olduğu için annenin müslüman, kitabî veya mecûsî olması farklılık ifade etmez. Ancak anne kafir ise, çocuk din farkını anlamaya başladığı vakit anneden alınır (İmam Muhammed ve Ebu Yusuf). Çünkü çocuk annenin müslüman olmasıyla müslüman olur. Yani anne kendi dinini çocuğa öğretir.⁵⁹

Şirbini'ye göre; müslüman birisi müslüman üzerinde hidane hakkına sahiptir. Kafirin, fasığın müslüman üzerinde hidane hakları yoktur. Ancak müslüman kafire velayetlik yapabilir.⁶⁰

İbnü-l Hümmam'a göre; ister kitabî ister mecûsî olsun çocuğu üzerinde en çok annenin hak sahibi olduğunda icma vardır. Zimmi anne, din farkını anlayıncaya kadar müslüman çocuğu üzerinde hidane hakkına sahiptir. Din farkı şefkate mani değildir.⁶¹

⁵⁴ İbn Abidin, III, 555; Bilmen, II, 432

⁵⁵ el-Ceziri, Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkah Kitabı*, (Çev. Hasan Ege), I-VII, İstanbul, tsz., VI, 459-460

⁵⁶ Bilmen, II, 434

⁵⁷ Karaman, *Mukayeseli*, I, 340

⁵⁸ Bilmen, II, 434; Karaman, *Mukayeseli*, I, 340; el-Ceziri, VI, 459

⁵⁹ Serahsi, V, 210

⁶⁰ Şirbini, III, 453 vd.

⁶¹ İbn Hümmam, III, 314 vd.

180 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

Kasani'nin ifadesinde Ebu Hanife'ye göre, asabede din birliği şarttır. Bir çocuk yahudi olsa kardeşlerinden biri müslüman diğeri yahudi ise, velayet hakkı yahudiye verilir.⁶²

Konu ile ilgili yoruma açık olan hadis şu şekildedir: Rafi b. Sinan müslüman olmuş karısı ise müslüman olmaktan kaçınmıştı. Bunun üzerine Rafi b. Sinan karısını boşamış ve çocuklarının durumu hakkında Nebi (SAV)'ye baş vurmuştu. Hz. Peygamber de anne ve babayı karşısına oturtmuş çocuklarını da aralarına oturtmuştu. Bundan sonra Hz. Peygamber anne-babaya "onu çağırın" dedi, anne-baba kızlarına seslendiğinde kız annesine yöneldi. Hz. Peygamber ise "Allah'ım ona doğruyu göster" dedi. Kız babasına yöneldi ve kızı babası aldı.⁶³

San'ani'ye göre bu hadis gayr-ı müslim annenin hidane hakkının sübutu konusuna delildir. Şayet kadının hakkı olmasaydı Peygamber, çocuğu tercihi konusunda serbest bırakmazdı. Bu görüşü ehl-i rey ve Sevri benimsemiştir. Cumhur ise hidaneye hak sahibi olanın kendi dinini çocuğa telkin edeceğinden kafir olan annenin hak sahibi olmadığını söylemiştir. Delil olarak şu ayeti gösterirler: "Allah, mü'minlere karşı kafirlere asla yol vermeyecektir."⁶⁴ Çünkü cumhura göre hidane bir velayettir.⁶⁵

Cumhur ulema *Nisa 4/141*. Ayeti delil olarak alırken durumu tersinden düşünmemişlerdir. Diyelim ki anne müslümandır ve çocuk babaya verilmiştir. Genel kanaate göre anne sadece çocuğu yanında bulundurma hakkına sahiptir. Baba ise çocuğun kişilik haklarında tasarrufta bulunur; yani genel velayet hakkı onundur. Şu şartlarda çocuk müslüman olan kadına verilmiş olsa kafir olan çocuğun babasından velayet masrafları düşecek midir? sorusu din farkı meselesini başka boyutlara taşıyacaktır.

Peygamberimizin hadiste geçen uygulamalarına dikkat ettiğimizde çocuğu seçiminde serbest bırakmasının hem anne hem baba için eşit haklar doğurduğunu görürüz. Fakat sonra Peygamberimizin dua etmesiyle çocuğun müslüman babaya yönelmesi kanaatimize göre üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Allah'ın Elçisi'nin doğruyu tebliğ eden bir nebi olduğuna inandığımızdan din noktasında, çocuk için doğru olan velayetin müslüman olan tarafa verilmesidir.

5. VELAYET SÜRESİ

çocuğun velayetini üzerine alan tarafın ne zamana kadar çocuğu yanında bulundurmaya hakkı olduğunun belirlenmesi gerekir. Bu süreden sonra çocuğun kime verileceği, çocuğun cinsiyetinin velayete etkileri, sürenin kapsamı altında incelenecek konulardır.

⁶² Kasani, IV, 43; Bilmen, II, 432

⁶³ Şeybani, XV, 64; San'ani, III, 432

⁶⁴ en-Nisa, 4/141

⁶⁵ San'ani, III, 432

Çünkü belirlenen bu süre zarfında hidaneyi düşürecek bir durumun ortaya çıkması halinde velayet değişimi söz konusu olacaktır. Dolayısıyla yeni şahıs için yeni zaman dilimi belirlenecektir.

5.1. Kız Çocuklarında Velayet Süresi

İslam hukukçularına göre ilk olarak anneye veya babadan önceki hidane hakkı sahiplerinden olan anneanneye verilen bir kız çocuğu kendi kendine yiyip içene, temizliğini yapana kadar bu kişilerin yanında kalır. Sürenin bitiminde kız babaya teslim edilir. Bundan sonra da kız çocuğu bulûğ dönemine kadar babanın yanında kalır. Anne ve nineler dışındakilerin de yedi yaşından sonra bulûğa kadar velayet hakları vardır. Bulûğ dönemiyle cinsel gelişim dönemine giren kız çocuğu, kendine güvense dahi babadan ya da yanında bulunduğu asabeden ayrılmaz.⁶⁶

Farklı dine mensup bir velinin yanında olan çocuk, din farkını anlayabilecek duruma gelene kadar annenin yanında kalır. Malikilere göre normal şartlarda kız çocuğu dokuz ya da on bir yaşına kadar anne yanında kalır.⁶⁷

İlk olarak babaya verilen kız, bulûğ çağına kadar babanın yanında kalır. Bu süreden sonra tercih hakkına sahiptir.⁶⁸

Tercih hakkını kullanan çocuk Maliki ve Şafiilere göre kimi seçmişse onun yanında kalır.⁶⁹

Hanbelilerde yedi yaşına kadar anne yanında kalan kız çocuğu bu dönemden sonra evlenene kadar baba yanında kalır.⁷⁰

Şafiilerde kız çocukları reşit olsa bile evleninceye kadar velayetleri altında buldukları kimselerin yanında kalırlar. Zahirilerde bulûğ dönemine kadar, Zeydilerde belirli bir yaştan çok çocuk kendi kendine yeterli olana kadar, İmamiyyede yedi-dokuz yaşına kadar velayet altında bulunurlar.⁷¹

5.2. Erkek Çocuklarında Velayet Süresi

Hidane hakkının ilk olarak annenin ve onun kadın yakınlarının hakkı anlayışıyla erkek çocuk öncelikle bu şahısların gözetimine verilmiştir. Kızlarda olduğu gibi erkek çocuklarıyla ilgili olarak da hidane süresinde alimlerin farklı görüşleri olmuştur. Ayrıca, kız

⁶⁶ Kasani, IV, 43; İbn Hümam, III, 317; İbn Abidin, III, 566

⁶⁷ İbn Abidin, III, 566; Bilmen, II, 435; Bardakoğlu, XVII, 470-471; Karaman, *Mukayeseli*, I, 342

⁶⁸ Bilmen, II, 436

⁶⁹ Bilmen, II, 437

⁷⁰ el-Ceziri, VI, 463

⁷¹ Bardakoğlu, XVII, 471

182 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

çocuklarından farklı olarak erkeklerin bulûğdan ya da rüşt döneminden sonra anne-babadan ayrı ev açabilmeleri ihtimali konu edilmiştir.

Anne yanındaki bir erkek çocuk yedi veya dokuz yaşına kadar anne yanında kalır. İmam Malik süreyi bulûğ çağına kadar uzatmıştır. Süre bitiminde kimin yanında kalacağı konusu ise ihtilaflıdır. İmam Şafii, çocuğu muhayyer bırakır, ana ve babadan hangisini isterse onun yanında kalır. Çoğunluk, yanında alikoymanın babanın hakkı olduğu görüşündedir. Buna göre çocuk erkek ise normal olarak ergenlik çağına ulaşınca kadar babasının yanında kalır. Bulûğdan sonra normal ise müstakil ev açmak veya ebeveyninden birini tercih etmek çocuğun hakkıdır. Sefahet veya bunaklık gibi ehliyet özürsüz olanlar babalarının yanında kalır.⁷² Başka bir görüşe göre erkek çocukların bulûğa erdiklerinde serbest kalmaları reşit olma yaşına bağlanmıştır.⁷³ Serahsi de ise ayrı bir ev açabilme bulûğ dikkate alınmadan reşit olmak şartına bağlanmıştır.⁷⁴

Hanbeliler anne yanında geçen süreyi yedi yaş ile sınırlarlar ve bu yaştan sonra çocuğa tercih hakkı verirler.⁷⁵ Zahiriyeye akıllı olarak bulûğa erdikten sonra erkek çocuğuna tercih hakkı verir.⁷⁶ İmamiyye Şiası ve İbaziyye mezheplerinde erkek çocuğun hidanesi süt anne dönemi sonrasında babaya geçer. Süt emme döneminin süresinde herhangi bir ifade yoktur.⁷⁷ Hanefiler, çocuğun yedi yaşına girince namaz kılmalarının istenmesini emreden hadisten (Ebu Davud, Salat, 26) hareketle hidanenin erkek çocuğun yedi yaşına girmesiyle sona ereceği görüşündedir. Bu yaştan sonra babaya verilir. Zeydiler, bir yaş belirlemekten çok çocuğun kendi kendine yeterli olmasını ölçü alırlar.⁷⁸

Bu durumlardan başka çocuk sayısının fazla olması halinde, bunların imkan ölçüsünde birbirlerinden ayrılmamaları tavsiye edilmektedir.⁷⁹

Bizce, velayetin şartlarını taşıyan kişilere verilen çocuk kız olsun erkek olsun bulûğ dönemine kadar verildiği kişide kalmalıdır. Muayyen bir yaş belirleyip o zaman süresince bir velinin yanında, süre bitiminde diğerinin yanında zorunlu olarak bulundurulmak istenen çocuklarda ciddi kişisel dengesizlikler ya da bunalımlar olabilir. Menfaat gözetilen bir konuda çocuğun sürekli kişi ve yer değiştirmesi onun sosyal kimliğine de olumsuz etkiler yapacaktır. Bundan dolayı bulûğ çağı olarak kabul edilen on iki-on beş yaş sınırına kadar çocuk ister anne ister baba olsun bakım hakkını elde etmiş kişide kalmalıdır. Bu dönemden sonra da çocuk, cinsiyeti ne olursa olsun anne-baba arasında tercih yapabile-

⁷² Karaman, *Mukayeseli*, I, 342; İbn Hümmam, III, 317

⁷³ Bardakoğlu, XVII, 471

⁷⁴ Serahsi, V, 212

⁷⁵ el-Ceziri, VI, 462

⁷⁶ Bilmen, II, 437

⁷⁷ Bardakoğlu, XVII, 468

⁷⁸ Bardakoğlu, XVII, 468

⁷⁹ Serahsi, V, 207; Tekinay, s. 284

lidir. Hırçın tabiatlı çocukların üzerinde baba otoritesi uygun yollarla sağlanmalı, ya tamamen babada kalmalı yahut da babanın çocukla görüşme vakitleri artırılmalıdır. Bu noktada özellikle babayı ele alışımızın nedeni realite olarak erkeklerin otoriter yapıda olmalarıdır. Otoriter olmak sert yapıda olmak anlamında değildir.

Rüş çığına gelmiş bir çocuğun ev açabilmesi imkanına gelince bu durumun sosyo-ekonomik yapıyla paralellik arz ettiğini düşünmekteyiz. Nitekim batı toplumlarının serbest yapıları ve ekonomik özgürlükleri, insanlarına tek başlarına geçimlerini sağlayabilecekleri ve toplumun da kabul edip örf haline getirdikleri gençlerin ayrı ev açmaları, doğu toplumlarında kabul gördüğü tartışmalı bir konudur. İçine ülkemizin de dahil olduğu doğu karakteristiğı taşıyan uluslarda ne sosyal yapı ne de ekonomik yapı batı uluslarının kültürel yapısıyla uyşur nitelikte değildir. Uyuşmaması ise gayet doğaldır; bırakın ulusları, toplumları küçücük bir yöre dahi diğer yörelerden farklı kültürel özellikler taşır. Bu bakımdan insanlara rüş çığına ulaştıktan sonra ev açabilme imkanlarının verilmesi hukuken kişiliğın tanındığını da gösterir. Bireylerin de hukuki kişiliklerini kullanmaları dünyanın her yerinde ve her mevzuatta en tabii haktır. Bu bakımdan çocukların hukuki kişiliğini ve bu hukukiliğın kendisine yükleyeceği sorumlulukların bilincinde olacağı ana kadar onları velileri ile birlikte kamu kurumlarının korumasına almak gerekmektedir.

6. VELAYET MASRAFLARI

Örfe de bağlantılı olan yiyecek, içecek, giyecek, mesken, örfle bağlantılı olan emzirme gibi konuları kapsayan nafaka, şahısların mali durumlarına ve kadının iddet beklemesine bağlanmıştır.

İslam hukukçularının çoğunluğuna göre kocası ölen ve iddeti bitmiş kadına nafaka verilmez.⁸⁰ Kocasından boşama veya tefrik yoluyla ayrılmış kadına eski kocası 'iddet nafakası' dışında nafaka vermez. Bu yüzden iddetin bitimiyle birlikte sadece çocuğun masraflarının karşılanması açısından nafakanın varlığından söz edilir. Boşandıktan sonra velayeti, çocuk üzerinde tasarruf hakkı olarak görenler boşanmadan önceki dönemde bu hakkı tamamen babaya verdikleri için ayrılıkta da nafaka babaya aittir. Çocuk babadan bir parça olduğu için bu nafakayı karşılamaya başkasını ortak edemez. Baba olmadığı takdirde çocuğun nafakası miras derecesine göredir.⁸¹ Boşanmadan sonra masrafları şu iki hususta ele alabiliriz: Emzirme ücreti, iştirak nafakası.

⁸⁰ Fetava, III, 407 vd.

⁸¹ Serahsi, V, 209

6.1. Emzirme Ücreti

Arap toplumunda yaygın olan çocukların süt anneye verilmesi, annelerinin içinde bulunduğu toplumda emzirmemenin kadına hak olarak verilmesinden kaynaklanır. Yaygın örflükten çıkıp neredeyse kaybolmaya başlamış süt anne kiralama, günümüz için çıkar bir yol değildir. Tıp dünyasındaki ilerlemelerle ortaya koyulan anne sütünün direnç geliştirme özelliğinin hastalıkların atlatılmasındaki önemi annenin emzirmeye zorlanması ya da zorlanmaması gibi konuların tartışmalarını bertaraf edecek niteliktedir. Babaya yüklenen velayet masraflarında emzirme ücretinin işlenmesi, annenin anne olma özelliğiyle bizce zıt bir durum arz etmektedir.

Bu konu hakkında alimlerin ortaya koydukları görüşler kendi zamanlarındaki uygulamalarıyla doğru orantılıdır. Bunu da bizlere onların farklı görüş taşımaları yansıtmaktadır.

Ric'i talakla boşanmış bir kadın iddet süresi içerisinde kocasının nafaka temin etme sorumluluğundan dolayı emzirme ücreti alamaz.⁸²

Malik'e göre çocuğunu emzirme adetti olan kadınlar çocuğu emzirmesi için zorlanırlar. Buna delilleri "*Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler.*"⁸³ ayetidir.

Emzirmenin, sorumluluk kapsamından çıkarılıp çocuğun ihtiyacının giderilmesi için, anneye ücretle tutulan her hangi biri imiş gibi yaklaşımlar günümüz açısından doğru değildir. Çocuğun menfaatinin gözetildiği bir konuda sorumlulukların paylaşılması için annenin üzerine düşeni yapması gerekir. Kendi çocuğunu emzirmesi için annenin kiralması çok yanlıştır. Çünkü boşanma ile anneden anneliği düşmemektedir. Sorumluluk paylaşımı şeklinde bir değerlendirme hukuk literatüründe yer almadığından çocuğun masrafları ilk önce varsa çocuğun malından, yoksa babasının malından ve sıra ile asabeden karşılanır⁸⁴ mantığı zorlukları tek şahsa yüklemekten başka bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim bir ayet-i kerimede "*Onları sıkıntıya sokmak için zarar vermeye kalkışmayın*" buyurularak maddi külfetlerdeki dengesizliklerin ortadan kaldırılması vurgulanmaktadır. Bir başka ayette:

"Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler. Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun zarif bir şekilde sağlamak çocuk kendisinin olan babaya borçtur. Herkese ancak gücü nisbetinde teklifte bulunulur. Ana çocuğundan, çocuk kendisinin olan baba da çocuğundan dolayı zarara sokulmaz. Mirasçıya da aynı şeyi yapmak borçtur. Ana baba aralarında danışarak ve anlaşarak süttten kesmek isterlerse. İkisine de sorumluluk yoktur. Çocuklarınızı süt anneye vermek isterseniz, vereceğinizi

⁸² Bilmen, II, 441

⁸³ Bakara, 2/233

⁸⁴ İbn Hüمام, III, 314; Karaman, *Mukayeseli*, I, 343

örfe uygun bir şekilde öderseniz size sorumluluk yoktur. Allah'tan sakının, yaptıklarınızı gördüğünü bilin."

Bu ayet ışığında, masrafları karşılama babında şu kuralları ortaya koyabiliriz:

- a. Annenin iâşesini karşılama babının üzerine bir borçtur.
- b. Borcunu ifa etmeye çalışan baba, örfe göre hareket etmelidir.
- c. Ne anne ne de baba maddi-manevi zararlara uğratılmamalıdır.
- d. Anne-babanın da sıkıntılı olduğu durumlarda en yakın akrabalar yardımında bulunmalıdır.
- e. Süt anne adeti olan yerlerde anneye emzirme tavsiye edilmelidir.

Ayetten hareketle çözüm bulmaya çalıştığımız bu kurallardan ebeveynin nafaka temininde zarara uğratılmaması hususu İslam hukukundaki nimet-külfet dengesini ve annenin de gerektiğinde nafaka teminine ortak olması gerektiğini açıklamaktadır

6.2. İştirak Nafakası

Klasik kaynaklarımızda maalesef masrafların paylaşımı anlamında bir iştirak nafakası yoktur. Nafaka, babanın olmaması ya da fakir olması durumunda miras tertibine göre diğer kişilerce karşılanır. Bu kişilerin en başında da amca gelir. Bu tertibin bir yerde sona ermesinden sonra velayet masrafları anneye yüklenir. Konunun burada da tek şahsa yüklendiğini görmekteyiz. İştirak nafakası değerlendirmesi, çalışan eşlerin sorumluluklarının da eşit olduğunu, her ne kadar eşler ayrılrsa da çocuklarının masraflarını ortak paylaşmaları gerektiğini aydınlatıcı ve hukuki açıdan şahıslara zarar vermeyecek şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Türk Medeni Kanunu'ndaki *velayetin kullanılması kendisine verilmeyen eşin çocuk ile kişisel ilişkisinin düzenlenmesinde, çocuğun özellikle sağlık, eğitim ve ahlak bakımından yararları esastır. Hakim, istem halinde irat biçiminde ödemesine karar verilen bu giderlerin gelecek yıllarda tarafların sosyal ve ekonomik durumlarına göre ne miktarda ödeneceğini karara bağlayabilir* (m. 182) hükmü kanaatimizce önemlidir.

Bu hükümden anlaşılıyor ki, çocuğun bakımı ve geliştirilmesi için gerekli masraflar ilk planda velayet hakkına sahip olan eş tarafından yapılmalı; diğer eş de bu masraflara mahkemenin tayin edeceği miktarda katılmalıdır. Çocuk için verilmesi gereken bu miktara niçin iştirak nafakası dendiği böylece aydınlanmaktadır. Yargıç, iştirak nafakasının miktarını tayin ederken şu üç noktayı göz önünde bulundurmalıdır:

- a. Çocuğun ihtiyaçları

186 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

- b.** İştirak nafakası ödeyecek eşin mali gücü
- c.** Velayet hakkına sahip olan eşin mali gücü

Bu nafaka, çocuğun rüşünü elde etmesine kadar devam eder.⁸⁵

Daha önce de belirttiğimiz gibi Medeni Kanunda anne-babadan birinin hak önceliği gibi bir durum işlenmemektedir. Kime verilmişse yukarıda sayılan üç hususla birlikte değerlendirilecek velayette her iki taraf denk sorumluluklar üstlenmiş olacaktır. Adaletle en yakın olan da budur.

7. ÇOCUĞUN ZİYARET EDİLMESİ

7.1. Çocuğun Ziyaret Edilecek Olduğu Mekan

Bu konu için hidaneyi üstlenen kimseyle çocuğun velisinin evlilik sonrasında aynı şehirde ikamet etmesi; bunlardan birinin başka bir şehirde oturması gerekiyorsa bu ikametgâh değişikliğinin haklı bir mazerete dayanması ve çocuğun bakım ve gözetimi açısından da sakınca teşkil etmemesi üzerinde durulur.

Annenin çocuğun velisinin bulunduğu yerden başka bir şehirde ikamet hakkı daha kısıtlıdır. Ziyaret ve ticaret amaçlı seyahatlerde Şafii ve Hanbeliler çocuğun ebeveyninden mukim olanın; Malikiler ve İbaziler ise hidane hakkına sahip bulunanın yanında kalmasını tercih ederler. Öte yandan seyahat ve ikametgâh değişikliğinin iyi niyetle ve tabii bir ihtiyaca binaen gerçekleşmesi, sırf karşı tarafa zarar verme amacıyla yapılması halinde ilgili ayetin de delaletiyle bunun hakkın kötüye kullanımı sayılıp hidane hakkının düşmesi, yine yol emniyetinin bulunmadığı veya çocuğa uygun olmayan bir ortamın mevcudiyeti halinde annenin çocukla birlikte seyahatine izin verilmeyeceği de bir çok fakih tarafından ifade edilir.⁸⁶

Kadın boşanıp iddeti bittikten sonra çocuğu bulunduğu şehirden başka bir şehre götürmez. Şayet şehir babanın çocuğunu rahat görebileceği bir mesafeyse gündüzleri çocuğunu görebilir. Kadın da görmeyi yasaklayamaz. Erkek karısının iznini almadan çocuğu şehir dışına götürüp sonra karısını boşadığında kadının çocuğunu isteme hakkı vardır. Kadının izni ile gitti ise baba çocuğunu vermeyebilir.⁸⁷

İddet bekleyen kadın çocuğu şehir dışına çıkaramaz. İddeti biten kadın çocuğu nikahlarının kıyıldığı şehir başka da olsa nikah kıyıldığı şehre götürebilir.⁸⁸

⁸⁵ Tekinay, s. 287-288

⁸⁶ Bardakoğlu, XVII, 469-470

⁸⁷ İbn Abidin, III, 569 vd.

⁸⁸ Kasani, IV, 44

Kadının yabancı biriyle evlenmesi gibi bir sebeple babasına intikal eden çocuğu, annesinin bu hakkı tekrar kazanmasına kadar babası başka bir yere götürebilir. Kocasını ölmüş kadın hakkında hakimin içtihadına müracaat edilir. Hakim maslahata uygun bulursa nakle müsaade eder ya da etmez. Bir müslüman veya zimminin nikahlı karısı çocuğunu alıp bir dar-ı harbe götüremez.⁸⁹

7.2. Çocuğu Ziyaret Etme Süresi

Görüşme yer ve usulüyle ilgili ayrıntılar taraflar arası anlaşmaya, örf ve adete, anlaşmazlık zuhur ettiğinde de hakimin takdirine göre belli olur.

Hanefiler, evli kadının hafta da bir defa anne ve babasını görme hakkına kıyasen ebeveynin haftada bir, diğer akrabalarının ise daha uzun aralıklarla çocuğu görmesi hakkından; Malikiler, ebeveynin küçük çocukları her gün, büyükleri ise haftada bir görebileceğinden söz ederler.⁹⁰

Erkek ve kız çocukları babalarını seçtiklerinde baba, annelerin çocukları görmesini engelleyemez. Annenin bu ziyareti iki günde bir defadır. Hastalıklarında ise anne hastayla ilgilenme bakımından çocukların yanında olmalıdır. Erkek, annesini seçmiş ise gece annenin yanında gündüz babanın yanında kalır. Kız, gece ve gündüz annenin yanında kalır. Baba, kızı normal ölçülerde (iki günde bir) ziyaret eder.⁹¹

Türk Aile Hukukunda örnek uygulama olarak anaya verilen çocuğun haftanın belli bir gününde veya iki günde ve belli saatler arasında baba ile görüşmesine, cumartesi gecelerini, milli ve dini tatil günlerini babanın evinde geçirmesine, yaz aylarında belli bir süre ile babanın yanında kalmasına karar verilmiştir. Tabiatıyla yargıç, bu hususta çocuğun yaşını, ihtiyaçlarını, tahsil durumunu, eşlerin oturdukları yerlerini göz önünde tutacaktır.⁹²

8. VELAYET HAKKININ DÜŞMESİ VE YENİDEN ELDE EDİLMESİ

Bu hakkın kaybedilmesi evlenme, ölüm, çocuğun velayetini hak kazanan tarafın ortam değişikliğine uğraması, ihmalkâr davranması gibi sebeplere bağlanmıştır:

a) Anne ve diğer kadın yakınların evlenmeleri, bu kişilerden hidane hakkını düşürür.⁹³ Evlenen kişinin çocuğun zi-rahmi olması durumunda hidane şahıslarının hakkını

⁸⁹ Bilmen, II, 438-439

⁹⁰ Bardakoğlu, XVII, 470

⁹¹ Şirbini, III, 457-458

⁹² Tekinay, s. 284-286

⁹³ Serahsi, V, 210; İbn Hümmam, III, 316; İbn Abidin, III, 557; Bilmen, II, 429

188 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

düşürmez.⁹⁴ Zi-rahim olmayan kişilerden boşanılması durumunda hidane hakkı yeniden kazanılır.⁹⁵ Ayrıca ana veya babanın başkasıyla evlenmesi, başka birisiyle gitmesi, ölümü gibi bir halin ortaya çıkmasında hakim re'sen veya ana babadan birinin talebi üzerine hadisenin gerektirdiği tedbirleri alır.⁹⁶

b) Mürted olan kişi hakkını kaybetmekle birlikte tevbe etmesi halinde bu hakkını tekrar elde eder. Kitabînin hakkı da çocuğun din farkını anlamaya başlamasıyla düşer.⁹⁷

c) Zamanının çoğunu dışarıda geçirenlerden ve çocuğu zararlı ortamlarda bırakanlardan hidane hakkı düşer.⁹⁸

d) Velayetin anaya bırakıldığı fakat eylemli olarak baba tarafından kullanıldığı anlaşılırsa küçüğün alıştığı çevreden alınmasındaki sakıncalar göz önünde tutularak hakkın babaya devredilmesi daha doğrudur.⁹⁹

e) Çocuğun ihtiyaçlarının artması, velayet hakkından yoksun bırakılan eşin bulunduğu şehirdeki bir okula gitmesi, hastalanması, karakterinde ve eğilimlerinde bazı değişikliklerin bulunması gibi durumlarda velayet hakkının bunlar sebep gösterilerek düşmesi söz konusu olmayıp bu konudaki değişiklik sadece hakim tedbir alması yönündedir.¹⁰⁰

Bu durum TMK 183. maddede şöyle ifade edilir: “*Ana veya babanın başka birisiyle evlenmesi, başka bir yere gitmesi veya ölümü gibi yeni olguların zorunlu kılması halinde hakim re'sen veya ana babadan birinin istemi üzerine gerekli önlemleri alır.*”

Bu sebeplerle kaybedilen hak doğal olarak velayeti ilk elde eden kişiden sonraki sorumlulara geçmektedir.

“*Velayet. Ana babadan birinin ölümü halinde sağ kalana, boşama da ise çocuk kendisine bırakılan tarafa aittir.*” (MK. 336)

“*Ana ve baba, çocuğun bakım ve eğitimi konusunda onun menfaatini göz önünde tutarak gerekli kararları alır ve uygular. Çocuk, ana ve babasının sözünü dinlemekle yükümlüdür.*” (MK. 339)

⁹⁴ Kasani, IV, 42; İbn Hümam, III, 316

⁹⁵ Kasani, IV, 42; İbn Hümam, III, 316

⁹⁶ Tekinay, s. 289

⁹⁷ Kasani, IV, 42; İbn Abidin, III, 565

⁹⁸ İbn Abidin, III, 557

⁹⁹ Tekinay, s. 290

¹⁰⁰ Tekinay, s. 290

SONUÇ

Evliliğin güzel semeresi olan çocukların kişilik haklarının yerine getirilebilmesi için onların uygun ortam ve şartlara sahip olması gerekir. Bu ortam ve şartları hidane ve velayet kavramlarıyla birlikte ele almak gerekmektedir. Çünkü çocuğun bakımı maddi ve manevi unsurlarla birlikte işlenmektedir. Velayetin getireceği yükümlülükler, sorumluluk taşıyacak şahıslara göre değerlendirilmelidir. Bu şahısların belirlenmesi işini ise hakim üstlenmeli ve hakim kararlarında çocuk ile ebeveynini dinleyerek, olası değişimleri de göz önüne alarak adil bir karar vermelidir.

Çocukların tercih haklarına itibar edilmeli fakat onların çocuk oldukları, çıkarıcı davranabilecekleri akıldan çıkarılmamalıdır. Dini ne olursa olsun belli yaşa ulaşana kadar çocuklar anne yanında bırakılmalıdır. Çünkü din farkı şefkate mani değildir.

Masrafların paylaşımı, eşlerin zarara uğratılmaması açısından karşılıklı olarak imkan nispetinde sağlanmalıdır. Masrafların belirlenmesinde ise toplumsal ve ekonomik şartlar dikkate alınmalıdır.

Çocuğun velayeti kime verilmiş olursa olsun, sorumlu olan kişiler birbirlerine zarar verecek davranışlara zemin oluşturmamalı, bu konuda çocuk duygu sömürüsü aracı yapılmamalıdır.

Çocuk için hiçbir alternatifin olmadığı durumlarda devlet kurumları devreye girmeli ve çocuğa sahip çıkmalıdırlar.

Her şeyden önce çocuğun menfaati göz önünde tutulmalı ve en önemli emanetin çocukların toplum insanı olarak yetiştirilmesinin olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

Bardakoğlu, Ali, "Hidane", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1998

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-u İslamiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul, 1985

el-Ceziri, Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, (çev. Hasan Ege) I-VII, İstanbul, tsz.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistani el-Ezdi, *Sünen*,

Erbay, Celal, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, Bakü, 1995

İbn Abidin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar*, I-VIII, İstanbul, 1984

İbn Manzur, Cemaleddin b. Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, 3. baskı Beyrut, 1994

İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, I-X, 2. baskı, Beyrut, tsz.

190 / Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti

Karaman, Hayrettin, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, I-III, İstanbul, 1990

-----, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I-III, İstanbul, 1986

el-Kâsâni, Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ud, *Bedaiu's-Sanaî fî Tertîbi's-Şerâî*, I-IV, 2. baskı, Lübnan, 1986

Kurul, *el-Fetava'l Hindiyye* (Çev.: Mustafa Efe) I-XVIII, Ankara, tsz.

es-San'ani, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selam*, I-IV, 1. baskı, Beyrut, 1988

es-Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitabu'l-Mebsût*, I-XXX, Daru'l-Fiker, Beyrut, 1989

eş-Şeybani, Ahmed b. Hanbel, *el-Fethu'r-Rabbani mea Şerhi Bulûğu'l-Emânî*, I-XXIV, Beyrut, tsz.

eş-Şirbini, Muhammed Hatîb, *Muğni'l-Muhtac ilâ Marifeti Meâni'l-Elfazî'l-Minhâc*, I-IV, İstanbul, 1958

Tekinay, Selahattin Sulhi, *Türk Aile Hukuku*, İstanbul, 1982

ez-Zeylai, Cemalüddin Ebî Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Raye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadisiyye, 3. baskı, Baskı yeri yok, tsz.

ez-Zuhayli Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev:Kurul), I-X, İstanbul, 1990.