



# KİLİTBAHİR



E-ISSN: 2687-2692



# Kilitbahir

EYLÜL/SEPTEMBER 2021, SAYI/ISSUE 19

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

# Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.  
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity  
E-ISSN: 2687-2692 | EYLÜL 2021, SAYI 19 | SEPTEMBER 2021, ISSUE 19

## Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012-2019)  
ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart/March 2019 – Sayı/Issue 14

## ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Nimetullah AKIN  
Dekan / Dean

## Editör / Editor

Dr. Öğretim Üyesi Selahattin AKTİ

## Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Nimetullah Akın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Muhsin AKBAS, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA, Justus-Liebig-Universität Gießen, D • Prof. Dr. Mehmet Ali YARCI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Tevhid Ayengin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Universität Osnabrück, D • Doç. Dr. Mahmut Salihoglu, İstanbul Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ALPEREN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Kenan SEVINÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AKTI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Adawy, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRM, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Şevket Yavuz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Bingöl Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, İstanbul Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Vejdi BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Kenan SEVINÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Ertuğrul ŞAHİN, Universität Heidelberg • Dr. Hakkı ARSLAN, Universität Münster • Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Serdar ASLAN, Universität Erlangen-Nürnberg • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Zekirija SEJDINI, Universität Wien • Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT, Muş Alparslan Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Bilal Taşkın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Yunus Akyürek, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Bedirhan, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Mehmet Yılmaz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Fatih Oğuzay, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Cosmin Tudor Ciocan, Universitatea Ovidius Constanta.

## İletişim / Corresponding Adress

Dr. Öğretim Üyesi Selahattin AKTI, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE  
Tel : 0286-2180018 (dahili: 29188) Faks : 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr Web : <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

## 19. Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Doç. Dr. Nur Ahmet KURBAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Abdullah ALPEREN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Arş. Gör. Mehmet YAŞAR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Sait DURAN, Türk-Alman Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Yaşar ACAT, Şırnak Üniversitesi • Prof. Dr. Nimetullah Akın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Mutlu Gül, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Fatih OĞUZAY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi İlhami ORUÇOĞLU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kenan SEVINÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Ertuğrul ŞAHİN, Universität Heidelberg

## Mizanpaj

Muhammed Muammer Haşim Yavuz

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan ulusal ve hakemli bir süreli yayındır.  
Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.  
Yazların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.  
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 125. Sayfada yer almaktadır.





## İndeksler



İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

<http://ktp.isam.org.tr/?url=makale/findrecords.php>



İDEALONLİNE: Türkçe Online Kütüphane

<https://idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uld=978>



PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy

<https://philpapers.org/rec/KARVLI>



ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing

<https://www.rootindexing.com>



BASE: Bielefeld Academic Search Engine

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir/issue/48813/621596>



AcarIndex

<https://www.acarindex.com/journals/kilitbahir/sayi/14507>



ASOS: Academia Social Science Index

<https://asosindex.com.tr/index.jsp?modul=journals&keyword=&page=1>



OCLC WORLD CAT

[https://www.worldcat.org/title/claims-of-massacre-and-persecution-attributed-to-khurasan-governor-qu tayba-ibn-muslim-al-bahili/oclc/1102670466&referer=brief\\_results](https://www.worldcat.org/title/claims-of-massacre-and-persecution-attributed-to-khurasan-governor-qu tayba-ibn-muslim-al-bahili/oclc/1102670466&referer=brief_results)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### MAKALELER/ARTICLES

Merdan GÜNEŞ <i>“EURO-ISLAM” MI “AVRUPALI İSLAM” MI? Avrupa’da Müslümanların Geleceği</i>	8 - 47
Sıddık AĞÇOBAN <i>Toplumdan Soyutlayarak İbadetlere Yeniden Bakmak</i>	48 - 68
Merzuk GRABUS <i>Travnik Tarihinde İz Bırakan Bir Âlim Kasım Masic Efendi; Hayatı, Şahsiyeti ve Mücadelesi</i>	69 - 79
İbrahim GÖKÇE <i>Ta’n Sebeplerinden Vehem</i>	80 - 94
Osman KABAKÇILI <i>Mescide Girerken Güzel Giyinilmesini Emreden Âyetin Tarihselliği ve Evrenselliği Meselesi</i>	95 - 107
Halil İbrahim KOCABIYIK <i>Arap Dilinde Etimolojik Açından “Hasene” Maddesinin İncelenmesi</i>	108 - 124
Dergi Hakkında	125 - 129

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

MAKALELER/ARTICLES

---

Kilitbahir | Eylül/September 2021, Sayı/Issue 19

## “EURO-ISLAM” MI “AVRUPALI İSLAM” MI? Avrupa’da Müslümanların Geleceği

Merdan GÜNEŞ\*

### Öz

Avrupa’daki İslam diskuru öteden beri belirli anahtar kavramlar etrafında tartışılmalıdır. Bu mefhumların ilki, “Euro-İslam”, Bassam Tibi tarafından kavramsallaştırılmaya çalışılan en tanınmış olanıdır. Daha sonraki dönemlerde “liberal İslam” olarak karşımıza çıkan ve İslamiyet’in sosyal boyutunu tartışan bu proje, bugün itibarıyla kurgulanan “siyasal İslam” ideolojisinin karşısında konumlandırılmaktadır. Bununla birlikte bir nevi reforme edilmiş Protestan bir İslam anlayışını çağrıştıran “Euro-İslam” karşısında Tariq Ramadan’ın daha İslamî bir çerçevede temellendirmeye çalıştığı “Avrupalı İslam” anlayışı bulunmaktadır. Zira Ramadan’ın tasavvurunda bir yandan İslamî düstur ve değerler muhafaza edilirken diğer yandan iki medeniyet arası ortak yönler vurgulanarak Müslümanlara Avrupalı yeni bir kimlik öngörülmektedir. Bu bağlamda Abdal Hakim Murad, Umar Faruq Abdullah ve Hamza Yusuf gibi mühtedi Müslüman entelektüellerin üçüncü bir tasavvuru zikre şayandır ki, buna göre İslam’ın cihanşümul değerleri her toplum içinde kendine has renkler arz edebilir ve bu da İslam’ın bir zenginliği olarak görülmelidir. Mamafih İslamiyet’in yorum ve hayata geçiriliş süreci yaşanan toplumların değer ve bağlamları dikkate alınarak gerçekleşmesi gerektiği yine bu düşünürler tarafından vurgulanmaktadır. Hülâsaten, liberal aktörler tarafından reforme edilmiş bir İslam anlayışını temsil eden “Euro-İslam” talebi, İslamiyet’in evrensel değerlerine sadık ve yaşadığı Batı toplumu değerleri ile de barışık Ramadan’ın “Avrupalı İslam” anlayışıyla karşılanabilir.

**Anahtar kelimeler:** Euro-Islam, Avrupalı İslam, siyasal İslam, Bassam Tibi, Tariq Ramadan, İslam ve Avrupa

### „Euro-Islam“ oder „Europäischer Islam“

#### Abstrakt

Der Islamdiskurs in Europa war und ist stets von bestimmten Begrifflichkeiten geprägt. Zunächst war der erstmals von Bassam Tibi in den Diskurs eingebrachte Begriff „Euro-Islam“ in diesem Zusammenhang sehr beliebt, wobei er in der Folgezeit durch den Terminus „liberaler Islam“ ersetzt wurde. Aktuell drehen sich die Diskussionen meist um den sogenannten „politischen Islam“, welcher als Gegenkonzept zum Euro-Islam bzw. dem liberalen Islam designiert wird. Letzterer geht mit der Forderung nach einer Art reformiert-protestantischem Islam einher. Nichtsdestotrotz gilt es zu erwähnen, dass es sich dabei nicht um den einzigen Entwurf eines Islams in Europa handelt. Alternativ zudem werden in Tariq Islamverständnis sowohl die islamischen Werte und Prinzipien

---

\* Prof. Dr. Osnabrück Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Institut für Islamische Theologie), Tasavvuf, Kelâm ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı, merdan.gunes@uni-osnabrueck.de, orcid.org/0000-0002-2661-0611, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 13.06.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 20.08.2021, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2021.



beibehalten als auch eine europäische Identität gleichzeitig vertreten, indem (die) Gemeinsamkeiten beider Welten herausarbeitet werden. Darüber hinaus sind in diesem Zusammenhang zum Islam konvertierte westliche Gelehrte wie Abdal Hakim Murad, Umar Faruq Abdullah und Hamza Yusuf zu nennen, welche eine dritte Meinung vertreten, dass nämlich die universalen islamischen Werte für alle Gesellschaften eine Bereicherung sein könnten. Gleichzeitig betonen sie, dass die Auslegung und Ausübung des Islam vor dem Hintergrund der Werte und Kontexte der westlichen Gesellschaften erfolgen müssten. Zusammenfassend kann also der Forderung nach einem reformierten “Euro-Islam” seitens liberaler Akteure oder einem “Europäischen Islam” die Bestrebung von Ramadan entgegengesetzt werden, den universalen Werten des Islam treu zu bleiben und diese auf eine positive Art mit der westlichen Kultur, in der sie leben, zu verknüpfen. Für diesen Ansatz eignet sich anstelle von Euro-Islam eher die Bezeichnung „europäisch geprägter Islam“ oder „Europäischer Islam“, zumal diese Verwendung den nachgesagten Verschwörungscharakter des „Euro-Islams“ entgeht.

**Schlüsselbegriffe:** Euro-Islam, Europäischer Islam, , politischer Islam, Bassam Tibi, Tariq Ramadan, Islam und Europa

#### “Euro-Islam” or “European Islam”?

##### Abstract

The discourse on Islam in Europe has always been characterized by certain terminologies. Initially, the term “Euro-Islam,” first introduced into the discourse by Bassam Tibi, was very popular in this context, although it was subsequently replaced by the term “liberal Islam.” Currently, discussions mostly revolve around the so-called “political Islam,” which is characterised as a counter-concept to Euro-Islam or liberal Islam. The latter discourse is in turn accompanied by the demand for a kind of reformed Protestant Islam. Nevertheless, it is worth mentioning that this is not the only offer for a specific kind of Islam in Europe; alternatively, Tariq Ramadan refers to an understanding of Islam in which both Islamic values and principles are retained and a European identity is simultaneously represented by elaborating commonalities. In addition, Western scholars who have converted to Islam, such as Abdal Hakim Murad, Umar Faruq Abdullah and Hamza Yusuf, should be mentioned in this context; they argue that universal Islamic values could be beneficial for all societies. At the same time, they emphasize that the interpretation and practice of Islam must be done against the background of the values and contexts of Western societies. So all in all, the call for a (reformed) “Euro-Islam” from the side of liberal Muslims or for a “European Islam” seems to be countered by Muslims' efforts to remain faithful to the universal values of Islam and to link them positively to the Western culture in which they live. For this approach the use of expressions such as “European-influenced Islam” or “European Islam” instead of the term “Euro-Islam” is more suitable, especially since this use escapes the alleged conspiracy nature of “Euro-Islam.”

**Keywords:** Euro-Islam, European Islam, political Islam, Bassam Tibi, Tariq Ramadan, Islam and Europe

## Giriş

İslam ve Batı ikilemi söz konusu edildiğinde akla gelen ve ön plana çıkan en önemli meselelerden biri “Euro-Islam” ifadesidir. Bu kavramın ne anlama geldiğine dair hem sosyal bilimciler hem oryantalistler hem de Müslüman düşünürlerce yapılan tartışmalar bugüne kadar devam etmektedir. Tibi, kendi ifadesiyle, bu kavramı politik bir proje olarak dile getiren ilk teorisyenlerdendir.<sup>1</sup> Kendisi, “Euro-Islam” vizyonu/projesinin her ne kadar çöktüğünü ifade etse de<sup>2</sup> bu kavramın Batı’da güncelliğini muhafaza ettiği izahtan varestedir.<sup>3</sup> Aynı kelimeler kullanılsa da bu anlam çerçevesinde başka kavramlar (ılımlı İslam/liberal Alman İslam’ı ya da bunun zıt kutbunu ifade etmek için radikal İslam, Siyasal İslam, İslamcılık anlamına gelen *Islamismus* ve İslamcı anlamında kullanılan *Islamist*) üzerinden konunun ana ruhu diri tutulmaya çalışılarak hem akademide araştırma konusu yapılmaya hem de siyasetçiler başta olmak üzere medyada tartışılmaya devam edilmektedir.

Bu çalışmada cevap bulmaya gayret ettiğimiz soru her şeyden önce bu ve benzer kavramların içeriğinin ne olduğu meselesidir. Bunları tespit etmeye çalışırken cevap aradığımız diğer bir konu da farklı bağlamlarda, özellikle Türkiye ve diğer İslam coğrafyalarından bakıldığında, komplo teorisi olarak algılanabilen bu kavramların İslam düşüncesi noktasında teolojik ve teorik bir değerinin olup olmadığı sorusudur.<sup>4</sup> Aynı zamanda “Euro-Islam” kavramı yerine Tariq Ramadan gibi bazı düşünürlerin tercih ettiği “Avrupalı İslam” kavramıyla ne kastedildiği ve bu iki kavram etrafında cereyan eden tartışmaların nasıl konumlandırılması gerektiği bu çalışmanın ilgilendiği diğer bir sorudur. Çalışmada mevzu kısaca özetlendikten sonra farklı perspektiflerden bu ve buna benzer kavramların ne anlama geldiği/gelebileceği noktasında alternatif yaklaşımlara yer verilmeye çalışılacaktır.

Avrupa İslam’ını (Euro-Islam) anlamak ve çözümlmek için önce Avrupa’yı anlamak, Avrupa’yı anlamak için de tarihsel geçmişi bilmek gerekir. Bu noktada Avrupa tarihiyle kimliğine yön veren ana unsurların ne olduğu sorusu önem arz etmektedir: Bahis mevzuu olan unsurlardan birincisi Roma Devleti tecrübesi, özellikle de *Roma Hukuk Mirasıdır*. Çünkü, günümüzde Kıta Avrupası hukuk sisteminin temeli Roma hukukuna dayanmaktadır. Türkiye, Medeni Kanununun kabulüyle (Türkiye’de 17 Şubat 1926’da İsviçre Medeni Kanunu örnek alınarak TBMM’de kabul edilen ve aynı yıl 4 Ekim tarihinde yürürlüğe konulan 743 sayılı kanun) bu hukuk sistemine dahil oldu. Aslında çok daha öncesinde, *de facto* olarak belki Mecelle’den itibaren, bu hukuk familyasına dahil olduk.<sup>5</sup> Roma Devleti’nin hüküm sürdüğü tarihler İÖ. 573 - İS. 464 arası olarak kabul edilebilir. Roma hukukuyla ilgili bilinmesi gereken en önemli detay bu hukukun sadece Roma vatandaşları için geçerli olduğudur.

<sup>1</sup> Bassam Tibi, *Euro-Islam: Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2009, ss. 19-20, 47, 65, 87.

<sup>2</sup> Bassam Tibi, “Warum ich kapituliere”, *Cicero*, 2016, sayı: 6, ss. 115-119.

<sup>3</sup> Hansjörg Schmid, “Europäisch und muslimisch? Diskurse, Identitäten, Interaktionen”, *Ökumenische Rundschau*, 2016, sayı: 1, s. 193; Ertuğrul Şahin, *Europäischer Islam. Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2017, Frankfurt am Main, s. 7.

<sup>4</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. 21.

<sup>5</sup> Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, c. XXVIII, ss. 231-235.

Günümüzde vatandaş olabilmek için gerekli kriterler (ehliyet, doğum vs.) o dönemler yeterli değildi. Roma hukuku açısından vatandaş olma şartlarını özgür olmak, köle olmamak, erkek aile reisi olmak (*pater familias*) ve Romalı olmak oluşturmaktaydı. Bu nedenle ilk başlarda Romalı vatandaş sayısı mevcut nüfusun çok az bir kısmını kapsıyordu. Romalılar bu kapsam dışındakileri hukuken köle, kadın vb. yani Romalı olmayanlar; diğer bir ifadeyle yok hükmünde saydılar. Kimilerinin barbar olarak tanımlanması da bu yüzdendi.

Avrupa kimliğine yön veren ikinci önemli unsur Hıristiyanlıktır. Tarihten günümüze Avrupa devletleri, Roma ve Hıristiyanlığın mirasını temsil etme iddiasıyla, Avrupa medeniyetini ve kimliğini tarif etmeye çalışırlar. Daha önceki ABD Başkanları gibi Joe Biden’ın da Kitab-ı Mukaddes üzerine yemin etmesi bunun önemli bir göstergesidir. En önemlisi ise, sanayi devrimi ve aydınlanma döneminden sonra, devlet-din ilişkilerinin “Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya, Sezar’ın hakkı Sezar’a” diyerek devlet-din ayrımı üzerinden düzenlenmesidir. Bu nedenle, Avrupa’da devletler bir dine doğrudan yardım etmez; ilişkilerini o dinin papalık gibi kurumsal bir temsilciliğini muhatap alarak oluşturur.

Aydınlanma sonrası Avrupa kimliğini oluşturan temellerden üçüncüsü olarak Antik Yunan ve Helen temelli hümanizm ve rasyonalizm kabul edilir. Tibi gibi uzmanlara göre, bugünkü Avrupa kimliğini oluşturma noktasında Hıristiyanlık değil Helenistik miras belirleyicidir. Bir çok araştırmacının da işaret ettiği gibi Avrupa kimliğinin köklerinin sadece Yunan-Roma ve Yahudi-Hıristiyan kültürüne indirgenmesi, İslam-Batı tartışmasının en temel problemlerinden birini oluşturmaktadır.<sup>6</sup> İslam’ın Avrupa kültürünün bir parçası olduğu bu araştırmacıların vurguladığı en önemli husustur.<sup>7</sup>

Bu noktada dikkatlerden kaçmaması gereken önemli bir konu İslam kültür ve medeniyet tecrübesinin Batı’nın tecrübesinden farklı olduğudur.<sup>8</sup> Batı’nın kendi içinde yaşadığı tarihî tecrübe ve bunun neticesi olarak ortaya çıkan modern medeniyet ve siyaset anlayışı ile İslam dünyasının yaşadığı siyasî ve dinî gerçeklik temelde birbirinden farklıdır.<sup>9</sup> Batı dünyası, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu ile Roma Katolik Kilisesi arasında iki kutuplu siyasi bölünmüşlük yaşarken İslam dünyası, geçmiş iki asırdır, bütünüyle farklı nedenlerden kaynaklanan -askerî, siyasî, kültürel ve ekonomik sebepler yanında- kolonileşme ve sömürgecilğe dayanan bir parçalanmışlık ve problemler sarmalı içinde çırpınmaktaydı. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, her iki medeniyet havzasının da tarihten tevarüs ettikleri tecrübelerle, gerek sosyal ve siyasî, gerek hukuk ve din alanında birbirinden farklı yapıda olması gerçeğidir. Bu farklılıkların yüzeysel olmayıp daha çok mahiyet ve nitelik açısından olduğu vurgulanmalıdır.<sup>10</sup> Dolayısıyla, “Avrupa İslamı” veya “Avrupalı

<sup>6</sup> Vivien Neugebauer, *Europa im Islam – Islam in Europa. Islamische Konzepte zur Vereinbarkeit von religiöser und bürgerlicher Zugehörigkeit*, Doktora Tezi, Universität Osnabrück, 2014, ss. 60-62.

<sup>7</sup> Schmid, “Europäisch und muslimisch?”, s. 194; Roger Garaudy, *Verheissung Islam*, SKD Bavaria, München, 1989, ss. 17-21; Michael Borgolte, “Der Islam als Geburtshelfer Europas”, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 2011, sayı: 13-14, s. 42; Tariq Ramadan, *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen, Eine Islamische Antwort auf die Herausforderung der Moderne*, Çev. Yusuf Kuhn, MSV Verlag Köln, Köln, 2000, s. 248.

<sup>8</sup> İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2019; Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.

<sup>9</sup> Cemil Aydın, “Die Politik der Konzeptualisierung Islam und der Westen”, *Euro Agenda/Avrupa Günü*, 2005, sayı: 7-2, ss. 17-28.

<sup>10</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, ss. 264-272.

İslam" tabirleri değerlendirilirken, bu tarihi arka plan dikkate alınmadığında, yapılan tespitlerin sağlıklı olamayacağı aşikârdır.

Konuya başlamadan, Euro-Islam ile ilgili tespit edilebilecek doğru ve yanlışların bakış açısı, perspektif, bağlam farklılıkları göz önünde bulundurularak ve mutlaklaştırılmadan değerlendirilmesi isabetli olacaktır. Bir fikri, mezhebi veya konuyu tam kavramadan, diğer bir ifadeyle meseleye o fikir veya mezhebin sahipleri kadar vakıf olmadan, tenkit etmenin hem İslam ilim paradigması hem de modern bilimsellik kriterleri açısından doğru olmadığı bilinmektedir. Binaenaleyh, bu satırlarda hedeflenen, konu etrafında ileri sürülen tez ve projeler hakkında bazı tespitlerde bulunarak mevzunun doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

#### **Konunun ana hatlarıyla özeti:**

Bassam Tibi'nin, ilk defa kendisinin ortaya attığını iddia ettiği, Euro-Islam kavramı, Avrupa'daki İslam'a dair güncel tartışmalarda son yıllarda eski cazibesini kaybetmiş gibi görünüyor.<sup>11</sup> Bu kavram 1998-2010 yılları arasında hem siyasiler hem de akademisyenler arasında tartışıldıktan sonra, yerini önce liberal İslama, günümüzde ise *Deutscher Islam*/Alman İslamı gibi kavramlara/tartışmalara bıraktı. Şu anki *Politischer Islam*/Siyasal İslam tartışmaları da bu bağlama oturtulabilir. Kısaca, Euro/liberal/ılımlı/Alman İslamı, "siyasal İslam" olmayandır. Siyasal İslam teribinin genelde Avrupa'da özeldir ise Almanya'da mevcut cemaat yapılarını içine alacak şekilde kullanılması/genişletilmesi her açıdan sağlıksız ve yanlış bir gelişmedir. Hem Tibi'nin temsil ettiği seküler hem de liberal kesimin beklentisi gayet açıktır: Terimler, kavramlar ne kadar değişirse değişsin, asimile olmuş, "yabancı" ("yerel" demek daha doğru) unsurlardan arınmış, Avrupalı, yani "protestan" bir Müslümanlık anlayışı... Son yıllarda revaçta olan imam eğitimi konusu, İslam Konferansı'ndaki tartışmalar, Avrupa'da geçtiğimiz yıllarda çokça tartışılan seküler İslam, reform vs. gibi mevzular, özellikle Fransa ve Avusturya ekseninde yaşanan gelişmeler bu korkuları doğrular boyuttadır.

Tariq Ramadan'ın Avrupalı İslam (Europäischer Islam) kavramıyla ifade ettiği İslam anlayışının yukarıda zikredilenlerden çok farklı olduğu anlaşılmaktadır. Onun kavramsallaştırması "Müslümanlığı askıya almadan, Müslüman kalarak Avrupalı olmak, ortak değerler üreterek bunlara sarılmak" şeklinde özetlenebilir. Bu ifadelerin, Osmanlı'nın son demlerinde eli kalem tutan tüm aydın ve ulemayı meşgul eden en önemli konulardan biri olması, üzerinde durulması gereken diğer bir meseledir.<sup>12</sup>

Abdal Hakim Murad, Umar Faruq Abdullah, Hamza Yusuf gibi mühtedi Müslümanlar ise İslam'ın evrensel değerlerinin ve uygulamasının tüm toplumları aydınlatabileceğini ama buna rağmen Amerikan, İngiliz veya Fransız kültürünü göz önünde bulundurarak ortaya çıkan uygulamaların farklılıklar arz edebileceğini söylerler. Onlar, "Amerikan veya İngiliz-İslam'ı dediğimizde bunların aynı kaynaktan beslenen farklı okumalar" olabileceğini, Müslümanların İslam'ı bilinçli bir şekilde bu

<sup>11</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 19-20.

<sup>12</sup> İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak. Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.

kültür değerlerini de göz önünde bulundurarak okumaları gerektiğini savunurlar ki, bu da çok doğru ve isabetli bir yorum olarak düşünülebilir.

Yani, siyasiler başta olmak üzere toplumun çoğunluğunu oluşturan Avrupa halklarının ve liberal Müslümanların zihninde bir Euro-Islam beklentisi, algısı bulunmaktadır. Bir de Müslümanların, İslam’ın evrensel değerlerine sadık kalarak aktif bir şekilde Alman/İngiliz vs. kültürlerini göz önünde bulundurup, bunların zenginliklerinden faydalanarak ortaya koyduğu bir Avrupa/Amerika vs. İslam’ı vardır. Buna Avrupa İslam’ı demek yerine, mesela Almanca’daki “*Europäisch geprägter Islam: Avrupa’da yaşanan İslam*”<sup>13</sup> gibi kelimelerle ifade edilmesi daha doğru olabilir. Zira, büyük ölçüde proje/komple hissi uyandıran kavramlar yerine daha makul ve Müslümanların kabullenebileceği ifadelerin tercih edilmesi çoğulcu ve özgürlükçü Avrupa kimliği açısından da önemlidir. Asıl önemli olansa, genel olarak, kavramlara ve kavramsallaşmaya dair bir hassasiyetin herkes tarafından korunmuş ve gözetilmiş olmasıdır.

Bu girizgâhtan sonra konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak bazı detaylara geçebilir, böylece kavramları daha iyi anlamaya, bu kavram etrafında oluşan tezlere nüfuz etmeye çalışabiliriz. Bu noktada kavramsal çerçevenin, bu kavramın kullanıldığı bağlamların anlaşılmasında bizlere yardımcı olacak tabir ve ıstıhlara işaret edildikten sonra bu kavramlar söz konusu edildiğinde ele alınan temel bazı konulara yer verilmeye çalışılacaktır. Akabinde de makalenin asıl mihverini oluşturan iki temel yaklaşımın temsilcileri olan Tibi ve Ramadan’ın tezleri ele alınarak içeriklerine yönelik bilgiler verilmeye gayret edilecektir. Son olarak ise bu tezlere karşı yapılan eleştirilere değinilip kısa bir sonuç ve değerlendirmeye konu neticelendirilmeye çalışılacaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Kadim ilim geleneğimizde olduğu üzere kavramın önce tarifinin yapılması, neyi kapsayıp neyi dışarda bıraktığının belirlenme zarureti vardır. Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi konu çok boyutlu ve disiplinler-arası olması sebebiyle „Efradını cami, ağyarını mani“ bir tarif pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, bu konuda söylenebilecek tüm açıklamalar subjektif, yani indî ve tarif edenin perspektifinden bir gerçeklik arz edebilecektir. Bu da aslında bir yönüyle Mevlana’nın anlattığı körlüklerin fil tarifinden öte bir durum değildir.

Öncelikle ele alınması gereken “Euro-Islam”, “Avrupalı İslam” terkiplerindeki Avrupa ve İslam ile ne kastedildiğidir. Bunlar tarif edilmeden, mezkur kavramların anlaşılması imkânsız gibidir. İslam ile din kastedilirken Avrupa daha çok ekonomik, kültürel ve siyasi nitelikleriyle bir coğrafyanın adıdır.<sup>14</sup> Avrupa kelimesi bazen bir coğrafya, bazen kültürel bir kimlik anlamında kullanılmaktadır. Avrupa kelimesi hangi içerikle kullanılırsa kullanılsın kesin olan, üzerinde ittifak edilen bir anlamdan çok, tarihi süreç içinde değişebilen ve daha çok da *öteki olmayan* anlamında dinamik bir kavramsal

<sup>13</sup> Julia Gerlach, *Auf dem Weg zu einem Europäischen Islam – oder ist dieser längst Realität?*, Bertelsmann Stiftung Yayını, Gütersloh, 2016, ss. 8-9.

<sup>14</sup> Michael, Hüttenhoff (Hg.), *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig, 2014; Michael Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, Siedler Verlag, München, 2006.

çerçeve ve manaya işaret ettiği'dir.<sup>15</sup> Bu bağlamda dikkat çeken diğer bir mesele Avrupa kelimesinin, bugün içerdiği mana itibariyle, ilk defa 15. yüzyılda Osmanlı'ya karşı kullanılmaya başlandığıdır.<sup>16</sup> Göle, bu ötekileştirme serüveninin hala devam ettiğini vurgular.<sup>17</sup> Schmid'e göre Avrupa kavramı 18. yüzyıldan itibaren kültürel üstünlük ifade eden bir manaya sahiptir. Ekonomik, hukukî ve siyasî bir birliklilik manasını ise ancak 20. yüzyılda kazanmıştır.<sup>18</sup>

Hansjörg Schmid neyin gerçekten İslamî (*muslimisch*) neyin Avrupalı (*europäisch*) olduğu sorusunun öncelikli olarak ve hatta sadece Müslümanlar tarafından cevaplanması gereken bir sorun olduğuna açıkça işaret eder.<sup>19</sup> Zira, Avrupa'nın ne olduğu ya da Avrupa'da kullanıldığı manada İslam'ın herkes tarafından kabul edilen ortak bir manasının bulunduğunu iddia etmek kolay değildir. Schmid'e göre her iki kavram da birden çok manaya gelmektedir; aynı zamanda dinamik oldukları da hesaba katılmalıdır.<sup>20</sup> Tibi ise bu konuda asıl söz sahibi olanın, hangi İslam'ın Avrupa'ya uygun olup olmadığını tespit etme hakkının Avrupalılarda olduğunu savunur.<sup>21</sup> Schmid, Avrupa'nın kimlik inşası (konstrüksiyonu) olarak tedavüle sokulan Hristiyan Avrupa (*christliches Abendland*) ya da Yahudi-Hristiyan geleneği (*jüdisch-christliche Tradition*) ifadelerinin tarihi bir gerçeklikten ziyade İslam'ı yabancılaştırma fonksiyonu yüklenmiş suni kavramlar olduğunu söyler.<sup>22</sup> Hristiyan Avrupa "christliches Abendland" tabirinin 1. Dünya Savaşı'nı müteakip komünist, liberal Yahudi etkisini kırmak için oluşturulmuş kavramlardan olduğu bilinmektedir.<sup>23</sup> Tibi de modern kültürün bir neticesi olan seküler Avrupa kimliğinin Hristiyanlığa değil Rönesans hümanizmine dayandığı fikrindedir.<sup>24</sup> Modern hümanizmin Hristiyanlık temeline dayandığı iddiasını kesin bir dille reddeden Tibi, bunun seküler Helenizm'e dayandığını özellikle vurgular.<sup>25</sup> Schmid son dönemlerde çokça vurgu yapılan Avrupa kültürünün köklerinden birinin Yahudilik olduğu iddiasının da daha çok İslam'ı ötekileştirmek amacı güttüğü kanaatindedir.<sup>26</sup> Böylece İslam ötekileştirilerek Avrupalı olmayan anlamında negatif bir manaya indirgenmektedir.<sup>27</sup> Bu yaklaşıma göre İslam, demokrat olmayan, müsahhasız ve gelişmeye kapalı olandır.<sup>28</sup>

Diğer bir zorluk da "Euro-Islam" ve "Avrupalı İslam" terkipleriyle, bu yeni birleşik kavramdan ne kastedildiğidir. Dolayısıyla, önceki mezkur bilgilerden anlaşılacağı üzere bu kavramların ne olduğuna dair tam ve net bir tanım yapmak şimdilik mümkün görünmemektedir. Bu terkipleri oluşturan kavramlardan hiç biri üzerinde uzlaşılmış bir anlam bütünlüğü içermemektedir.

<sup>15</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, ss. 60-61.

<sup>16</sup> Winfried Schulze, "Europa in der frühen Neuzeit – Begriffsgeschichtliche Befunde", Heinz Duchhardt ve Andreas Kunz (ed.), *Europäische Geschichte als historiographisches Problem*, Verlag Philipp von Zabern in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Mainz 1997, ss. 35-65.

<sup>17</sup> Nilüfer Göle, "Avrupa'yı Tanımlamak Türkiye'yi Ötekileştirmek mi?", *Euro Agenda/Avrupa Günü*, 2005, sayı: 7-2, ss. 267-273.

<sup>18</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", s. 195.

<sup>19</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", ss. 191-202.

<sup>20</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", s. 191.

<sup>21</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 12.

<sup>22</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", s. 193.

<sup>23</sup> Hüttenhoff (Hg.), *Christliches Europa?*

<sup>24</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 87.

<sup>25</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 10.

<sup>26</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", s. 194.

<sup>27</sup> Çağla E. Aykaç ve Hakan Yılmaz (ed.), *Perceptions of Islam in Europe. Culture, Identity and the Muslim 'Other'*, I.B.Tauris, New York, 2012.

<sup>28</sup> Foroutan, Naika, "Neue Narrative für ein neues Deutschland?", *Kulturpolitische Mitteilungen*, Kulturpolitischen Gesellschaft e. V., Nr. 140, 2013, sayı: 1, Bonn, ss. 34-37, burada: 36.



“Euro-Islam” ve “Avrupalı İslam” kavramlarını anlamaya çalıştığımızda önümüze çıkan diğer bir mesele de bağlam meselesidir.

#### **Kontekst (Bağlam) Problemi:**

Euro-Islam ve Avrupalı İslam kavramlarının doğru anlaşılabilmesi kullanıldığı bağlamın bilinmesiyle mümkün gözükmektedir. Zira bu kavramlar, kullanıldığı bağlamla birlikte farklı manalara gelebilmektedir. Örnek olarak siyasî bağlamda bu kelimelere yüklenen anlam ile akademide ele alınış şekli ve içeriğinin çok farklı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Siyasette daha çok mültetecilerin, özellikle de Müslümanların, Alman toplumuna entegre veya asimile olarak hâkim kültüre uyum sağlamaları kastedilirken; bilimsel bir araştırmada daha çok araştırma yapılan disipline göre bir anlam kazanmaktadır. Kavrama bir sosyolog veya tarihinin yüklediği anlamla bir oryantalist veya ilahiyatçının yüklediği anlam çok farklıdır. Dolayısıyla, bu kavramlar hakkında yazılanlardan ve söylenenlerden ne kastedildiğinin doğru anlaşılması, ancak kullanıldığı bağlamın bilinmesine bağlıdır.

Özellikle 1990 sonrası Doğu Blok’unun yıkılışıyla komünizmin bir tehdit olmaktan çıkması, Modern Batı uygarlığının kültür ve yaşam tarzına bir tehdit olarak görülen Müslümanların din anlayışı ve hayat tarzlarında köklü bir reform yapması gerektiği söylemini güçlendirdiği bilinmektedir. Avrupa’nın sosyal, kültürel, siyasal ve dinî alanının önemli bir parçası olarak Hıristiyanlıktan sonra Avrupa’nın ikinci dini olan İslam, Avrupa’nın geleceğini her alanda etkilemekle kalmayıp dinî demografiyi de ciddi anlamda dönüştürdüğü dile getirilmektedir.<sup>29</sup> Euro-Islam söyleminin böyle bir atmosferde kavramlaşmaya ve şekillenmeye başladığının bilinmesi önemlidir. Bu bağlam meselesi pek çok kavram için de söz konusu olduğu gibi özellikle tartışmalı ve iddialı bir kavram olan Euro-Islam ve Avrupa İslamı için daha da hayati bir önem arz etmektedir. Bu kavramların anlaşılmasında bize yardımcı olacak diğer bir kıstas da bu kavramlar etrafında oluşmuş müteradif ve yakın anlamlı tabir ve kelimelerdir.

#### **Kavramsal Çerçeve ve Bağlamla İlgili Önemli Tabirler:**

Euro-Islam bağlamında göz önünde bulundurulması gereken diğer tabir ve terkiplerin en önemlileri şu şekilde sıralanabilir: *Avrupa ve İslam*, *Avrupa’da İslam*, *Diaspora İslam*, *Avrupalı İslam*, *İlmli İslam*, *liberal İslam*, *Avrupa veya Avrupa Menşeli İslam*. Bu bağlamda *Deutscher Islam*, *Deutsche Muslime* veya *Der İslam in Deutschland*, *Muslimen in Deutschland* Almanya özelinde aynı mefhum kategorisine dâhil edilebilir. Yukarıda sayılanlardan Avrupa ve İslam terkip itibarıyla birbirinden farklı iki ayrı unsurdan bahseder. Bunlar birbiriyle karşılaştırılabilen, ortak ve farklı yanları tespit edilebilen ama sonuçta ikisi de birbirinden ayrı mefhumlardır. Avrupa’da İslam ise, yabancı olmakla birlikte evinizde olan bir şeyden bahsedilmesi gibidir. İslam’ın bu topluma yani Avrupa’ya ait olmadığını ifade etmekle birlikte Avrupa’nın bir gerçeği olduğunu kabulden hareket eder. Tıbbi bu değişimin yani Avrupa ve İslam’dan Avrupa’da İslam’a geçişin 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladığını ve 21. yüzyılda

<sup>29</sup> Ahmet Dağ, “Avrupa ve Modernite Sarmalında Bir İslam Arayışı Olarak: Euro-İslam”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Temmuz-Aralık 2018, c. II, sayı: 2, ss. 165-184.

tamamlandığını söyler.<sup>30</sup> Aslında son zamanlarda siyasetçilerin de çokça dem vurdukları “İslam mı yoksa Müslümanlar mı Avrupa’ya ait?” tartışması da bununla alakalandırılabilir söylemlerdir.

Diaspora İslam da Avrupa’da İslam ile aynı kategoride değerlendirilebilir; yöreselliği ve geleneklerinden kopmamışlığı ifade eder. Bu tabirlerin tümündeki ortak nokta İslam’ın ötekileştirilmesidir. Yani İslam, Avrupalı olmayan ötekiyi ifade eder.<sup>31</sup> Avrupa İslam’ı ya da Euro-Islam ise aidiyet olarak Avrupa menşeli bir İslam anlayışını yansıtır. Bunların, kullanılan alan ve bağlama göre farklılık arz ettiğine daha önce işaret edilmişti.

Bu konuyla bağlantılı olarak Euro-Islam anlamında sıkça kullanılan tabirler arasında *liberal İslam*, *Alman İslamı*, *Uyumlu/İlmlı İslam (gemäßigter/moderater İslam)* gibi daha çok siyasilerin kullandığı ifadeler de zikredilebilir. Bu tabirler Müslümanlardan siyasi ve kültürel beklentilerin boyutlarını ifade etmesi açısından önemlidir. Daha önce de işaret edildiği üzere, bu tabirlerin ortak noktası, *Siyasal/Politik İslam* olmayan, siyasal İslam’ı içermeyen anlamında kullanılmalarıdır.

Günümüzde Siyasal İslam/*Politischer İslam* kavramı her zamankinden daha fazla gündem oluşturmakta ve Müslümanlarla ilgili meseleler büyük oranda bu kavram etrafında tartışılmaktadır. Euro-Islam projesinin bir muadili olarak, tüm İslami oluşum ve cemaatleri içine alarak hepsini töhmet altında bırakacak bir içerikle kullanılıyor olması dikkat çekicidir. Daha net bir ifadeyle: Bir zamanlar Türkiye gibi İslam coğrafyalarında irtica ve dinci kelimeleriyle anlatılmak ve yapılmak istenilenlerin bir benzeri bu kavramla hem Avrupa’da hem de Almanya’da sergilenmeye çalışılmaktadır. Daha çok medya ve aşırı sağcı siyasetçilerin tercih ettiği marjinal bir yaklaşımı ifade etmekle birlikte konunun önemini ve hassasiyetini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Aslında bu kavramlarla oluşturulmak istenen İslam algısı ve korkusu (İslamofobi), pek çok akademik ve ampirik çalışmayla reddedilse de, toplum üzerinde etkili olabilir mahiyettedir.<sup>32</sup> Bu tür tezi işleyen bir kitaba en son oryantalist Thomas Bauer’in yazmış olduğu reddiye meydanın boş olmadığını, insaf sahibi, objektif düşünürlerin bu tür projelere sıcak bakmadığını en önemli göstergesidir. Bauer’in Türkçeye *Mübhelik Kültürü ve İslam* adıyla tercüme edilen eseri ve bu tarz İslam’ı olabildiğince objektif olarak Batı’da ele alan yayınlar (Annemarie Schimmel, Eva de Vitray-Meyerovitch gibi) itiraz edilecek bazı iddiaları da içermekle birlikte, İslam’ın özünde birlikte yaşamaya, farklı düşüncelerin bir arada olabilmesine imkân verdiği tezini işleyerek İslam’la ilgili pek çok basmakalıp korku ve tabuları yıkmış, Batı’daki İslam merkezli tartışmalara ciddi bir seviye kazandırmıştır. Hans Küng Weltethos projesiyle, Huntington, Lewis, Roy gibi oryantalistlerin İslam ve Hıristiyan Batı medeniyetlerinin birbiriyle çatışmasının kaçınılmaz olduğu tezine karşı dünya barışının dinler arası diyalog yoluyla sağlanabileceği tezini savunmaktadır.<sup>33</sup> Dünya barışı, Küng’ün de altını çizdiği gibi, ancak dinler arası barışla elde edilebilir; dinler arası barışın yolu ise ancak samimi ve saygıya dayalı bir diyalogla mümkündür.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 29.

<sup>31</sup> Aykaç ve Yılmaz (ed.), *Perceptions of Islam in Europe*.

<sup>32</sup> Schmid, “Europäisch und muslimisch?“, s. 197.

<sup>33</sup> Küng, Hans, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper Verlag, München, 2006, ss. 19-21.

<sup>34</sup> Küng, Hans, *Der Islam*, s. 19.

Bu kavramların belli bağlamlar ve alanlarla alakalı olarak söz konusu edildiğine daha önce işaret edilmişti. Burada işaret edilecek konu başlıkları, tüm ilgili alanları kuşatma iddiasında olmamakla birlikte, bu çerçevede bilinmesi gereken ve üzerinde en çok tartışılan meseleler olduğu söylenebilir.

## 2. Euro-Islam/Avrupalı İslam Bağlamında Ele Alınan Konular:

**Kimlik Sorunu:** İslam’ın geleneksel yorumunun ve Müslümanların göç ettikleri ülkelerden getirdikleri yöresel/kök kültürlerin, Müslümanların Batı ve değerlerine uyum sağlamada engel teşkil ettiği varsayımından hareket edilir. Bazı araştırmacılar, “Müslümanlar bu eski alışkanlık ve kimliklerinden vazgeçmedikleri takdirde entegre olmaları imkânsızdır.” görüşünü dillendirir.<sup>35</sup> Dolayısıyla, gelinen ülkeden getirilen yani eski olan, yeni bir hayat tarzı ve kimlikle yer değiştirmelidir. Bu projeye dile getirilen ve hedeflenen en önemli konunun -sömürgeci Batı’nın medenileştirme misyonunun modern bir versiyonu olan- Müslümanlara yeni bir kimlik kazandırma çabası olduğu iddia edilir.<sup>36</sup> Buna karşılık Batı’da yaşayan Müslümanların kimlik taleplerinin ortaya çıkardığı kapsamlı arayışlar da, bir siyaset terkibi olarak, “Avrupa İslamı”nı fonksiyonel kılmıştır. Schmid bu konuda bilinen basmakalıp şablonun dışına çıkarak Avrupa kimliğinin sadece Hıristiyanlık ve Yahudilik ile değil İslam’la da yüzleşme neticesinde oluştuğunu dolayısıyla, Avrupa kimliğinin oluşumunda İslam’ın asli bir rol oynadığını söyler.<sup>37</sup> Garaudy de, Avrupa’da İslam’a dair tartışmaların yanlış yürütülmesinin temelinde, Avrupa medeniyetinin asli unsurlarından birinin İslam olduğunun göz ardı edilmesi olduğunu belirtir.<sup>38</sup>

Meseleye Avrupa dışından ve özellikle de Türkiye’den bakan araştırmacılar Euro-Islam’ın Müslümanları asimile etmeye yönelik bir kimlik projesi olduğu hususunda neredeyse hemfikirdir. Batı’da yaşayan göçmen Müslümanların taşıdıkları geleneğe bağlı ve yerel kimliklerin, Avrupa temelinde “sorunlu” kabul edilmesinin özünde Doğu-Batı çekişmesi, geleneksel önyargılar, oryantalist bakış açıları ve gündelik hayatın yarattığı çekişme alanları olduğu sık sık dile getirilmektedir.<sup>39</sup>

Bu yaklaşım, İslam kimliğini tamamen kaybetmeksizin iyi ve uyumlu vatandaş yetiştirmek için İslam’ın araçsallaştırılmasını hedefleyen bir toplum mühendisliği olarak da ifade edilebilir. Böylece “Avrupa İslamı”yla, Batı kimliği temelinde bir din olarak İslam’a, modern ve seküler değerler çerçevesinde Batı’ya uyumlu yeni bir anlam ve içerik kazandırılacaktır. Bu yolla Müslümanlar “tanımlanabilir, tasarlanabilir, planlanabilir ve daha kolay yönetilebilir bir nesneye/vatandaşa” indirgenebilecektir. Avrupa İslam’ı tanımlamasını bir komplo teorisi olarak gören ve karşı çıkanların dile getirdikleri gerekçelerden biri de bu projenin böyle bir hedefle yürütülmek istendiği

<sup>35</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 9-15.

<sup>36</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 12-13.

<sup>37</sup> Schmid, “Europäisch und muslimisch?”, s. 194.

<sup>38</sup> Garaudy, *Verheissung Islam*, ss. 17-21.

<sup>39</sup> Ahmet Dağ, “İslamofobia: Hegemonya’yı Derinleştirme ve Bir Hegemonya Projesi Olarak Euro-Islam”, *1st International Social Sciences And Muslim Congress: “Hegemony-Counter Hegemony”*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2016, ss. 35-49.

kuşkusudur.<sup>40</sup> Bununla birlikte Müslümanların, bulunduğu yerlerin kültürel gerçekleriyle temasa geçmelerinin bir sonucu olarak, yerel düzeyde bir Müslümanlık tarzlarının tezahür edebileceği gayet açıktır. Euro-Islam anlayışının bir kimlik projesi olduğunu düşünenler ve buna karşı çıkanlar Tibi ve onun gibi düşünen fikir sahiplerine atf yaparak bunun eski asimilasyon şekillerinin bir benzeri olduğunu iddia ederler.<sup>41</sup> Kimlik meselesini özetlemek adına iki farklı tutumu kategorize edebiliriz: İslam kimliğini sorun görüp Avrupa'ya uydurulması gerektiğini iddia edenler ve İslam'ın Avrupa'da bir kimlik olması için Avrupalı olması gerektiğini savunanlar.

**Din Eğitimi:** Avrupa'da doğup büyüyen Müslüman neslin dinlerini öğrenme meselesi oldukça önemlidir. Aslında din eğitiminin içeriği, yani müfredatı, bu dersi verecek eğitimcilerin tespiti, dini temsil etme hakkını kazanmış cemaatlerin (*Religionsgemeinschaften*) anayasal hakkı olduğu herkesçe malumdur. Bu statüyü hukuki olarak kazanmış her cemaat, her oluşum devletle koordineli olarak bu anayasal hakkı yerine getirebilir. Ders müfredatı elbette anayasanın öngördüğü temel hak ve hürriyetler göz önünde bulundurularak hazırlanmak durumundadır. Ama, anayasal bir hak olmasına rağmen siyaset, başka dini cemaatlere tabii olarak kullandığı bu hakkı yer yer ihlal etme pahasına, İslam din dersini entegrasyon ve emniyet politikalarına, dolayısıyla Euro-Islam projesine alet edebilmektedir. Bu durumu genellemek ne kadar yanlışsa hiç olmadığını iddia etmek de o kadar yanlıştır. Sebep, reforme edilmemiş İslam ve Müslümanların, içeriden gelen ve dini-kültürel yapıyı tehdit eden sosyolojik bir tehlike olarak algılanmasıdır. Bu meseleyle mücadelenin en etkili yolunun ise eğitim olduğu düşünülmektedir. Kısaca, eğitim yoluyla Müslümanların eğitilmesinin yanında yurtdışından gelen imam ve eğitimcilere ihtiyaç duyulmayacaktır.

Özellikle 11 Eylül sonrası, hem güvenlik hem de entegrasyon uyum politikaları bağlamında, yurtdışında eğitim alan imamlar pek çok Batı ülkesinde sakıncalı görülebilmektedir. Avusturya'nın Türkiye'den gelecek imamları engelleme kararını uygulamaya koyması bu korkunun bariz bir işaretidir. Fransa'da son dönemde yaşanan olaylarla devletin İslam ve Müslümanlar hakkında uygulamaya çalıştığı yöntem ve konunun ele alınış tarzı bu kuşkuları daha da artırmaktadır. Fransa devleti bir '*Fransa İslamı*' teşkil etmek istediğini alenen bildirmektedir. Almanya'da eğitim konusu eyaletlerin yetki alanında olduğundan bu anlamda her eyalet farklı uygulamalara sahne olabilmektedir. Bazı eyaletlerde bu tür dayatmalar yapılabilirken, Rhein-Pfalz Eyaleti'nde görüldüğü gibi, daha adil ve hukuka uygun uygulamalara da rastlanabilmektedir. Her hâlükârda Euro-Islam projesini, yeni bir kimlik kazandırma (ehlileştirme/medenileştirme) misyonu çerçevesinde düşünenler için din eğitimi önemli bir araç olarak ele alınabilmektedir. Bütün bu korku ve iddialara rağmen İslam Din Dersi Almanya'da, pek çok eyalette farklı biçimlerde de olsa, uygulanan bir vakıadır. Dolayısıyla Müslümanların anayasal bir hak olan din eğitimi noktasında hem haklarının hem de yaşadıkları toplum gerçekliğinin farkında olarak aktif rol almaları gerektiği vurgulanmaktadır. Meseleyle ilgili problemin bir ayağı siyasi olmakla birlikte Müslümanlara düşen görevin, hiç olmazsa ortak konularda, birlikte hareket edebilme şuur ve bilinci olduğu dile getirilmektedir. Bunun sağlanabildiği durumlarda

<sup>40</sup> Udo Steinbach, "Euro-Islam - Februar 2005", 26.02.2008 (son arama: 15.02.2021).

<sup>41</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. 7.

elde edilen başarılarla örnek olarak Bremen, Hamburg ve Aşağı Saksonya (Niedersachsen) gibi eyaletler gösterilmektedir. Devletle yapılan anlaşmalar neticesinde bu eyaletlerde Müslümanlarla alakalı belli konularda haklar hukuki olarak garanti altına alınabildiği bilinmektedir.

**Teoloji-İlahiyat Eğitimi:** Devlet finansmanıya kurulmuş, Müslümanların dinlerini yaşama ile alakalı ihtiyaçlarını karşılayacak personel ve eğitimcileri yetiştirme gayesine matuf İlahiyat/Teoloji Enstitüleri, Euro-Islam projesi kapsamında ele alınan konulardan biridir. 2010 yılından itibaren Almanya devlet üniversitelerinde İslam İlahiyat Enstitüleri açılmaya başlandı. Farklı isimlerle de olsa İlahiyat Enstitülerinin sayısı şu an onun üzerindedir. Alman devletinin İslam İlahiyat Enstitülerini açmasındaki birinci hedef bu eğitimle o ülkede imamlık yapacak, Müslümanlara dini konularda rehberlikte bulunabilecek, Almanca konuşan ilahiyatçılar ve din görevlileri yetiştirmektir. Büyük ölçüde kurulma aşamasını geride bırakmış olan İslam İlahiyatlarıyla ilgili ileri sürülen önemli eleştirilerden biri de bu kurumların Euro-Islam projesinin bir parçası olduğudur.

Akif Emre’ye göre Euro-İlahiyat projesi hedeflenen Euro-Islam projesinin en kritik adımlarından biridir. Devletin bu kurumlarla elde etmek istediği yegâne sonuç sadece yetkin din adamları ve eğitimcileri yetiştirmek değildir; aynı zamanda Euro-Islam’ın yaygınlaşmasına katkıda bulunmaktır. Emre’ye göre Euro-ilahiyat projesi, Müslümanlar adına onların neye, nasıl inanmaları gerektiğine karar verebilmeyi, bu kıtanın tarihi boyunca dışladığı bir dinin müntesipleriyle bir arada yaşama deneyiminin hiç olmadığı kültürlerine uyumlu hale gelmelerini hedeflemektedir. Bu da, bir akademik disiplin ve tarafsızlık standartlarıyla yapıldığından tüm tartışmaların önü neredeyse kesilmektedir.<sup>42</sup>

Avrupa ülkelerinin çoğu imam ve din dersi öğretmenlerini artık İslam ülkelerinden getirmek yerine kendi ülkelerinde yetiştirmeyi planlamaktadır. Her devletin kendini koruma refleksiyle göz ardı edemeyeceği emniyet politikasının, Alman devletinin de bu kurumlar üzerinden hesaba kattığı önemli hedeflerden biri olması, aslında anlaşılması zor bir durum değildir. “Bunun istisnası bir ülke var mıdır?” diye sormamız gerekir. Globalleşen modern dünyada eğitim felsefesinin en önemli kriterlerinden birini şu oluşturmuyor mu: Uyumlu vatandaş yetiştirmek. Biraz daha geriye gidersek Türkiye’de dini eğitim vermek için açılan İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinin ilk kuruluş amacı böyle bir siyasetin gereği değil miydi? Genellemeler bu meseleyle alakalı olarak sağlıklı bir yaklaşım tarzı geliştirmemize engel olabilir endişesi mesnetsiz olmasa gerek. Sağlıklı olan bakış açısı, Avrupa’da İslam ve Müslümanlar hakkında gerek medya, gerekse siyasetçiler aracılığıyla oluşturulan korku ve algının reel olmadığını bilip buna rağmen endişeleri ciddiye almaktır. Pragmatist çözümler üretme sorumluluğu ideallerden vazgeçme ya da sapma olarak görülebileceği gibi bunun yerine daha sağlıklı bir yaklaşımla, zaruretlere çerçevesinde ideale ve İslam’a uygun bir duruş olarak da yorumlanamaz mı?

**Sosyal ve Kamusal Alan:** Türkiye’deki başörtüsü, kılık kıyafet tartışmalarından bildiğimiz bir süreç, maalesef hak ve hürriyetlerin anavatanı olan, bu hakların felsefesinin yapıldığı Fransa ve

<sup>42</sup> Akif Emre, “Euro Islam’ın fundamentalı nedir?”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 09.09.2014 (son arama: 15.02.2021).

Almanya gibi ülkelerde de yaşanabilmektedir.<sup>43</sup> Bu, bilinen bir mesele olması hasebiyle detaylandırmaya ihtiyaç olmasa gerektir. Almanya’da bazı eyaletler başörtüsü yasağını kanunla düzenleme ve uygulama yolunu tercih ederken Rhein-Pfalz ve Aşağı Saksonya (Niedersachsen) gibi eyaletler bu konuda daha demokratik ve özgürlükçü bir politika tercih edebilmektedir. Bu bağlamda konuyu abartma veya siyasi bir rant oluşturma peşinde olan aşırı sağcılar, Almanya ve Avrupa’nın yavaş yavaş İslamlaştığı propagandasıyla Müslümanların kamusal alandaki görünürlüklerini kısıtlama çabasından vazgeçmiyorlar.<sup>44</sup> Başörtüsü ve minare yasağı etrafında yapılan tartışmalar bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>45</sup> Öyle ya da böyle, ister pozitif ister negatif bir noktadan hareketle ele alınsın, İslam ve Müslümanlar artık Avrupa’nın bir iç meselesidir. Bu konuyla alakalı önemli bir tespit şarkiyatçı Schmid’e aittir. Schmid, Avrupa’da özellikle akademik alanda tartışılan konuların İslam paranteze alınarak ele alınmasının doğru olmadığı meselesinin altını çizerek “İslam söz konusu olduğunda, sadece insan hakları ve iktisat alanlarında değil, tüm alanlarda İslam’a yer verilmelidir,” der.<sup>46</sup>

Şahin, 1960 yılında işçi olarak gelen yabancılar üzerinde yürütülen tartışmaların zaman içinde değişerek önce Türk, sonra Müslüman Türkler, daha sonra Müslüman yabancılar ve nihayet İslam sorunu tartışmasına dönüşmesini meselenin seyrini anlama açısından önemli bir gelişme olduğuna dikkat çeker.<sup>47</sup>

**Emniyet ve Asayiş:** Euro-Islam denilince akla ilk gelen konulardan bir diğeri de emniyet ve asayiş konusudur. Devlet eli ya da finansmanlarıyla yürütülen İslam ve Müslümanlarla alakalı neredeyse tüm toplumsal projelerin ana motif ve hareket noktası iç emniyet sorunu olarak görülebilir. Avrupa’daki Müslüman nüfusun 23 milyonu aştığı, 2050 yılında Avrupa nüfusunun beşte birinin Müslüman olacağı yönündeki tahmin ve haberler bu endişeleri daha da artırmaktadır.<sup>48</sup> Müslümanların Avrupa’nın en genç nüfusuna ve en yüksek doğum oranına sahip dini grup olması yaşlı Avrupa’yı ciddi ciddi düşündürmektedir. Bazı istatistiklere dayanılarak Avrupalı Hıristiyanların, yaklaşık yarısının, İslam’ı Avrupa uygarlığına tehdit ve düşman olarak gördüğü iddia edilmektedir.<sup>49</sup> El-Kaide, İŞİD, Boko Haram, Eş-Şebab, Taliban gibi örgütlerin varlığından dolayı “terörist” imalarıyla birlikte “İslam’ın medeni olmadığı, şiddet içerdiği veya şiddet içeren yapılar ürettiğine” dair tezler “İslamofobi” diye ifade edilen bir algı operasyonuna dönüşebilmektedir. Son yıllarda küresel düzeyde artan terör ve tedhiş olaylarını İslam’la ilişkilendirme konusundaki uluslararası kampanya bir hayli etkili olmaktadır.<sup>50</sup> Bu hal özellikle 11 Eylül sonrası çok bariz bir şekilde müşahade edilmektedir.<sup>51</sup> 11 Eylül sonrası diğer bir gelişme de, artık Avrupa ve Amerika’da siyaset, basın ve akademinin -ister negatif ister pozitif olsun- İslam merkezli olmak zorunda olduğu gerçeğidir. İslam birçok uzmana göre

<sup>43</sup> Schmid, “Europäisch und muslimisch?“, s. 193; Şahin, *Europäischer Islam*, s. 7.

<sup>44</sup> Schmid, “Europäisch und muslimisch?“, s. 197.

<sup>45</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 10-15.

<sup>46</sup> Hansjörg Schmid, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Verlag Herder, Freiburg i. Br., 2012, s. 69.

<sup>47</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. 2; Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 52.

<sup>48</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 128.

<sup>49</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 7-13.

<sup>50</sup> Schmid, “Europäisch und muslimisch?“, ss. 196-198.

<sup>51</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 104; Bassam Tibi, “Islamizm, National and International Security after September 11”, G. Baechler ve A. Wenger (Ed.), *Festschrift für Kurt Spillmann, Conflict and Cooperation*, NZZ Publishing, Zürich, 2002, ss. 127-152.



uzun süreden beri zaten Avrupalıdır.<sup>52</sup> Alman devletinin Müslümanlarla işbirliği ve bilgi alışverişinde bulunduğu Alman İslam Konferansı adlı resmi platformu organize eden kurum İçişleri Bakanlığı’dır. Dolayısıyla, -ister eğitim ister sosyal alanla alakalı olsun- İslam ve Müslümanlarla ilgili her meselenin önce bir emniyet/asayiş sorunu olarak algılanması, buna göre bir çözüm üretilmeye çalışılması altı çizilmesi gereken bir paradoks ve de korku ifadesidir.<sup>53</sup>

### 3. Euro-Islam Modelleri:

Bu başlık altında daha önce özetle bahsettiğimiz farklı modellerden birbirlerine zıt tezleri temsil eden iki yazarın konuyla ilgili görüşlerine yoğunlaşılacaktır. Bunlardan biri Euro-Islam’ı kavramsallaştırarak toplumsal barışı sağlayacak bir proje olarak sunan Bassam Tibi; diğeri de bunun karşısında antitez olarak algılanan ve Euro-Islam kavramı yerine Avrupalı İslam (Europäische Islam) ifadesini tercih eden Tariq Ramadan. Aslında Ramadan’ın anlayışının Euro-Islam çerçevesinde değerlendirilmesi, ikisinin birbirinin alternatifi olarak algılanması ya da diğeri bir ifadeyle böyle sunulması sebebiyledir. İslam’ın reforme edilebileceğini savunan Tibi’ye göre Müslüman göçmenler, Avrupa ve onun kültürel sistemine entegre olarak Avrupa’ya uygun yeni bir kimlik ve din anlayışı geliştirebilirler/geliştirmelidirler. Bunun için devletin bütün kurumlarıyla sosyal ve eğitim programları vasıtalarıyla bu projeyi desteklemesi gerekir.<sup>54</sup> Ramadan ise ümmet ortak paydasında yeni bir Avrupalı Müslüman kimliği oluşturma çağrısında bulunur ve Müslümanları Avrupa’nın sosyal ve kültürel hayatına aktif olarak katılmaya davet eder. O, İslami ilkelerin Batı Avrupa kültürel gerçekliğine dayandırılabilirliğini ve yerel kültürlerden ayrılabilirliğini savunur.<sup>55</sup>

#### Bassam Tibi ve Euro-Islam:

Almanya’nın Göttingen Üniversitesi’nde uzun süre görev yapan Suriye asıllı Bassam Tibi, “Euro-Islam” projesinin en önemli temsilcilerindendir.<sup>56</sup> 1969-2009 yılları arasında yaklaşık 40 yıla, farklı dile tercüme edilen, 28 tanesi Almanca, 8 tanesi İngilizce olmak üzere, 36 kitap sığdırdığından bahseder. Tibi, kendine ödev bildiği en önemli konunun İslam’ın Avrupa modern değerlerine uygun reforme edilmesi, yani diğeri bir tabirle Müslümanların geç kalmış aydınlanmalarına (Aufklärung) katkıda bulunulması olduğunu ifade eder. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) başmuharriri Wolfgang Günter Lerch 4 August 1995 tarihli Tibi’yi tanıtım yazısında onun sadece Müslümanları aydınlatmakla kalmayıp aynı zamanda Alman halkına da kendi modern değerlerini yeniden hatırlattığını söyler.<sup>57</sup>

Daha önce de kısaca ifade edildiği gibi Tibi’ye göre hem geleneksel hem de siyasi İslam anlayışı Avrupa değerleri ve modernitenin kazanımlarına uygun bir din anlayışının önündeki en büyük engeldir. Öyleyse, modern medeniyetin değer ve kazanımları, ancak yeni bir din anlayışı ile elde edilebilir/ettirilebilir. Bu, toplumsal barışı sağlama adına ulaşılması gereken bir hedeftir. O, Euro-Islam adlı kitabında, yer yer, asıl hedefinin İslam’ın kendisi olmadığını, niyetinin şeriat-cihat

<sup>52</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 1.

<sup>53</sup> Schmid, “Europäisch und muslimisch?“, ss. 197-198.

<sup>54</sup> Bassam Tibi, *Europeanisation, not Islamisation*, 2007 (son arama: 15.02.2021).

<sup>55</sup> Ramadan, *Der Islam und Der Westen*, ss. 231-241.

<sup>56</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 19-20.

<sup>57</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 19.

çizgisinde Avrupa'yı İslamlaştırmak hedefi güden İslam olduğunu söyler. Ama netice itibariyle reforme edilmemiş İslam onun gözünde her hâlükârda Avrupa için bir tehlikedir. Euro-Islam projesinin gerçekleştirilememesinin kaçınılmaz sonucu Huntington'ın haber verdiği medeniyetler çatışmasıdır. (*The Clash of Civilizations*) Bunu önlemenin tek yolu İslam'ın Euro-Islam modeline uygun olarak Batılılaştırılması/ medenileştirilmesidir.<sup>58</sup> Schmid'in de ifade ettiği gibi, bu model İslam dininin yeniden köklü bir reforma tabi tutulmasını şart koştuğundan hem Müslümanlar hem de oryantalistlerce eleştirilmiştir.<sup>59</sup> Tibi kendisini Müslüman olarak tanımlasa da Schmid bu modelin dışardan/oryantalist bir perspektifle oluşturulduğu kanaatindedir.<sup>60</sup>

Avrupa ve Alman politikacılarının meseleyi, yani medeniyetler çatışmasını (*Zivilisationskonflikt*) kavramaktan uzak olduğundan şikâyet eden Tibi, "gerektiğinde devlet tüm güçlerini seferber ederek, elindeki tüm imkânları kullanarak bu dönüşüme imkân sağlamalıdır," derken<sup>61</sup> İslam'la İslamcılık (*Islamismus*) arasındaki temel farkın göz ardı edilmemesi gerektiğine de dikkat çeker. Bir Müslüman olarak İslam'ın Avrupa'nın üçüncü resmi dini olarak kabul edilmesini kendisinin de istediğini, ama bunun modern Batı değerleri çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiğini söyler. Şeriat ve cihat ekseninde olmayan sivil bir İslam'ın Karl Popper'in kavramsallaştırdığı "açık toplum modeli"ne daha uygun olduğunun altını çizer.<sup>62</sup> İslam'dan İslamcılığa evrilmenin başlangıcının 17. yüzyıl sonrasında İslam coğrafyasının Batılılar tarafından sömürgeleştirilmesine bağlar. 21. yüzyılda ideolojileştirilen siyasal İslam'ın sömürge öncesindeki İslam hâkimiyetini yeniden kurma amacına matuf olduğunu söyler.<sup>63</sup> Ayrıca, ona göre Euro-Islam projesiyle saf Müslümanlar siyasal İslamcıların tuzağına düşmekten korunabilecektir.<sup>64</sup> Neugebauer, bu modelin İslam'ın seküler bir anlayışla yeniden düzenlenmesini öngördüğüne işaret ederek aslında İslam'ın din olarak Batı'ya uymadığı hissini verdiği kanaatini paylaşır.<sup>65</sup>

Tibi'ye göre aydınlanma sonrası güçlenen hümanizm, pozitivist akıl anlayışı ve seküler demokrasi, Hıristiyanlığa rağmen Batı'nın elde ettiği değerlerdir.<sup>66</sup> Tibi bunları Müslümanların entegrasyonu için olmazsa olmaz şartlar olarak ifade eder.<sup>67</sup> Tibi'ye göre sadece İslam değil, bir yönüyle, Hıristiyanlık da çağdaş Avrupa değerlerinin dışında veya karşısında yer almaktadır. Kısacası, aydınlanma sonrası billurlaşan çağdaş hümanist Batı kültürünün temelinde daha ziyade eski hellenist seküler değerler yatar.<sup>68</sup> Zira, bu değerler Hıristiyanlığa rağmen elde edilmiş ve bugünün modern Avrupa'sını oluşturmuş evrensel kriterlerdir. Netice itibariyle Tibi, bugünkü Avrupa kimliğini oluşturan kültür ve değerlerin Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesinin artık doğru bir bakış açısını

<sup>58</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 7.

<sup>59</sup> Schmid, *Islam im europäischen Haus*, s. 269; Levent Tezcan, "Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland", *Zeitschrift für Soziologie*, 2003, sayı: 32 (3), ss. 237-261; Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 91.

<sup>60</sup> Schmid, *Islam im europäischen Haus*, ss. 268-269.

<sup>61</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 7-20.

<sup>62</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 53.

<sup>63</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 30.

<sup>64</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 9.

<sup>65</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 91.

<sup>66</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 10.

<sup>67</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 12-13.

<sup>68</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 10.

yansıtmadığını iddia eder.<sup>69</sup> Ona göre 16. yüzyıl sonrasında Avrupa değerlerini yeniden oluşturan kimlik Hıristiyanlığa dayanarak değil aydınlanmanın esas aldığı Helenizm değerleri olan akılcılık ve hümanizmdir.<sup>70</sup>

Tibi’nin itiraz ettiği diğer bir konu ortak *Hıristiyan-İslam medeniyeti* meselesidir. Böyle bir medeniyetin tarihin hiçbir döneminde gerçekleşmediğini, bundan sonra gerçekleşme imkanı da bulunmadığını söyler. Dolayısıyla, medeniyetler çatışmasını önlemenin yolu böyle ortak bir medeniyet kurgusundan geçemez. Mümkün olan çözüm, mülteci olarak Batı’ya sığınmış Müslümanlar Avrupa kriterlerine uygun bir İslam’ı kabul etmelidir. Avrupa ve İslam medeniyeti arasındaki uçurum ancak böyle bir köprüyle aşılabılır.<sup>71</sup>

Tibi, medeniyetler çatışması (*Zivilisationskonflikt*) olarak isimlendirdiği kavrganın batıcılıkla İslamcılık arasında iki farklı dünya görüşüne (*Weltanschauung*) ait değerler savaşı olduğunu vurgular. Bu iki farklı dünya görüşünün bir arada yaşamasının imkansızlığından bahsederken, erken davranılmadığında bu savaşın Şeriat İslam’ı lehinde neticelenebileceği endişesini paylaşır. Spiegel dergisinin “Sessiz İslamlaşma (*Stille Islamisierung*)” (sayı 13/2007) adıyla yayınladığı dosyaya atıfta bulunarak maalesef Avrupa’nın sessiz sedasız İslamlaştığını ampirik olarak da doğru olduğundan bahseder. Oryantalist Bernard Lewis’in *Welt* gazetesiyle yaptığı söyleşide ifade ettiği “Avrupa yüzyılın sonunda İslamlaşmış olacak.” tespiti atıfta bulunur.<sup>72</sup>

Tibi, seküler Avrupa kimliğinin model olarak açık medeniyet modeli olduğunu, ılımlı İslam’ı (Euro-Islam) şeriatla buna bağlı cihat ve evrensellik iddiasından vazgeçmesi şartıyla kabul edebileceği müjdesini verir. Kendine ait Euro-Islam vizyonunun başarılı olmasının, Müslüman ve Avrupalıların medeniyet-çatışmasından vazgeçme iradesini göstermelerine bağlı olduğunu söyler.<sup>73</sup> O, hedefinin velvele (*Panikmacherei*) yapıp ortalığı kızıştırmak değil bilakis İslam’la Batı kimliğini birbiriyle uyumlu hale getirerek muhtemel büyük bir medeniyet çatışmasının (*Zivilisationskonflikt*) önüne geçmek olduğunu vurgular.<sup>74</sup>

Tibi, zaman zaman Almanya’da kendisinin bile dışlandığını ifade eder. Bu sebeple Müslümanların entegre edilmesi noktasında suçun önemli bir kısmının Avrupalılarda olduğunu iddia eder.<sup>75</sup> Alman üniversite camiasında geçen bunca seneye rağmen “Alman pasaportlu Suriyeli” olmaktan bir türlü kurtulamadığından yakınır. Yaşadığı tüm acı dışlanma tecrübelerine rağmen hâlâ Avrupa değerlerini savunuyor olmasının da şizofren bir hal olarak algılanabileceğinin altını çizerek.<sup>76</sup> Avrupa, Müslümanları dışlayarak paranteze almaya devam ettiği müddetçe bu problem çözülemeyecektir.<sup>77</sup> Bu konuda Avrupalıların iki önemli görevinden bahseden Tibi bunların milliyetçilik ve Hıristiyanlık iddiasının törpülenmesi olduğunu söyler. Euro-Islam projesinin

<sup>69</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 10-12.

<sup>70</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 25.

<sup>71</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 24.

<sup>72</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 31.

<sup>73</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 10.

<sup>74</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 11.

<sup>75</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 39.

<sup>76</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 55.

<sup>77</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 56.

gerçekleşebilmesinin ön şartlarından birinin de Batı'nın bu iddialarından vazgeçmesi olduğunu belirtir. Ona göre çözüm, Müslümanların şeriat ve cihat iddialarından batıllarınsa milliyetçilik ve Hıristiyanlık temelli bir Avrupa kimliğinden vazgeçmelerindedir. Aksi takdirde problemlerin din ve milliyetçilik üzerinden derinleşebileceği tehlikesine vurgu yapar.<sup>78</sup>

Avrupa İslam'ı konusunda Tibi gibi düşünenerden biri de Olivier Roy'dur. Fransız siyaset bilimci Roy daha çok siyasal İslam üzerine yaptığı araştırmalarla tanınmaktadır. Olivier Roy'un "Yeniden İslamlaşma" dediği "Batı'ya geçişin ilk sonucu köken kültüründen kopuş sonrasında İslam'ın yeniden formüle edilmesidir." şeklindeki cümlesi dikkat edilmesi gereken önemli bir tespittir.<sup>79</sup> Roy'un bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere Euro-Islam'ın ilk şartı, geleneksel din anlayışından kopuş ve reforme edilmiş yeni bir İslam anlayışının eskinin yerine ikame edilmesidir.

Tibi'ye göre de Avrupa İslam'ıyla kastedilen, geleneksel bağlamından koparılmış, seküler ve modern, pozitivist aklın süzgecinden geçmiş, Avrupa hâkim kültürüne (*Leitkultur*) uyumlu çoğulcu bir din anlayışıdır.<sup>80</sup> Euro-Islam projesinin en önemli unsurlarından birini oluşturan "*Leitkultur*" (hâkim kültür) kavramı, kendi ifadesiyle, ilk defa Tibi tarafından kullanılmış ve 2000 yılında Hıristiyan Demokrat Partisi'nin önde gelen siyasetçilerinden Friedrich Merz tarafından yabancıların, özellikle de Müslümanların, Alman toplumuna entegrasyonu bağlamında siyasi bir içerikle kullanılmaya başlanmıştır. Tibi, seküler Avrupa kimliğini oluşturan evrensel değerler manasında kullandığı "*Leitkultur*" (hâkim/öncü kültür) kavramının Angela Merkel ve Norbert Lammert gibi siyasetler tarafından Hıristiyanlık temelinde bir kimlik manasında kullanılarak anlam kaymasına uğratıldığını, dolayısıyla bu kavramı kullanmaktan vazgeçtiğini, onun yerine değer-oryantasyonu anlamına gelen "*Werteorientierung*" kavramını tercih ettiğini söylemiştir.<sup>81</sup> Tibi, siyasal İslam'ın meydan okumalarına "*Leitkultur*" manasında kullandığı "*Werteorientierung*" ile karşı konulabileceğini ifade eder.<sup>82</sup> "*Werteorientierung*" kavramıyla ifade etmeye çalıştığı Avrupa kimliğinin referans noktasının Rönesans ile birlikte Hıristiyanlık değil sekülerlik olduğunu tekrar tekrar vurgular. Avrupa'nın yeni ilham kaynağı Hıristiyanlıktan antik Yunan'a, Kudüs'ten Atina'ya kaymıştır. Tibi bu referans kaynağının değişmesinde yani Avrupa'nın aydınlanmasında İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd aracılığıyla İslam akılcılığının oynadığı role de işaret ederek aslında kendi savunduğunun İslam kültürüne yabancı olmadığını da ifade etmeye çalışır.<sup>83</sup>

"*Leitkultur*" (hâkim kültür) kavramının içeriği ve Avrupa'nın ortak değerlerinin ne olduğu hâlâ tartışılmakta; kastedilenin siyasetçiden siyasetçiye değişmesi yanında, kavram olarak da, ciddi anlamda kritize edilmektedir.<sup>84</sup> Euro-Islam için şart koşulan diğer iki kavram, modernizm ve

<sup>78</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 13, 106.

<sup>79</sup> Sıddık Ağçoban, "Avrupa İslamı Kavramı ve Avrupa'da İslam Eğitiminin Değişen Yüzü", 07.03.2015 (son arama: 15.02.2021).

<sup>80</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 83-87

<sup>81</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 34, 52.

<sup>82</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 37.

<sup>83</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 77-78.

<sup>84</sup> Hans Joas, Christof Mandry, "Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft", Schmidt, Sigmar/Schünemann, Wolf J. (Ed.), *Europäische Union. Eine Einführung*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2005, ss. 541-572, burada: 568; Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 52.

sekülerizm hakkında yapılan tartışmalara işaret etmeye ihtiyaç olmasa gerek. Şimdilik Hebermas’ın başlattığı post-sekülerlik tartışmasının bu anlamda önemli olduğuna işaretle yetinelim.<sup>85</sup>

Schmid sekülerleşme konusunda Müslümanların Balkan ve özellikle Bosna tecrübesine vurgu yaparak buradaki tecrübeden istifade edilebileceğini gündeme getirir.<sup>86</sup> Neugebauer, Bosna modelinin özellikle 2000 yılları başından itibaren Avrupa İslam’ı için söz konusu edildiğinden bahseder.<sup>87</sup> Tibi ise Bosna modelinin 1992-1995 yılları öncesinde örnek alınabilecek olmasıyla birlikte savaş sonrası gelişmelerin bu imkanı ortadan kaldırdığı fikrindedir. Avrupa’nın seyirci kaldığı katliamlardan sonra Bosna Müslümanlarının 21. Yüzyıl için model olma ihtimalinin kalmadığına vurgu yapar. Bosna Müslümanlarına uygulanan katliamın onları siyasileştirerek İslamlaştırdığını ve bu sebeple Euro-Islam için uygun bir model olmaktan çıkardığını söyler.<sup>88</sup> Tariq Ramadan ise Bosna tecrübesini bu halkın kendi kimliğini yeniden keşfetmesi olarak okur. Yaşanılan bu acı tecrübe, onları dinlerini yeniden öğrenerek günlük hayatlarında ibadet ve dini hassasiyetlere daha fazla yer verme sonucuna götürmüştür.<sup>89</sup>

Tibi’nin, geleneksel İslam anlayışının barışçıl bir din anlayışına engel olmasını dayandırdığı en önemli konu *Darü’l-İslam* ve *Darü’l-Harp* kavramlarıdır. Dünya, *Darü’l-İslam* ve *Darü’l-Harp* diye ikiye ayrılmıştır. Evrensel bir din olarak İslam tüm dünyayı inananlar ve inanmayanlar olarak ikili bir taksime tabi tutarak inananların hakimiyeti altında olan toprakları barış ve selamet yurdu; inanmayan toplulukların yaşadığı coğrafyalarıysa savaş yurdu olarak ilan etmektedir. Tibi’ye göre geleneksel ve şeriata dayalı İslam anlayışı, ülkeleri bu kategorilerle algıladığı için, Müslümanlar Avrupa’yı hep düşman kategorisi içinde algılamak zorunda kalırlar.<sup>90</sup> Müslümanlar dinsizlerin hakimiyeti altında yaşamayı kabul etmediği gibi siyasal İslam düzenini yeryüzünün inanmayan iklimlerinde de kurmak sorumluluğundadır. Bu amacı başarmak için özgür ve erkek yetişkin Müslümanlar Allah yolunda mücadele etmek yani cihatla yükümlüdür.<sup>91</sup> Bu anlayışın gereği olarak, açıktan ifade edilmese de, Müslümanlar için Avrupa sadece *öteki* olmakla kalmayıp aynı zamanda *düşman* olandır. Bu anlayışın mütemmimi mesabesinde olan diğer bir mesele de İslam’ın cihat anlayışıdır. Müslüman, düşmanlarıyla ancak savaşır.<sup>92</sup> Tariq Ramadan’ın Avrupa ülkelerini “*Darü’l-Harp*” değil de “*Daru’ş-Şehade*” olarak nitelendirmesinin de sadece bir taktik olduğunu, aslında bu terimle Avrupa’nın gizlice İslamlaştırılmasının kastedildiğini söyler.<sup>93</sup> Ramadan’ın “*Daru’ş-Şehade*” adlandırması, Kelime-i Şehadet’in özgürce ilan edilebildiği ve yaşanabildiği yer anlamındadır. Tibi, Avrupa’yı İslamlaştırmak isteyen Ramadan’ın aksine kendi projesinin İslam’ı Avrupalılaştırmak olduğunu söyler.<sup>94</sup>

<sup>85</sup> Markus Knapp, *Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer "postsäkularen" Gesellschaft*, 01.04.2008 (son arama: 15.02.2021).

<sup>86</sup> Schmid, *Islam im europäischen Haus*, ss. 317-331; Fikret Karčić, *The Other European Muslims. A Bosnian Experience*, Center for Advanced Studies, Sarajevo, 2015.

<sup>87</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 64.

<sup>88</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 80-81.

<sup>89</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, s. 329.

<sup>90</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 109-116.

<sup>91</sup> Adam S. Francisco, “Luther, Lutheranism, and the Challenge of Islam”, *Concordia Theological Quarterly*, c. LXXI, 2007, sayı: 3/4, ss. 283-300.

<sup>92</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 141-174.

<sup>93</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 9, 56.

<sup>94</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 91.

Tibi'ye göre geleneksel şeriata dayalı İslam anlayışının diğer bir tehlikeli anlayışı da evrensellik iddiasıdır. Yani, tüm insanlar için yegâne kurtuluş reçetesi ve yolu İslam'dır. Zira İslam, Allah'ın yeryüzüne gönderdiği son hak dindir.<sup>95</sup> Tibi, böyle bir kafa yapısına sahip Müslümanla toplumsal barışın sağlanmasının imkânsız olduğu kanaatindedir. Öyleyse, ne pahasına olursa olsun devlet kendi toplumsal barışını sağlamak, onu tehlikeye atmamak için Euro-Islam anlayışını Müslümanlara benimsetmek zorundadır. Tibi'nin, çoğunluğu Türklere ait, cami derneklerine yaklaşımı olumsuzdur. Ona göre bu cemiyetler geleneksel ve yöresel İslam'ı temsil etmesi sebebiyle aslında entegrasyona fayda değil zarar veren kurumlardır. Tibi'nin "cami dernekleri kültürü" olarak ifade ettiği din anlayışı ve hayat tarzı ona göre Avrupa İslam'ı önündeki ciddi bir engeldir.<sup>96</sup>

Özetle, çağdaş batı uygarlığının yaşam tarzına bir tehdit olarak görülen İslam ve Müslümanların reforme edilerek ehlileştirilmiş, Avrupa değerlerine uyumlu, seküler ve kültürel modernliği içeren yeni bir din anlayışına sahip olmaları gereklidir.<sup>97</sup> Bunun gerçekleşebilmesi için Tibi'nin ileri sürdüğü şartları şöyle özetleyebiliriz:

1. **Geleneksel İslami yaşam tarzını terk ederek modern Batı toplumunun hümanist değer ve normlarına uygun bir hayat tarzını tercih etmek.** Tibi bu batılılaşma şartının sadece Avrupa'da yaşamakta olan Müslümanlar için değil kendini Avrupa'ya ait hisseden veya Türkiye gibi Avrupa Birliği'ne girme adaylarının da benimseyip uygulaması gereken bir zorunluluk olduğunu söyler.<sup>98</sup>

2. **Yaşanılan ülkenin anayasasına ve kültürüne uygunluk.** Devlet ve sivil toplum örgütlerinin, diaspora Müslümanlarını ilgilendiren konularda, konuşma hakkı (*Mitspracherecht*) olması gerektiğini vurgular. Din özgürlüğü adına Müslümanlara ayrıcalıklı davranılmasını doğru bulmaz. Avrupa İslam'ının hayata geçirilmesi ile ilgili kıstasları belirlemede Avrupalıların da söz sahibi olması gerektiğinde ısrar eder. Din özgürlüğü adı altında Tariq Ramadan gibilere müsamaha edilmemesi gerektiğini, zira bunların gerçekte Avrupa İslam'ıyla alakalarının olmadığını altını çizerek.<sup>99</sup> Tibi, Ramadan'ın siyasal İslam taraftarı bir İslamcı olduğunu ve Avrupa için ciddi bir tehlike arz ettiğini her fırsatta dile getirir.<sup>100</sup> Bu hususta yalnız olmadığını göstermek için kendi görüşünü destekleyen bazı araştırmalara da atıfta bulunur.<sup>101</sup>

3. **Laik demokrasiyi benimsemek, din ve devlet işlerini birbirinden ayırmak.** Tibi siyasal İslam'ın en önemli planlarından birinin Avrupa'yı İslamlaştırmak olduğunu söyler. İslamcılar için din ve devlet ayırımının olmadığını, bunun diaspora İslam için de geçerli olduğunu belirtir.<sup>102</sup> Siyasal İslamcıların Avrupa değerlerini onaylayan ifadelerde bulunmalarının retorik kabulden öte bir anlam taşımadığını söyler.<sup>103</sup> Tibi'ye göre aktüel medeniyet-çatışması temelde laiklikle siyasal İslam arasında

<sup>95</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 103-107.

<sup>96</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 57-61.

<sup>97</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 93-94.

<sup>98</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 35.

<sup>99</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 41.

<sup>100</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 41.

<sup>101</sup> Caroline Fourest, *Frère Tariq*, GRASSET, Paris, 2004; Ralph Ghadban, *Ramadan und die Islamisierung Europas*, Hans Schiler Verlag, Berlin, 2006.

<sup>102</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 47.

<sup>103</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 48.



sürmektedir. Ona göre bu durum silahlı iki ordunun savaşı değil farklı iki dünya görüşünün (*Wettkampf der Weltanschauungen*) birbiriyle yarışmasıdır.<sup>104</sup>

4. **Modern Batı medeniyeti ve değerlerini benimsemek.** Tibi’nin bu konuda örnek alınmasını tavsiye ettiği ülke Fransa’dır. Demokratik hukuk devletinin reform ve entegre olmada zorluk çıkarana müdahale hakkının olduğunu söyleyerek Fransa Devleti’nin Müslümanlarla ilgili Euro-Islam politikalarının doğru olduğunu savunur. Bu konuda Fransa politikalarını Almanya’ya tercih ettiğini söylemekten geri durmaz.<sup>105</sup> Alman modelinin yetersiz olduğundan bahisle Almanya’nın Hıristiyanlıkla ilgili devlet-kilise modelinin Müslümanların Avrupalılaştırılması için yeterli bir model olmadığını vurgular.<sup>106</sup>

5. **Şeriat ve cihat anlayışını terk etmek.** Tibi’ye göre geleneğe bağlı İslam anlayışının gereklerinden şeriat ve cihat vurgusu yüksek bir dinin “din hürriyeti” bahanesiyle tolere edilmesi Avrupa için büyük bir tehlikedir. Şeriat kanunları ne demokrasi ne de insan haklarıyla bağdaşır. Avrupa’da, genel olarak gazetecilik üslubuyla veya medya dilinde, kaleme alınan İslam hakkındaki polemik yayınlar Tibi’nin iddialarını teyit eder mahiyettedir.<sup>107</sup> Murad Hofmann da Batı’da İslam’ın tehlike olarak algılanmasının sebepleri üzerinde durur, bu konuda özellikle medyanın oynadığı role dikkat çeker.<sup>108</sup> Aynı şekilde John Esposito İslam’ın Avrupa’da neden bir tehdit unsuru olarak algılandığı sorusuna cevap aradığı, Türkçe’ye “*İslam Tehdidi Efsanesi*” adıyla tercüme edilen, meşhur kitabında bu konuya genişçe yer vererek konunun tarihi, sosyolojik ve siyasi nedenleri üzerinde derinlemesine analizler yapar.<sup>109</sup>

Tibi, şeriat ve cihat kavramlarının yorumlanarak sevimli/zararsız hale getirilmeye çalışılmasının da gerçekçi olmadığını belirtir. Mesela, “cihat” kavramının savaş anlamına gelen “*kital*” kavramından ayrıştırılarak nefis mücadelesi ya da barışçıl yollarla Allah yolunda faydalı işler yapmaya çalışmak anlamında olduğunu ifade etmenin doğru olmadığını söyler. Ona göre silahlı savaş anlamına gelen *kital* kelimesi Kur’an’a göre de cihadın ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>110</sup> Bu arada, *cihat risalesi* yazmış, İslamcılığın en önemli temsilcilerinden olan Hasan el-Benna ile torunu Tariq Ramadan arasındaki akrabalık ilişkisine dikkat çekerek bu şahısların cihat anlayışı, ifadeleri farklı olsa da mahiyet itibarıyla aynı olduğunu söyler.<sup>111</sup> Ramadan’ın İhvan-ı Müslimin çizgisini sömürgecilere karşı günün şartlarında kurulmuş bir hareket olarak nitelendirerek rehabilite etme çabalarının da beyhude olduğunu söyler.<sup>112</sup> Netice olarak Avrupa’ya uyumlu Euro-Islam projesinin, şeriatın öngördüğü ahkamdan arındırılmış, mistik bir din anlayışı olduğunu tekrarlar. Mistik İslam’ın Müslümanları Avrupa’yla birleştirirken şeriat İslam’ının Avrupa’dan kopardığını iddia eder.<sup>113</sup> Euro-Islam ile

<sup>104</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 35.

<sup>105</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 41-42.

<sup>106</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 93.

<sup>107</sup> Rolf Stolz, *Kommt der Islam? Die Fundamentalisten vor den Toren Europas*, F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung GmbH, München, 1997, ss. 79-148; Bernard Lewis, “The Roots of Muslim Rage”, *Atlantic Monthly*, Atlantic Media, Washington D.C., Eylül 1990.

<sup>108</sup> Murad Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*, Hugendubel Kreuzlingen, München, 2000, ss. 80-89.

<sup>109</sup> John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

<sup>110</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 155-174.

<sup>111</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 168.

<sup>112</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 46.

<sup>113</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 67.

kastettiği modelin, İbn-i Arabi örneğinde olduğu gibi, dinin sevgi olarak anlaşılması, inancın bazen Hıristiyanlık, bazen Yahudilik bazen de başka şekillerde farklı tezahürlere açık olmasının benimsenebilmesi olduğunu söyler.<sup>114</sup>

**6. Sadece toplumsal değil bireysel insan haklarına da saygı göstermek.** Çoğulculuk ve kültürel farklılıkları seküler bir anlayışla kabullenerek açık toplum değerlerine saygılı olmak.<sup>115</sup>

**7. Mültecilerle ilgili daha dikkatli olmak, bu konuda seçici davranmak.** Sığınmacı olarak bu ülkede kalabilme şartlarından biri entegre olmayı kabul etmek olmalıdır. Tibi, 11 Eylül sonrası iltica meselesinin artık bir emniyet sorunu olarak ele alınmasının doğru bir yaklaşım olduğunu belirtir.<sup>116</sup> Mülteci Müslümanların Avrupa değerlerini İslam temelinde kabul etmelerinin Avrupalı olmak için yeterli olmadığını, bu değerlerin mutlaka seküler bir anlayışla kabullenilmesi gerektiğini vurgular.<sup>117</sup> Sayıları her gün artmakta olan Müslüman göçmenlerin diğer göçmenler gibi görülmesinin hata olduğunu altını çizer. Sığınmacı Müslümanların İslam dinini yayma yani “*davet*” (*Da’va*) misyonuyla hicret ettiklerini, zira bu görevin Kur’an merkezli bir zorunluluk olduğunu belirtir.<sup>118</sup> Hicret mefhumunun iltica olgusundan farklı bir misyonunun olduğunu ve evrensel kabul edilen İslami değerleri yayma anlamına geldiğini söyler. Bunun rastgele yapılmadığından kurumsal organizasyonlarla desteklenerek Avrupa’yı sessizce İslamlaştırma planının bir parçası olarak yürütüldüğünden bahseder.<sup>119</sup>

Tibi’ye göre Euro-Islam projesi uygulanmadığı takdirde, İslam, Batı için potansiyel bir tehlike olma özelliğini her zaman koruyacaktır. Bu potansiyel tehlikeden bahsetmenin yabancı düşmanlığı olarak algılanmasının ya da böyle lanse edilmesinin hem yanlış hem de maksatlı olduğuna vurgu yapar.<sup>120</sup> Sünni Müslümanların da, Şii’lerde geçerli olan takiyye uygulamasıyla, gerçek yüzlerini ve niyetlerini gizlediklerinden bahseder.<sup>121</sup> Açık toplum anlayışı çoğulculuğun gereği demokratik bir yaklaşımdır. Bu çoğulculuk ise sınırsız değildir. Açık toplum kendi temellerini tehdit eden bir tehlikeye maruz kaldığında kendini savunma hakkına sahiptir. Siyasal İslam da Avrupa-Batı kimlik ve değerlerine tehlike oluşturması sebebiyle karşı konulması gereken bir düşmandır.<sup>122</sup>

Tibi, 2016 tarihli konuyla alakalı bir beyanında bir barış vizyonu olan Euro-Islam’ın Alman devletinin “şeriat İslamı”nı tercih etmesi sebebiyle başarısızlığa mahkûm edildiğini ifade ederek, tabiri caizse, “havlu attığını” açıkça ifade etmiştir.<sup>123</sup>

#### **Tariq Ramadan ve Avrupalı/Europäische İslam:**

Tariq Ramadan genel olarak son dönemde Avrupa’da yetişen en önemli genç kuşak entelektüellerden biri olarak kabul görmektedir. Hem İslami ilim geleneğine ait terminolojiye hem de

<sup>114</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 95.

<sup>115</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 44.

<sup>116</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 104; Tibi, “İslamizm, National and International Security after September 11”, ss. 127-152.

<sup>117</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 50-51.

<sup>118</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 8.

<sup>119</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 8.

<sup>120</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 47.

<sup>121</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 45.

<sup>122</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 49.

<sup>123</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. XIV.

Batı düşüncesine vukufiyeti onu Batı’da İslam hakkında konuşup yazarlardan daha avantajlı duruma getirdiği söylenebilir. Ramadan uzmanlarından biri olan Twardella onun hakkında bir hüküm vermenin, objektif bir değerlendirme yapmanın zorluğundan bahseder. Zira, o kimilerine göre Avrupa İslamı için yegâne ümit ışığı, kimilerine göre de bir fundamentalist olarak görülür.<sup>124</sup> Schmid, Ramadan hakkında söylenen bu yaklaşımın artık standart hale geldiğini ifade eder.<sup>125</sup>

Tariq Ramadan Avrupa ülkelerini “Darü’l-Harp” değil de “Daru’ş-Şehade” olarak görmektedir. O, bu terimle Müslümanların hayatın her alanına aktif katılımını ve buldukları toplumun bir parçası olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bakış açısı Bassam Tibi’nin kavramsallaştırmaya çalıştığı Euro-Islam tanımına reddiye olarak ortaya çıkması hasebiyle, bu iki perspektif genelde bir arada değerlendirildiğinden, hangi Avrupa İslam’ı konseptini kastettiğimiz burada önem arz etmektedir. Müslümanların “özne mi yoksa nesne mi” olduğu bir Euro-Islam? “Euro-Islam” bir kavram haline geldiği için ilk başta Müslümanlara yönelik bir beklenti/proje anlamı taşıyor. O yüzden Tariq Ramadan bu kavramı direkt olarak kullanmayarak Avrupalı Müslümanlar (*Europäische Islam/Europäische Muslime*) manasına gelen bir ifadeyi tercih ediyor. Ramadan, Müslümanların kendi dini kimlikleri noktasında gösterdiği hassasiyetin Avrupa karşıtlığı olarak algılanmasının doğru olmadığını söyler. Müslüman olma/kalma iddiasının zorunlu olarak Batı ve modernite karşıtı olarak yorumlanmasının sakıncalı ve vakiya mutabık olmadığını, Avrupa kimliği dışında evrensel her kimliği Batı karşıtlığı olarak görmenin aslında düşman üretmekten öte bir fayda sağlamadığının altını çizer. Amerika ve Avrupa’nın kültür olarak ileri gitmiş, diğerlerinin ise geri kalmış ön kabulünün altında güç kaynaklı bir dayatmanın yattığını belirtir. Sağlıklı bir diyalogun dayatmalarla değil eşit şartlarda, karşılıklı saygı, birbirinin değerlerine aynı mesafede olmakla mümkün olabileceğini vurgular.<sup>126</sup> Bir Müslüman’ın tabiatı gereği Batı karşıtı olması gerekmediğine ama Batı kaynaklı yanlış uygulamaların böyle bir sonucu provoke edebilme potansiyeline dikkat çeker.<sup>127</sup>

Şahin’e göre, Tariq Ramadan’ın teklif ettiği model Tibi’nin modeline nispetle daha gerçekçi, uygulanma potansiyeli daha fazladır. Tibi’nin dayatmacı ve medenileştirme misyonlu modeli yanında Ramadan’ın yaklaşımı daha uzlaşmacı, karşılıklı mutabakat ve aktif katılım anlayışına daha yatkın bir modeldir.<sup>128</sup>

Tariq Ramadan Euro-Islam terimi yerine Avrupalı İslam anlamına gelen *Europäischer Islam* kavramını tercih eder ve bu anlayışın başarılı olabilmesi için şu beş şartı sıralar:

1. **Darü’ş-Şehade:** O, Tibi’nin işaret ettiği *Darü’l-İslam* ve *Darü’l-Harp* kavramları yerine, Kelime-i Şehadet’in özgürce ilan edilebildiği ve yaşanabildiği yer anlamında *Daru’ş-Şehade* kavramını kullanır. Böylece eski klasik kategorilerin taşıdığı yükten ve yanlış anlaşılma riskinden kurtulmuş

<sup>124</sup> Johannes Twardella, “Der Euro-Islam des islamischen Intellektuellen Tariq Ramadan”, Manuel Franzmann, Christel Gärtner ve Nicole Köck (Ed.), *Religiosität in der säkularisierten Welt: theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2006, ss. 321–332.

<sup>125</sup> Schmid, *Islam in europäischen Haus*, ss. 226–237.

<sup>126</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, ss. 320–321.

<sup>127</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, s. 333.

<sup>128</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. XXI.

olunur.<sup>129</sup> (Tibi'nin Daru's-Şehade kavramını sadece retorik ve taktik icabı kullanılan bir kavram olarak değerlendirdiğine ve aslında Daru'l-İslam manasını içeren bu kavramı Avrupa'yı İslamlaştırma projesinin bir parçası olarak gördüğüne daha önce işaret edilmişti.)<sup>130</sup> Tariq Ramadan bu isimlendirmeye Müslümanlara Avrupa'yı artık geleneksel kalıp ve kavramlarla okumanın doğru olmadığı mesajı verirken İslam hakkında oluşturulan olumsuz algıyı değiştirmek istediği de anlaşılmaktadır.<sup>131</sup>

**2. J. J. Rousseau modeline uygun bir toplumsal sözleşmeye bağlılık:** Şahin'in de işaret ettiği gibi Ramadan'ın Avrupalı İslam modelinde kişinin bulunduğu topluma tam entegre olmasında teolojik açıdan bir engel yoktur. Tibi'nin aksine, kişi bir taraftan kendini İslam ümmetinin bir üyesi olarak görürken diğer taraftan birlikte yaşadığı topluma aidiyet hissi duyması imkan dahilindedir. Tibi'nin iddia ettiği gibi, ümmet olma bilinci iyi bir vatandaş olma imkanından mahrum etmez.<sup>132</sup> Ramadan Avrupa değerleri ile ilgili asıl çıkmazın çifte standart meselesi olduğunu savunur. Yani bayraklaştırılan insan hakları, demokrasi ve din hürriyeti gibi değerlerin uygulamada teoriye uygun olmamasının bu değerlere karşı bir hoşnutsuzluğa sebebiyet verdiğini söyler. Avrupalı güç odaklarının ve siyasilere takip ettiği politikanın "değer merkezli" olmaktan çok "menfaat odaklı" olduğundan şikayet eder.<sup>133</sup>

Bu modelde dikkat çeken hususlardan biri de Ramadan'ın, Müslümanların yöresel adet ve alışkanlıklarını terk ederek ümmet paydasında evrensel yeni bir İslamî kimlik ve yeni bir İslamî hayat tarzı (*Lebensweise*) oluşturmalarını teklif etmesidir.<sup>134</sup> Ramadan ümmet paydasında yeni bir Avrupalı Müslüman kimliği teklif ederken, Tibi Avrupa İslam'ı önündeki en önemli engellerden birinin Müslümanların kolektif birliğini ifade eden ümmetçilik anlayışı olduğunu ileri sürer.<sup>135</sup> Dolayısıyla, birinin ilaç diye sunduğuna diğeri zehir gözüyle bakabilmektedir. Ramadan'ın hem Avrupalı hem de Müslüman olunabileceği yaklaşımına rağmen Şahin, ne onun ne de Tibi'nin Avrupa İslam anlayışının, "Avrupalı Müslüman" kimliğini ifade edebilecek bir kimlik oluşturabildiğinden bahseder.<sup>136</sup>

**3. Kanun koyucunun, Müslümanların dinlerini serbestçe yaşayabilecekleri hukuki bir vasatı oluşturması:** Bu mesaj Avrupa devlet ve siyasetçilerine bir çağrı gibidir. Ama, bunun nasıl gerçekleşeceği büyük ölçüde meçhuldür. Önu tamamen açık, önemli hukuki kararların alınmasına bağlı olması hasebiyle güzel bir temenni olmaktan öte bir değeri olmama riskiyle karşı karşıyadır.

**4. Müslümanların yaşadıkları ülkede dini kimlikleriyle toplumsal alanın tamamına aktif olarak katılması:** Bu izah Müslümanlara ne yapmaları gerektiği hususunda önemli bir tavsiye olmakla beraber gerçekleşebilmesi çoğunluğu oluşturan toplumun müsaadesine bağlıdır.

<sup>129</sup> Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2004. s. 63.

<sup>130</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 9, 56.

<sup>131</sup> Tariq Ramadan, *Muslimsein in Europa. Untersuchung der Islamschen Quellen im europäischen Kontext*, Çev. Yusuf Kuhn, MSV Verlag Köln, Köln, 2001, s. 187.

<sup>132</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, ss. 283-285.

<sup>133</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, ss. 323-325.

<sup>134</sup> Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim. Study of Islamic Sources in the European Context*, The Islamic Foundation, Leicester, 1999.

<sup>135</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 40.

<sup>136</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. 285.

Ramadan, Müslümanların yaşadıkları toplumsal ve ahlaki problemlerin farkında olması gerektiğine işaret eder. Müslüman camianın çok ciddi, kompleks, yapısal ve ahlaki çıkmazları olduğunu, bunların sadece Kur’an ve sünnete referansla çözülemeyeceğini söyler. Realiteyi doğru okumanın bu problemlerin çözümü için şart olduğunu vurgular. Bugün itibarıyla Müslümanların kendi değer ve prensiplerine sahip çıkmaktan çok uzak olduklarından bahseder.<sup>137</sup> Ona göre “nas”la birlikte vakianın da (konteks) doğru okunarak yorumlanması doğru/kalıcı çözümler için şarttır.<sup>138</sup> Müslüman toplumların, Fas’tan Endonezya’ya kadar, boğuşmak zorunda kaldıkları çok yönlü problemlerin nereden kaynaklandığına dair soğukkanlı ve gerçekçi analizler yapılmadan sıkıntılarının atlatılma imkanının olmadığına işaret eder. Kendi eksiklik ve çıkmazlarımızı tespit etmenin doğru yolda atılacak ilk adım olması gerektiğini söyler.<sup>139</sup>

**5. Müslümanların dinleriyle alakalı konularda kanunlar çerçevesinde serbestçe karar alabilmeleri:** Beşinci madde üçüncüsünde olduğu gibi belli hukuki şartların oluşmasına bağlı olarak gerçekleşebilecek bir durumdur. Bu ise Avrupa’daki siyasi gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda elde edilmesi kolay bir hak gibi görünmemektedir. Batı medyasının İslam’ı bir tehlike olarak algılanmasına her gün katkı sağlayacak haber ve manşetlerle güne başlamasının Müslümanların işini biraz daha zorlaştırdığı aşikardır. İslam ve İslamcılık ya da siyasal/radikal İslam’la İslam arasında tam bir ayırım yapılmaksızın çoğunluğu oluşturan toplumun kafasında dindar Müslümanlık bir tehlike olarak servis edilebilmektedir. Bahsedilen İslam veya İslamcı tehlikenin tam olarak nasıl bir şey olduğu tarif edilmeksizin bir algı operasyonu sürdürüldüğü kolayca görülebilmektedir.<sup>140</sup> Ramadan’ın Batı’da yaşayan Müslümanlara tavsiyesi: Dini başlı başına bir tehlike olarak gören liberal din karşıtı akıma karşı Hıristiyan ya da diğer din mensubu akliselim sahibi teolog ve düşünürlerle birlikte hareket edilmesi şeklindedir. Bu kimselerle diyalog halinde adalet gibi ortak değerler üzerinden dini, dindarlığı dışlamayan, fizik alanına tanıdığı hak kadar metafizik alana da yer açan, hayatı maddi ve manevi bütün gerçekliğiyle anlama gayretinde olan yeni bir bilincin oluşmasına katkı sağlanmalıdır.<sup>141</sup>

Tibi ve Ramadan’ın savunduğu modellerle ilgili yapılabilecek diğer bir mukayeseli tespit şudur: Tibi, Şahin’e göre, sonuç itibarıyla *entegrasyon* adı altında dayatmacı bir *asimilasyon* öngörürken, Ramadan diyalog ve karşılıklı mutabakatla uzlaşmaya dayanan dayanışma, katılımcılık/partizipasyon diyebileceğimiz bir model sunmaktadır.<sup>142</sup>

Bazı araştırmacılar, Ramadan’ın Avrupalı İslam modelini Tibi’nin Euro-Islam modeline tercih etmekle birlikte, ikisinin de toplum mühendisliğine benzer, ayakları yere tam olarak basmayan bir proje olmaktan kurtulmadığını söyler.<sup>143</sup> Ramadan tarihten bu yana tevarüs edilen İslam kimliğinden tamamen vazgeçmenin söz konusu olamayacağını ama İslam’ın özü itibarıyla Avrupa şartlarına uygun

<sup>137</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, s. 339.

<sup>138</sup> Tariq Ramadan, *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, ss. 101-112.

<sup>139</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, ss. 340-341.

<sup>140</sup> Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend*, ss. 80-89; Ramadan, *Der Islam und der Westen*, ss. 342-346.

<sup>141</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, ss. 346-349.

<sup>142</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. XXI.

<sup>143</sup> Twardella, “Der Euro-Islam des islamischen Intellektuellen Tariq Ramadan”, ss. 321-332.

bir anlayışın gelişmesine engel olmak bir yana bunu destekleyeceği fikrinden hareket ederek, aslında bir yönüyle, Schmid'in de öngördüğü diyalog esaslı bir gelişmeye sıcak bakar. Habermas'ın başlattığı post-sekülerlik tartışması da aslında böyle bir gelişmeyi felsefi anlamda mümkün kılacak entelektüel bir vasatın habercisi gibidir.<sup>144</sup>

Ramadan, fikirlerinin gelişmiş en son safhasını ifade eden *Radikal Reform* isimli kitabında İslam'ın dışardan değil de iç dinamikleriyle kendini yenileme ve reforme etme imkânının bulunduğunu, bunun artık Müslüman düşünürler için cesaretle sonuna kadar gidilmesi gereken kaçınılmaz bir süreç olduğunu haber verir.<sup>145</sup> Bu kitabında daha önceki eserlerinde ele aldığı Fıkıh, özellikle de Usul-ü Fıkıh ilimlerinin sunduğu ihya, ıslah ve tecdid anlamına gelebilecek tüm imkanlar üzerine yeni bir atılım yapmayı hedeflediğini ifade eder.<sup>146</sup> Aslında İslam'da var olan tecdid geleneğinin reform anlamı taşıdığını ama Müslümanların reform kelimesinin çağrıştırdığı olumsuz anlamlar sebebiyle bu kavramı kullanmaktan çekindiğini ifade ederek bu tereddütlere işaret eder. Ramadan'ın reformla ilgili dile getirilen sakıncalar hakkında tespitleri kısaca şunlardır:

- 1- İslam'ın zamanın gerektirdiği şartlara uyarlanmak suretiyle değişime uğratılması endişesi. İnançlı gönüllerin böyle bir durumu kabullenmesi mümkün değildir.
- 2- Reformun Hıristiyanlık geleneğinden devşirme yabancı bir unsur olarak algılanması, Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam dininin de gerçek ruh ve kimliğini zamanla kaybedebileceği endişesi.
- 3- İslam zamanlar üstü evrensel bir öğreti olması. Bu dinin prensipleri tüm zaman ve mekanlarda geçerli olması hasebiyle İslam'ın reforma ihtiyacı yoktur.<sup>147</sup>

O, dinin dayandığı temellerin, özellikle akide ve ibadetler konusunda değişmez (*sevabit*) olduğunu, muamelat konusunun ise kesin bir hüküm olmadığı takdirde, daha çok şartlar muvacehesinde, Müslümanların maslahatları ve şeri maksatlar çerçevesinde değişebilen *muteğayyirat* alanını oluşturduğunu söyler.<sup>148</sup> Radikal reform ile neyi kastettiğini ise çözüm yolu olarak *adaptasyon* metodu ile *transformasyon* metodu arasındaki farka işaret ederek ikinci yolu tercih etmenin yani transformasyon yönteminin radikal reformla ifade etmek istediği şey olduğunu belirtir. Şimdiye kadar problemlere fıkıh metoduyla çözüm üreten alimlerin hep adaptasyon metodunu kullanarak hareket ettiğini, zira *makasid* konusunda ele alınan zaruretler fıkıhının ancak buna müsaade ettiğini iddia eder. Adaptasyon metodunun daha çok durumu kurtarma ve geçici çözümler üretme imkanı sağladığını, bunun ötesine geçemediğini söyler. Bugün içinde yaşadığımız şartlar göz önünde bulundurulduğunda artık bunun yeterli olmadığını anlaşıldığını, geçici zaruretler fıkıhı gibi çözümler yerine mutlaka kalıcı çözümler üretebileceğimiz transformasyon yöntemi üzerinden radikal bir reforma her zamankinden fazla ihtiyaç olduğunu ifade eder.<sup>149</sup>

<sup>144</sup> Knapp, *Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas* (son arama: 15.02.2021).

<sup>145</sup> Ramadan, *Radikal Reform*, s. 2.

<sup>146</sup> Ramadan, *Radikal Reform*, ss. 12-14.

<sup>147</sup> Ramadan, *Radikal Reform*, s. 11.

<sup>148</sup> Ramadan, *Radikal Reform*, ss. 17-21.

<sup>149</sup> Ramadan, *Radikal Reform*, ss. 30-38.



Ramadan, gerek *To Be a European Muslim* adlı eserinde gerekse *Western Muslim and the Future of Islam* adlı kitabında klasik usul-ü fıkıh ilminin imkânları dâhilinde, Müslümanların karşı karşıya kaldığı güncel problemlere nasıl çözüm üretilebileceği sorusunu hem teorik hem de metodik açıdan ele alarak muhtemel çıkış yolları hakkında elle tutulur bir bakış açısı sunmaya çalıştığını ifade eder. Bu iki kitapta ortaya koymaya çalıştığı fikir ve yöntemin umduğundan da fazla teveccühe mazhar olmasının kendisini mutlu ettiğini söyler. Seküler toplumlarda yani modern Batı’da yaşayan Müslümanların, dinin artık referans kabul edilmediği zor şartlara rağmen nasıl İslami çözümler üretebileceği hakkında yol gösterme gayretinin, kendisini bu kitapları yazmaya yönlendirdiğini anlatır. Bu bağlamdaki eserlerinin üçüncüsü olan *Islam, the West, and the Challenges of Modernity* adlı kitabıyla bu bağlamda elde edilebileceklerin son sınırına ulaştığını ve *Radical Reform* adlı kitabıyla bu üç eserinde ulaştığı sınırın ötesine geçme iradesini göstermek istediğini bildirir.

İslam ilim geleneğinde (usul-ü fıkıh) çözüm üretme yöntemlerinin genel itibariyle; tümünden gelim (Şafi ekolü), tüme varım (Hanefi ekolü) ve makasid (Şatibi ekolü) metodu olmak üzere üç çeşit olduğunu söyleyen Ramadan kendi radikal metodunun detaylarına girmeden önce bunlar hakkında bilgi verir.<sup>150</sup> Daha önce usul ilminin içtihat imkanlarını maslahat ve makasid prensibi çerçevesinde alabildiğince zorlamasına rağmen bunun gerekli tecdid ve ihya için yeterli olmadığını fark ederek bu eserinde usul-ü fıkıhın da dayandığı kaynaklara inerek üretilen metot ve sonuçlarını daha derinden radikal bir bakış açısıyla ele almak istediğini söyler. Geleneğe bağlı alimleri nas/metin alimleri (ulema en-nusus) olarak niteleyen Ramadan diğer sosyal ve tabii bilimlerle ilgilenen alimleri de bağlam/konteks alimleri (ulema el-vakia) olarak isimlendirir. Hedeflediği radikal reformu gerçekleştirebilmek için bu iki sınıf alimlerinin birlikte hareket etmesi gerektiğine işaret eder.<sup>151</sup> Bu metodunu, “Allah’ın okuyup anlamamız için iki kitap gönderdiğinden” bahsederek açıklamaya başlar. Bu kitapların biri Kur’an’ı Kerim dığeriyse, aynı şekilde anlamakla mükellef olduğumuz, kainat kitabıdır. Dolayısıyla, asrın ihtiyaçlarına çözüm üretecek formüller ancak bu iki kitabın birlikte okunarak anlaşılmasıyla elde edilebilir. Kur’an’ı anlayacak alimler, metin alimleri diye isimlendirdiği geleneksel içtihat metotlarıyla hüküm çıkarabilme yetkinliğine sahip kimselerden oluşurken kainat kitabını okuyup yorumlaması gerekenler tabiat ilimleri uzmanı kimselerdir. Bu iki sınıf elde ettiği sonuçları İslam’ın evrensel hedefleri (makasid-ı şeria) çerçevesinde birlikte değerlendirmek suretiyle bize kalıcı çözümler üretebilir. Ramadan’a göre İslam’ın özüne uygun olan metot da bu metottur.<sup>152</sup>

#### 4. Euro-Islam’la ilgili eleştirel yaklaşımlar

Euro-Islam’ı siyasi ve kültür dayatmacı bir proje olarak gören (Avrupalı) Müslümanların bu çerçevede dile getirdiği en önemli eleştirilerden birkaçı şöyle özetlenebilir:

1. İslam’ın ne olup olmadığı veya ne olması gerektiği Müslümanların meselesidir. Müslümanlara bu proje aracılığıyla dışarıdan yeni bir İslam anlayışı dikte edilmeye çalışılmaktadır. Müslümanların bu kaygısını Schmid de paylaşıyor ve bu konuda birinci derecede söz sahibi olması

<sup>150</sup> Ramadan, *Radical Reform*, ss. 41-76.

<sup>151</sup> Ramadan, *Radical Reform*, ss. 1-4.

<sup>152</sup> Ramadan, *Radical Reform*, ss. 315-317.

gerekenlerin, yani neyin İslami olup olmadığına karar vereceklerin, Müslümanlar olduğunun altını çizer.<sup>153</sup>

2. Uyumlu İslam, Reform İslam, Euro-Islam kavramları, İslam'ın özüne müdahale ve bozmaya yönelik tabirlerdir.<sup>154</sup> Bu tabirleri reform çerçevesinde algılayan Müslümanların neden rahatsızlık duyduğuna daha önce işaret edildi.<sup>155</sup>

3. Bu tabirlerde, özellikle de Euro-Islam'da, İslam'dan çok Avrupa vardır. Tibi, bu suçlamaların kendisine Sabine Christiansen ile yaptığı bir televizyon söyleşisinde Murad Hofmann tarafından yapıldığını söyler.<sup>156</sup>

4. Bu kavram ve tabirler sömürgeci post-kolonyal Batı zihniyetinin, İslam'ın Batı için toplumsal bir alternatif olduğunu reddetmesidir. Schmid, Batı'da İslam aleyhinde yapılan etkili söylemlerden birinin de İslam'ın Avrupa'ya alternatif yani onun değerlerine zıt bir anlayış içerdiği iddiası olduğunu belirtir. Buna karşılık İslam'ın pozitif yönlerine vurgu yapan örnek ve söylemlerin azlığından bahseder.<sup>157</sup> Ramadan da bu konuda Huntington ve Bernhard Henry Lévy'nin İslam'ın Avrupa medeniyet modeline tehlikeli bir alternatif oluşturduğu meyanındaki tespitine işaret ederek bunların doğru olmadığına dikkat çeker.<sup>158</sup> Huntington *Medeniyetler Çatışması* adlı kitabında İslam'ın bizatihi kendisinin tehlike olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Batı için esas problem İslam fundamentalizmi değil, İslam'dır."<sup>159</sup> Lévy siyasal İslam'ın sadece İslam coğrafyasında güçlenmekle kalmadığını, Avrupa için de her gün biraz daha tehlikeli hale gelen alternatif bir model olduğunu söyler.<sup>160</sup> Esposito İslam'ın Batı'da özellikle siyasi, medeni ve demografik açıdan tehlike olarak algılandığına işaret etmektedir.<sup>161</sup> Avrupa'dan İslam'la ilgili yükselen seslerin hep negatif ve kışkırtıcı olmadığına da dikkat çeken Ramadan özellikle Edgar Morin'in tespitlerine yer verir. O, İslam kimliğinin batılılaşmayı kendisi için bir tehlike olarak addetmesinin mesnetsiz olmadığını ve haklı gerekçelere dayandığını söyler.<sup>162</sup> Ramadan'a göre bütün bu lehte ve aleyhte söylenenlere rağmen çözüm sağlıklı diyalog imkanları oluşturmaktan geçmektedir.<sup>163</sup>

5. Bu proje siyasi bir proje olup amacı Müslümanları baskı altında tutarak kontrol etmektir. Avrupa İslam'ının bir toplumsal mühendislik projesi olduğuna inananlardan biri de Türkiye'de bu konudaki çalışmalarıyla tanınan Ahmet Dağ'dır. Dağ bu konuda yaptığı araştırmalarında Euro-Islam'ın Protestanlık, temsilcilerinin ise Luther'le olan benzerliklerine, farklılıklarına ve sorunlarına işaret etmektedir. O, "Lutervari bir İslam reformu"na ihtiyaç olduğu tezinin sadece oryantalist Batılılarca değil bazı reformcu Müslümanlarca da dile getirildiğini belirtmektedir.<sup>164</sup> Meseleye

<sup>153</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", ss. 191-202.

<sup>154</sup> Udo Steinbach, "Euro-Islam - Februar 2005", 26.02.2008 (son arama: 15.02.2021).

<sup>155</sup> Ramadan, *Radical Reform*, s. 11.

<sup>156</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 57.

<sup>157</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", s. 194; Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 56.

<sup>158</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, s. 315.

<sup>159</sup> Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Penguin Books India, New York, 1997, s. 217.

<sup>160</sup> Bernhard Henry Lévy, *Gefährliche Reinheit*, Passagen Verlag, Wien 1995, s. 39.

<sup>161</sup> John L. Esposito, *İslam Tehdidi Efsanesi*, Çev. Ömer Baldık, Talip Küçükcan ve Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, S. 352.

<sup>162</sup> Edgar Morin, *Europa denken*, Çev. Linda Gränz, Campus Verlag, Frankfurt, 1991, s. 40.

<sup>163</sup> Ramadan, *Der Islam und der Westen*, s. 317.

<sup>164</sup> Dağ, "Avrupa ve Modernite Sarmalında Bir İslam Arayışı Olarak: Euro-İslam", ss. 165-184.

reformist bir anlayışla yaklaşanların Euro-Islam için kurguladıkları İslam modeli; modern, seküler, demokrasiyle barışık; içinde kültürel modernliği ve ehl-i kitaba hoşgörüyü besleyen bir dindir.<sup>165</sup>

Bu bağlamda Tibi’nin Euro-Islam projesine yapılan itirazlardan biri de onun din anlayışıdır. Tibi’ye göre İslam dini evrensel değerler sahibi olma iddiasından vazgeçmelidir. Bu konuda cevap verilmesi gereken pek çok soru akla gelmektedir. Tek tanrı inancını temsil eden dinlerin evrensellik iddiasından vazgeçmeleri ne derece mümkündür? Vahiy yoluyla bildirilmiş hakikatler değişebilen kültürel şartlara nasıl adapte edilebilecektir? Bunun teorik olarak olabileceği varsayılabilir bile bu takdirde dinin kutsal değerleri ve dindarlık nasıl korunabilecektir? Mesela, İslam’da farz kabul edilen ibadetler ne olacaktır? Mutlak hakikati temsil etmekten vazgeçen bir din bu durumda nasıl bir din anlayışı ifade edecektir?

Eleştirilen diğer bir konu da tarih boyunca yorumlarla zenginleştirilen farklı İslam anlayışlarının tek bir İslam anlayışına indirgenmeye çalışılmasıdır. Tibi temel/öz İslam diye tercüme edilebilecek *Kern-Islam* tabiriyle özel bir İslam anlayışından bahseder ki, bunun tamamen kendi indî yorumu olduğu bilinmektedir. İslam’la ilgili tüm yaklaşımlarını, itiraz ve eleştirilerini *Kern-Islam* anlayışı üzerine bina etmesi hem tarihi İslam mirası/gerçekliği açısından hem de ilmi bir metot olarak eleştirilmektedir. Eleştiri konusu olan diğer bir mesele de kendisinin uzmanlık alanı olmayan pek çok teolojik alanda çok genellemeci ve mutlak ifadelerle yer veriyor olmasıdır. Özellikle geleneksel İslam anlayışının ne olup olmadığı meselesi, İslam’ın diğer dinlerle birlikte yaşama tecrübesi, şeriat, cihat, ümmet ve davet mefhumlarına giydirdiği manalar birçok uzman tarafından problemli bulunmaktadır. Zira, bu kavramlar İslam düşünce geleneğinde baştan beri tartışmalara sahne olmuş ve birbirinden farklı anlayışlar oluşmasına sebebiyet vermiş mefhumlardır. Bunları kendi anladığı manada mutlak kavramlara dönüştürerek üzerinden yaptığı çıkarımlar ve genellemeler İslam ilahiyatı açısından kabul edilebilir gözükmemektedir. Thomas Bauer’ın “Ambiguität des Islam” olarak ifade ettiği, farklı yorumlara imkan veren İslam anlayışının, çok dar bir anlayışa indirgenmesi her şeyden önce Müslüman çoğunluğun hemfikir olduğu genel bir İslam anlayışına ters düşmektedir. Aynı zamanda savunduğu bu iddiaların tarihi gerçeklerle örtüştüğünü söylemek de zordur.<sup>166</sup>

Şahin’in eleştirdiği diğer bir mesele Tibi’nin dinleri kültürel bir sisteme indirgemesidir. Dinlerin kültürel bir boyutunun olması ve kültürel renkleri barındırması bilinen bir durum olmakla birlikte Tibi’nin yaptığı gibi Afrika İslam’ı, Endonezya İslam’ı gibi tamamen kültürel boyuta indirgenmiş bir din anlayışının Müslüman çoğunlukça kabul görmediği bilinmektedir.<sup>167</sup>

Tibi’nin öngördüğü Avrupa kimliği dindarlığa ve milliyetçiliğe bir kimlik anlamında yer vermemektedir. Ona göre din ve milliyetçilik anlayışları Helenist seküler hümanizm ve aydınlanmacı pozitivist akılcılık temelinde evrensel değerlerle yer değiştirmelidir. Kendi köklerini eski Yunan-Roma

<sup>165</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 10-13; Nezar, 2004, ss. 58-59.

<sup>166</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, ss. 199-208; Merdan Güneş, “Das Ädamiyya-Prinzip - Die Begründung der Unantastbarkeit der menschlichen Würde und des Gleichheitsprinzips aus islamischer Perspektive”, Margit Eckholt, Habib El Mallouki, ve Gregor Eitzelmüller (Ed.), *Religiöse Differenzen gestalten - Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs*, Freiburg [vd.], 2020, ss. 156-182.; Merdan Güneş, “Hikmat at-tašrī’ als Symbiose teleologischer und rationaler Auslegungen der göttlichen Weisheit im kalām und fiqh”, *Hikma*, 2020 (2), sayı: 14, ss. 155-190; Merdan Güneş, „Menschenwürde im Islam“, Clemens Sedmak (Ed.), *Menschenwürde: Vom Selbstwert des Menschen*, Darmstadt, 2017, ss. 237-266.

<sup>167</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, ss. 194-199; Tibi, *Euro-Islam*, s. 89.

ve Yahudi-Hıristiyan kültür mirası ekseninde tarif eden bir Avrupa için bunun nasıl mümkün olacağı cevabı zor bir sorudur. Zira, aydınlanma sonrasında oluşan devletlerin milliyetçilik veya ulus devlet esasları üzerine kurulmuş olduğu herkesçe bilinmektedir. Tibi'nin Avrupa evrensel değerlerine yüklediği anlam, Schmid'in Avrupa kimliğini ve değerlerini temellendirdiği diyalogla karşılıklı anlaşmaya dayalı değerler anlayışına taban tabana zıt bir yaklaşım ifade eder. Tibi, Jürgen Habermas'ın post-seküler toplum açılımına da bu yüzden itiraz ederek sekülerliğin her halükarda Batı medeniyetini oluşturan vazgeçilmez bir unsur olduğunda ısrar eder. Ona göre yaşadığımız çağ Habermas'ın iddia ettiği gibi post-seküler değil tam tersi köktendincilik "*Fundamentalismus*" asırdır.<sup>168</sup> Bu bağlamda dindarlığın veya diğer bir ifadeyle dini aidiyet hissinin başlı başına entegrasyon için bir engel olduğu yaklaşımının uzmanların çoğu tarafından reddolunduğu bilinmektedir.<sup>169</sup>

Alman kitap ticareti fuarı 2001 kutlamalarında *Glauben und Wissen* (İnanç ve Bilim) başlığıyla yaptığı barış ödülü konuşmasında (Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahr 2001) post-seküler dönemde dinin değişen yerine vurgu yapan Habermas, sekülerliğin ve dinin kamusal alandaki yerinin gelişen şartlarda yeniden tartışılması gerektiğine işaret ederek, bu konuda önemli bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir.<sup>170</sup> Habermas'ın bu yaklaşımına itiraz eden Tibi'nin meseleyi tam anlamadan itiraz ettiği iddia edilmektedir. Zira, Habermas devletin sekülerliğini tartışmaktan ziyade bu konuda devletin taraf gibi davranmaması ve dindarların isteklerine de diğerleri kadar yer vermesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Ona göre devlet tarafsızlığını ancak böyle muhafaza edebilir.<sup>171</sup> Bu tartışma Schmid'in Avrupa değerleri için öngördüğü anlayışa uygun olması yanında dinlerin kendi değerlerini Avrupa değerleri bağlamında gündeme getirebilmesi açısından önemlidir. Bu değerlerin dayatma yoluyla değil de diyalog ve anlaşma esasına göre belirlenebilmesi, böylece her kesimin katılabileceği tabii bir süreç olarak işlenmesi Avrupa ve Müslümanlar açısından daha gerçekçi, daha sağlıklı görülmektedir.

Tibi'nin şimşekleri üzerine çektiği diğer bir konu Almanya'da örgütlenen cami dernekleri ve Müslüman cemiyetlerle ilgili yaklaşımıdır. O, camilerin ibadet mekanları olmalarından öte sosyal ve kültürel işlevlerinin olduğunu, buraların aynı zamanda Avrupa'yı İslamlaştırma projesinin gerçekleştiği mekanlara dönüştüğünü iddia eder.<sup>172</sup> Cami derneklerinin böyle bir suçlamaya maruz kalması Müslümanlar açısından hareket alanlarının daha da daraltılması anlamına gelmektedir. Zira, bu mekanlar Müslümanların dinini yaşama imkanı bulduğu yer olmanın yanında, başta Hıristiyanlar olmak üzere, çoğunluğu oluşturan toplumun diğer kesimleriyle bir araya geldiği, diyalog ve kardeşliğin, diğer bir ifadeyle entegrasyonun gerçekleştiği merkezler olduğu pek çok araştırmacının tespitiyle ortaya konmuş bir vakiydir.<sup>173</sup> Cami dernekleri ve buralarda görev yapan imamlar hakkında

<sup>168</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 85.

<sup>169</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 36; Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt?*, C. H. Beck, München, 2010.

<sup>170</sup> Knapp, *Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas* (son arama: 15.02.2021).

<sup>171</sup> Reese-Schäfer, Walter, "Jenseits von Kulturkampf und Rückkehr der Religionen. Tibi, Habermas und Ratzinger", Marwan Abou-Taam, Jost Esser, ve Naäka Forountan (Ed.), *Zwischen Konfrontation und Dialog: der Islam als politische Größe. Festschrift für Bassam Tibi*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2011, ss. 158-159.

<sup>172</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 57-58, 66.

<sup>173</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 23.

ampirik çok az çalışma olması bu konularda yapılan tespitlerin polemikten öte bir değer ifade etmediğinin en önemli göstergesidir.<sup>174</sup>

Bazı derneklerin amacını aşan işlere karıştığı tespit edildiğinde devletin zaten gereğini yerine getirmekte tereddüt etmediği ortadayken Müslümanların kutsal mekânlarının böyle bir genellemeyle töhmet altında bırakılmaları hem cemiyetler hem de konunun uzmanları tarafından ciddi eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu suçlamaların ilmi dayanaklardan yoksunluğu yanında toplumsal barışı oluşturma, medeniyetler çatışmasına engel olma iddiasındaki birinin kaleminden çıkması bu meselenin hangi zeminde ve hangi argümanlarla tartışıldığına ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

Tibi, Almanya’nın önemli günlük gazete ve yayın organlarından *Süddeutsche Zeitung*’un 29 Ağustos 2008 tarihli haberinde Almanya’da inşa edilen camileri başarılı bir Entegrasyon “*gelungene Integration*” olarak haber yapmasını, aynı haberde Duisburg’da inşa edilen Almanya’nın en büyük camisini “birlikte çalışmanın mutluluk ve başarı sembolü” olarak nitelemesini eleştirir. Tibi’ye göre durum gazetenin iddiasının tam aksidir.<sup>175</sup> Almanya İçişleri Bakanlığı’nın organize ettiği Alman İslam Konferansının (DIK) “Almanya’da Müslümanların Hayatı ve Cemiyetleri” hakkında yaptırdığı iki çalışma konu hakkında genel bilgiler içermesinin yanında bu hususta belli ölçüde resmi bakış açısını yansıtması yönüyle de önemlidir.<sup>176</sup>

Tibi’nin Euro-Islam konsepti bir bütün olarak ele alındığında dikkat çeken en önemli eksik teolojik altyapı yoksunluğudur. Genellemelerle İslam hakkında ileri sürdüğü iddiaları hangi teolojik ve tarihi kaynaklara dayandırdığı çoğu zaman belli değildir. O, eklektik bir yaklaşımla ve daha çok kendi teorisini destekleyecek bazı ayetlere ve kavramlara işaret etmekle yetinmiş ve bunları da neredeyse hiçbir kaynak göstermeksizin istediği gibi serbest yorumlayabilmiştir.<sup>177</sup> Dolayısıyla, takip ettiği bilimsel bir metottan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Tibi’nin Euro-Islam projesinin imkan dahilinde olduğunu ve bunu ampirik olarak ispat ettiğini iddia edenler de yok değildir.<sup>178</sup> Tibi, kendini eleştiren ya da kendisinin eleştirdiği kişileri bilimsel bir yöntemle değerlendirmek yerine genelleme ve ithamlarla hatalı olduklarını söylemekle yetinmiştir. Habermas meselesinde olduğu gibi özellikle de kendi tezinin anti-tezi bir konsepti sunan Ramadan’ın iddialarını derinlemesine fikri ve bilimsel bir tahlile tabi tutmamakta, Ramadan’ın aslında takiyye yordamıyla gizli İslamlaştırma projesi yürüten bir İslamcı olduğunu iddia ederek niyet okuma diyebileceğimiz bilimsel olmayan bir tavrı tercih edebilmiştir. Tariq Ramadan’la ilgili bu tür iddiaların başkalarınınca da yapıldığı bilinmektedir.<sup>179</sup>

Schmid’in bu bağlamda tespit ettiği diğer bir konu da medyada boy gösterenlerin, Hamed Abdel Samad ya da Necla Kelek gibi, İslam hakkında daha çok negatif bir tablo çizmeye çalışan,

<sup>174</sup> Ceylan, Rauf, *Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*, Verlag Herder, Bonn, 2010, ss. 9-19.

<sup>175</sup> Tibi, *Euro-Islam*, s. 61.

<sup>176</sup> Sonja Haug [vd.], *Muslimisches Leben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Forschungsbericht (Araştırma Raporu) 6, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Göç ve İltica Bakanlığı), Nürnberg, 2009; Dirk Halm [vd.], *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Forschungsbericht (Araştırma Raporu) 13, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Göç ve İltica Bakanlığı), Nürnberg, 2012.

<sup>177</sup> Tibi, *Euro-Islam*, ss. 156-158.

<sup>178</sup> Dirk Halm ve Faruk Şen, “Der Islam in der Migration. Herausforderungen für die Integrationspolitik”, Zehetmair, Hans (Ed.), *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005, ss. 303-320, burada: s. 320.

<sup>179</sup> Twardella, “Der Euro-Islam des islamischen Intellektuellen Tariq Ramadan”, s. 321.

kimseler olduğudur. Bu da Müslümanların doğru temsil edilememesi, dolayısıyla kamuoyunun onlarla ilgili olumlu gelişmelerden haberdar olamaması anlamına gelmektedir.<sup>180</sup>

Bütün bu tartışmaların odaklandığı problemler, şu sorular çerçevesinde ele alınabilir:

Genelde Avrupa, özelde ise Almanya İslam dinini ne kadar kaldırabilir?<sup>181</sup> İslam, Avrupa değerleri, demokrasi ve sekülerleşme ile uzlaşmaya ne kadar müsaittir?<sup>182</sup> Avrupa, Müslümanlar için yeni bir dini vatan olabilir mi? Dindar Müslümanlar aynı zamanda hukuki vatandaşlar olabilir mi? Dini argümanları göz ardı eden seküler bir devlette Müslümanlar dini aidiyetlerini kaybetmeden yaşayabilir mi?<sup>183</sup> Müslümanlar, otantik olarak dinlerini kamusal alanda ne kadar geçerli kılabilir? İslam'ın Avrupa'da geçerli ve resmi bir din olma imkânı ne kadardır? İslam, Avrupa'nın resmi olarak ikinci büyük dini olma hakkını ne zaman kazanır? İslam, Almanya ve Fransa'da bu ülkelerin tabi bir parçası olma hakkına ne zaman kavuşur?<sup>184</sup> Müslümanlar açısından İslam'ın Avrupalı olabilmesi için gerçekleşmesi gereken şartlar nelerdir? İslam, devletin müdahalesine ne kadar müsaade edebilir?<sup>185</sup> İslam dininin Avrupa'da yeri var mıdır?<sup>186</sup> İslam, tabiatı gereği, seküler Avrupa vatandaşı olma imkanı verir mi? Avrupa vatandaşı ve Müslüman olmak şeklinde iki farklı aidiyet bir arada bulunabilir mi? Müslüman Avrupalı bir kimlik olarak ne demektir?<sup>187</sup> Tüm bu soruların özünde sorgulanan temel soru "Özgün/otantik İslam kimliğiyle Avrupa kimliği birlikte olabilir mi?". Cevap olumluysa bunun teorik çerçevesi ve pratik uygulaması hangi şartlarda gerçekleşebilir? Olumsuzsa bunu mümkün kılacak gelişmeler ve şartlar neler olabilir?

Bu sorulara verilebilecek cevaplar bize aynı zamanda Müslümanların yüzleşmek zorunda kaldıkları problemler sarmalının uç noktalarını ve farklı boyutlarını haber vermektedir. 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı ulema ve aydınlarının en çok dile getirdiği problemlerden biri de, İsmail Kara'nın bir kitap başlığı yaparak dikkat çektiği modernleşme serüveninin en zor konularından biri olan "Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak" meselesi olduğu bilinmektedir. İki yüz yıldır cevabını bulamamış bu soru, Tibi'ye göre Alman devletinin de desteklediği "Şeriat İslamı" olarak bir çözüme kavuşmuşken, Tariq Ramadan'a göre Avrupa'yı kendilerine yeni bir vatan tutmuş Müslümanlar önünde, cevabını bekleyen, gerçekleştirilebilecek bir ideal ve seçenek olarak durmaktadır.

Bu tartışmaların gölgesinde kader sessizce gereğini yerine getirirken tanınmış Alman Oryantalisti Friedrich W. Graf önemli bir tespitte bulunarak, İslam'ın Avrupa'nın kültürel ve dini manzarasını kökten değiştirdiğini söylemektedir. Bu büyük bir iddia gibi görünse de, meselenin özü, eski Cumhurbaşkanı Christian Wulf'un dile getirdiği ve Almanya Şansölyesi Merkel'in ifade ettiği şu tespittir: "İslam Almanya'ya aittir." (*Der İslam gehört zu Deutschland*) İslam'ın Almanya'ya ait olduğunu

<sup>180</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", s. 193; Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 56.

<sup>181</sup> Rolf Schieder, *Wieviel Religion trägt Deutschland?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2001.

<sup>182</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. 24.

<sup>183</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 89.

<sup>184</sup> Şahin, *Europäischer Islam*, s. 3.

<sup>185</sup> Arnulf von Scheliha, "Religiöse Pluralität an der Universität- Chancen und Probleme staatlicher Steuerung und fachlicher Selbstbestimmung - am Beispiel der Etablierung Islamischer Theologie an deutschen Universitäten", Alexander Heit ve Georg Pfeleiderer (Ed.), *Religionspolitik II. Zur pluralistischen Religionskultur in Europa*, c. VII, Nomos Verlag, Baden-Baden. 2012, ss. 27-41.

<sup>186</sup> Tobias Specker, "Hat der Islam einen Platz in Europa?", *Stimmen der Zeit (Herder)*, Verlag Herder, 2010, c. CCXXVIII, ss. 57-66.

<sup>187</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, ss. 4-5.



C. Wulf’ tan dört sene önce ilk defa dile getirenin o günlerde İçişleri Bakanı olan Wolfgang Schäuble olduğu da bilinmektedir.<sup>188</sup> Bu konuda daha tutucu ve rezervli olan -Bayern eyaletinin eski Başbakanı ve mevcut Federal Hükümetin İçişleri Bakanı Seehofer gibi- siyasetçilerse Müslümanları Almanya’nın bir gerçeği olarak kabul etmekle birlikte kültürel ve tarihi olarak İslam’ın Batı’ya ait bir unsur olmadığını söylemektedir. Müslümanları İslam’dan ayrı görme, kendi içinde paradoksal bir durum olsa da, İslam dini ile ilgili Avrupa’daki algı ve korkuyu ifade etmesi açısından önemli bir tespittir.

Bütün bu iddialara ve bu iddiaları temellendirme sadedinde ortaya konulan verilere rağmen vakıanın bu kadar basit olmadığı ortadadır. Madalyonun bir de diğer yönü vardır. Batı’da İslam ve Müslüman düşmanlığı yapan bir damarın olduğu aşikar olmakla birlikte bunun önündeki en büyük engel yine Batı’nın ürettiği sosyal ve hukuki değerlerdir. Avrupa Anayasa metninin öne çıkardığı değerlerin başında şunlar gelmektedir: İnsan haklarına saygı, hürriyet, demokrasi, eşitlik, hukukun üstünlüğü ve insan haklarının korunması. (Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften 2000/C 364/01, Avrupa Birliği Lissabonner Sözleşmesi 1 ve 2. Madde) Hans Joas’ın yorumuyla Avrupa Birliği değerleri ideolojik-değerler (*Werteideologie*) anlayışına alternatif bir diyalog-değerler (*Wertedialog*) bütünüdür. Değerler evrenselliğini de bu diyaloga dayalı olması vasıtasıyla kazanır.<sup>189</sup> Schmid bu özelliği sebebiyle Avrupa değerlerinin diyalog ve gelişmeye açık olduğunu, dolayısıyla Hıristiyanlık gibi başka dini değerlere de açık olması gerektiğini vurgular. Avrupa kimliğinin ne olduğu sorusuna makalesinde cevap arayan Yazıcıoğlu’nun da Schmid’le Avrupa kimliği noktasında hemfikir olduğu görülmektedir.<sup>190</sup> Bu durumun Müslümanlar için, kendi asli değerlerinden vazgeçmeksizin Avrupa değerleri içinde kendilerine bir yer bulma imkanı vereceğini söyler. Neugebauer bu meseleyi “Avrupa nasıl tarif edilmeli/anlaşılmalı ki İslam onun bir parçası olarak kabul edilebilsin?” sorusuyla ifade eder.<sup>191</sup> Schmid’e göre, Müslümanlar azınlık olsalar da, kanunlar ve anayasa gereği, Avrupa Birliği ni oluşturan diğer topluluklarla aynı eşit haklara sahiptir.<sup>192</sup>

Avrupa’nın yakın tarihine damga vurmuş en önemli trajedilerden bir tanesi Holokost (Holocaust) olarak bilinen Yahudi katliamıdır. Akabinde Bosna başta olmak üzere Balkanlar’daki azınlıkların maruz kaldığı dramların bugün de tekrarlanması mümkündür. Dünyanın barışla insan haklarını her yerde hakim kılabilmek irade ve imkanına henüz sahip olmadığı ortadadır. Eski Demir Perde ülkelerinde, Çin’de Doğu Türkistan, Hindistan’da Keşmir, Orta Doğu’da Suriye, Irak ve Filistin örneğinde yaşanan dramlar insanlık onurunu ayaklar altına alarak gerçekleşmektedir.

Avrupa kendi sınırları dışında bu gibi evrensel değerler söz konusu olduğunda çifte standart uygulayabilse de, yani kendi ülkesinin milli çıkarlarını kalkan yaparak evrensel insan haklarını baypas edebilse de, kendi sınırları içinde buna kolay kolay tevessül etmez. Bu da bu ülkelerde yaşayan azınlıklara, özellikle Müslümanlara, kendi ülkelerinde bile hayal edemedikleri bazı özgürlük alanları açmaktadır. Bu sebeple Batı’da yaşayan Müslümanların tüm olumsuzluklara rağmen üzerlerine düşen

<sup>188</sup> Stephan Detjen, “Der Islam gehört zu Deutschland“. *Die Geschichte eines Satzes*, Deutschlandfunk, 13.01.2015 (son arama: 02.03.2021).

<sup>189</sup> Joas, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 2011, s. 268.

<sup>190</sup> Ümit Yazıcıoğlu, “Die Frage nach der europäischen Identität“, *Euro Agenda/Avrupa Günlüğü*, 2005, sayı: 7-2, ss. 1-16.

<sup>191</sup> Neugebauer, *Europa im Islam*, s. 66.

<sup>192</sup> Schmid, “Europäisch und muslimisch?“, s. 196.

tarihi fırsatı en iyi şekilde değerlendirmeleri gerekmektedir. Eva de Vitray-Meyerovitch'in ifadesiyle, asıl hedef, "İslam'ın gülüryüzü"nü gösterebilmek olmalıdır.<sup>193</sup> Şüphesiz ki, asrın en büyük bilim adamlarından olan Fuat Sezgin'in İslam Bilim Tarihinin ölümsüz eşsiz şaheserlerini nerede ve hangi imkânlarla ürettiği unutulmamalıdır.

Schmid'in de ifadesiyle Batı'da Müslümanların yüzleşmek zorunda kaldığı problemler aynı zamanda büyük imkân ve yeni fırsatları da içinde barındırmaktadır. Ona göre Batı sahip olduğu değerleri, pek çok bölücü tartışmaları geride bırakarak, oldukça zor şartlar altında kazanmıştır. Bu durum dindarlarla din karşıtları, açık toplum taraftarlarıyla İslam'a açıktan cephe alan aşırı milliyetçi radikaller, sığınmacıları kabul eden ve etmeyenler arasında devam etmektedir.<sup>194</sup> Müslümanlar ya da tüm insanlık adına bu tarihi fırsatı değerlendirmek, Müslüman olsun veya olmasın, Batı'da yaşayan tüm entelektüellerin gayretine bağlıdır. Mustafa Sabri Efendi'nin de hayretle dile getirdiği gibi hem dini hem akıl ve ilim anlayışı problemleri olan Batı bu kadar harikuladeliği başarabilirken biz hem din-i selim hem de akliselim sahibi olmamıza rağmen neden perişanlık ve derbederlik içinde zillete mahkum oluyoruz?<sup>195</sup>

#### Sonuç:

İslam mı Avrupalı olacak yoksa Avrupa mı İslamlaşacak? sorusunun ne bir makale ne de bir kaç ilmi akademik çalışmayla kuşatılabilecek bir konu olmadığı aşikardır. Buna rağmen tartışmanın hangi çerçevede cereyan ettiği ve ne anlama geldiği hem Müslümanları hem de Avrupa halkını yakinen ilgilendiren en güncel konulardan biri olduğu ortadadır.

Avrupa ve İslam konusu özellikle 11 Eylül 2001 sonrası hem siyasetçiler hem de akademisyenler tarafından farklı açılardan ele alınmaya başlandığı görülmektedir. Bu çalışmada İslam ve Müslüman kavramlarının kimileri için daha çok bir emniyet ve entegrasyon sorunu olarak görüldüğüne işaret edildi. Bu dinin mensupları açısından aslında bu bağlamda kullanılan Euro-Islam veya Avrupalı İslam anlamına gelen kavramların daha çok bir kimlik ve hukuk mücadelesi/meselesi anlamına geldiğine değinildi.

Tibi'nin Euro-Islam projesi, İslam dininin ancak sekülerleşerek modern Avrupa değerleriyle uzlaşabileceği iddiasını taşır. Onun konseptine getirilen en önemli eleştiri projesinin teolojik bir alt yapıdan yoksun ve toplumsal bir karşılıktan mahrum olduğu iddiasıdır. Dolayısıyla Tibi'nin konsepti diyalog ve anlaşmaya imkân vermeyen dayatmacı bir yaklaşım olarak birçok araştırmacının eleştirisine maruz kalmıştır.

Ramadan'ın Avrupalı İslam projesi ise teolojik bir yaklaşıma dayalı olması açısından daha gerçekçi görülmüştür. Müslüman halk açısından da belli bir meşruiyet zeminine sahip olması bu konseptin diğer bir artısı olarak görülebilir. Buna rağmen, bu projenin eleştirilen zayıf noktası,

<sup>193</sup> Eva de Vitray-Meyerovitch, *İslam'ın Gülüryüzü*, Çev. Cemal Aydın, Şule Yayınları, İstanbul, 2003.

<sup>194</sup> Schmid, "Europäisch und muslimisch?", s. 197.

<sup>195</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min Rabbi'l-'âlemîn ve-'ibâdihî'l-murselîn*, c. I, Daru İhyâ'it-turasi'l-Arabi, Beyrut, 1981, s. 10; Merdan Güneş, *Dialektisches Ringen zwischen Tradition und Moderne: Mustafa Sabris Positionierung zu den theologischen und intellektuellen Herausforderungen in der Spätphase des Osmanischen Reiches (19.-20. Jhd)*, Peter Lang Verlagsgruppe, Berlin, 2020.

gerçekleşebilmesi için gerekli gördüğü şartların zorluğu olarak tespit edilebilir. Ramadan, klasik içtihat metodunun çağdaş problemlere kalıcı çözüm üretmekten aciz kaldığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, Müslümanların modern çağın sıkıntılarını, adaptasyon metoduyla değil ancak transformasyon metodu diye isimlendirdiği radikal reform yoluyla gerçekleştirebileceklerini iddia etmiştir. Ramadan bu metotla sadece Avrupa’da yaşayan Müslümanların değil ümmetin tamamının problemlerine çözüm bulmayı amaçladığını ifade etmiştir.

Avrupa’da yaşayan Müslümanların kimliğinin ne olacağı ne Ramadan’ın ne de bir başkasının bir konsept üzerinden öngörebileceği kolaylıkta bir mesele olmadığı ortadadır. Bu hususta çok farklı aktör ve faktörün etkin olduğu ya da olmaya çalıştığı oldukça kompleks, dinamik bir süreçten bahsedilmektedir.

Dolayısıyla Euro-Islam konusunun, birçok cemaatin yaptığı gibi, sadece bir komplo teorisi (*Verschwörungstheorie*) olarak görülüp bu projeye lakayt kalınması çok sağlıklı bir yol gibi görünmemektedir. Bu tür bir yaklaşım meselenin ilmi ve makul bir mecrada ele alınarak tartışılmasına da engeldir. Bu bağlamda Türkiye’den Avrupa Müslümanlarına yönelik çok yaygın “ya tepeden bakan ya da kayıtsız bir bakış açısının” varlığına da işaret edilmelidir. Özelde Almanya’da, genelde ise Avrupa’da yaşayan Müslümanlar bu konuyu konuştuklarında, bu yanlış bakış sahipleri, muhataplarını hiçbir şeyin farkında olmayan, yaşadıkları ülkedeki devletin projesine alet edilmiş, entelektüel kapasitesi bulunmayan, özne olamayan bir grup gibi görebilmektedir.

Son olarak altı çizilmesi gereken bir mesele de Avrupa’nın dışardan bakıldığından çok daha kompleks bir yapıya sahip olduğudur. Her yerde olduğu gibi bu coğrafyada da iyiler ve bunların karşısında kötü diyebileceğimiz, insan onuruna değer vermeyen unsurlar iç içe bulunmaktadır. Schmid’in de tespit ettiği gibi Avrupa, değerlerini biraz da bu sert diyalog, tartışma ve çatışma zeminine borçludur. Dolayısıyla, Osmanlı münevverlerini meşgul eden bir çok soru bugün Avrupa entelektüellerini de meşgul etmektedir. Avrupa’da radikal sekülerist ve modernist, veya militan sağcı unsurlar yanında gerçekten sağduyulu bir damar da hep olagelmıştır. Dünyanın imarından sorumlu Müslümanların nerede olursa olsun bu şuur ve sorumluluk hissiyle dolu, sağduyulu insanlarla birlikte hareket etme mecburiyetinde olduğu izahtan varestedir.

Bugün Euro-Islam bağlamında söz konusu Avrupa’ya sığınan göçmenler de küresel çapta yaşanan trajedinin en canlı kanıtıdır. Muasır medeniyetin bayraklaştırdığı ama evrensel boyutta uygulamayı reel politikalar sebebiyle ertelediği insan onuruna yakışan bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) etrafında yeni çözümler üretilmelidir. Bu da ancak dinler, kültürler arası samimi işbirliği, diyaloglara tabi bir süreç ve gelişmeyle elde edilebilecek bir durumdur. Hıristiyan ve Müslümanların bu diyalogun samimi taraf ve mimarları olmaya her zamankinden daha muhtaç oldukları ortadadır.

Bassam Tibi gibi barışın dayatmalarla elde edilebileceğini düşünenlerin devri tamamen geçmiş olmasa da bugün yapılması gereken Thomas Bauer, Hansjörg Schmid ve Hans Küng gibi mutedil fikir sahiplerinin işaret ettiği ortak değerlerin böyle bir dönüşüme katkı sağlamasına destek

olmaktır. Medine vesikasıyla başlayarak tarih boyunca (Endülüs, Babürler, Osmanlı gibi) yaşanmış tecrübelerden ders alarak bugünün gerçekliğinde makul çözümler üretilmesine fikren ve fiilen destek olmak asıl hedef olmalıdır. Diaspora İslam'ı ya da Avrupa gerçekliğinde yaşanan İslam tecrübesi bu birlikteliğe müspet anlamda katkı sağlayacak potansiyele hem zihnen hem de bilgi olarak sahiptir. Eksik olan günübürlük suni tartışmaların ötesine geçerek asıl hedefe yönelik kalıcı bir bilincin ve gayretin ortak paydaya dönüşmesi değil midir?

#### Kaynakça:

- Ağçoban, Sıddık. "Avrupa İslamı Kavramı ve Avrupa'da İslam Eğitiminin Değişen Yüzü". 07.03.2015. URL: <https://ilahiyat.klu.edu.tr/Sayfalar/2554-avrupa-islami-kavrami-ve-avrupada-islam-egitiminin-degisen-yuzu-konulu-seminer-calismasi-gerceklestirilmistir.klu> (son arama: 15.02.2021).
- Aydın, Cemil. "Die Politik der Konzeptualisierung Islam und der Westen". *Euro Agenda/Avrupa Günlüğü*. 2005. sayı: 7-2. ss. 17-28.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara. 2003. c. XXVIII. ss. 231-235.
- Aykaç, Çağla E., ve Hakan Yılmaz (ed.). *Perceptions of Islam in Europe. Culture, Identity and the Muslim 'Other'*. I.B.Tauris. New York. 2012.
- Borgolte, Michael. *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*. Siedler Verlag. München. 2006.
- Borgolte, Michael. "Der Islam als Geburtshelfer Europas". *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. 2011. sayı: 13-14, ss. 41-46. URL: <https://www.bpb.de/system/files/pdf/IISYV6.pdf> (son arama: 15.02.2021).
- Ceylan, Rauf. *Die Prediger des Islam. Imame - wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Verlag Herder. Bonn. 2010.
- Dağ, Ahmet. "Avrupa ve Modernite Sarmalında Bir İslam Arayışı Olarak: Euro-İslam". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Temmuz-Aralık 2018. c. II. sayı: 2. ss. 165-184. URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/605278> (son arama: 15.02.2021).
- Dağ, Ahmet, "İslamofobia: Hegemonya'yı Derinleştirme ve Bir Hegemonya Projesi Olarak Euro-İslam", *1st International Social Sciences And Muslim Congress: "Hegemony-Counter Hegemony"*. Necmettin Erbakan Üniversitesi. Konya. 2016. ss. 35-49. URL: [https://www.researchgate.net/publication/338223439\\_ISLAMOFOBIA\\_HEGEMONYA'YI\\_DERINLESTIRME\\_VE\\_BIR\\_HEGEMONYA\\_PROJESİ\\_OLARAK\\_EURO-ISLAM](https://www.researchgate.net/publication/338223439_ISLAMOFOBIA_HEGEMONYA'YI_DERINLESTIRME_VE_BIR_HEGEMONYA_PROJESİ_OLARAK_EURO-ISLAM) (son arama: 15.02.2021).
- De Vitray-Meyerovitch, Eva. *İslam'ın Gülleryüzü*. Çev. Cemal Aydın. Şule Yayınları. İstanbul. 2003.

- Detjen, Stephan. “Der Islam gehört zu Deutschland“. *Die Geschichte eines Satzes*, Deutschlandfunk 13.01.2015, [https://www.deutschlandfunk.de/der-islam-gehoert-zu-deutschland-die-geschichte-eines-satzes.1783.de.html?dram:article\\_id=308619](https://www.deutschlandfunk.de/der-islam-gehoert-zu-deutschland-die-geschichte-eines-satzes.1783.de.html?dram:article_id=308619) (son arama: 02.03.2021).
- Emre, Akif. “Euro Islam’ın fundamentali nedir?”. *Yeni Şafak Gazetesi*. 09.09.2014. URL: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/akif-emre/euro-islamin-fundementali-nedir-55778> (son arama: 15.02.2021).
- Esposito, John L.. *The Islamic Threat: Myth or Reality*. Oxford University Press. Oxford. 1999.
- Esposito, John L.. *İslam Tehdidi Efsanesi*. Çev. Baldık, Ömer, Talip Küçükcan, ve Ali Köse. Ufuk Kitapları. İstanbul.
- Francisco, Adam S.. “Luther, Lutheranism, and the Challenge of Islam”. *Concordia Theological Quarterly*. c. LXXI. 2007. sayı: 3/4. ss. 283-300. URL: <http://www.ctsfw.net/media/pdfs/franciscochallengeofislam.pdf> (son arama: 15.02.2021).
- Foroutan, Naika. „*Neue Narrative für ein neues Deutschland?*“. *Kulturpolitische Mitteilungen*. Kulturpolitischen Gesellschaft e. V.. Nr. 140. 2013. sayı: 1. Bonn. ss. 34–37. URL: [https://www.kupoge.de/kumi/pdf/kumi140/kumi140\\_34-37.pdf](https://www.kupoge.de/kumi/pdf/kumi140/kumi140_34-37.pdf) (son arama: 15.02.2021).
- Fourest, Caroline. *Frère Tariq*. GRASSET. Paris. 2004.
- Garaudy, Roger. *Verheissung Islam*. SKD Bavaria. München. 1989.
- Gerlach, Julia. *Auf dem Weg zu einem Europäischen Islam – oder ist dieser längst Realität?*. Bertelsmann Stiftung Yayını. Gütersloh. 2016. URL: [https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Gerlach\\_Auf\\_dem\\_Weg\\_zu\\_einem\\_europaeischen\\_Islam.pdf](https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Gerlach_Auf_dem_Weg_zu_einem_europaeischen_Islam.pdf) (son arama: 15.02.2021).
- Ghadban, Ralph. *Ramadan und die Islamisierung Europas*. Hans Schiler Verlag. Berlin. 2006.
- Göle, Nilüfer. “Avrupa’yı Tanımlamak Türkiye’yi Ötekileştirmek mi?”. *Euro Agenda/Avrupa Günlüğü*. 2005. sayı: 7-2. ss. 267-273.
- Güneş, Merdan. “Hikmat at-tašrî’ als Symbiose teleologischer und rationaler Auslegungen der göttlichen Weisheit im kalām und fiqh“. *Hikma*. 2020 (2). sayı: 14. ss. 155-190.
- Güneş, Merdan. “Das Ādamiyya-Prinzip - Die Begründung der Unantastbarkeit der menschlichen Würde und des Gleichheitsprinzips aus islamischer Perspektive“. Eckholt, Margit, Habib El Mallouki, ve Gregor Etzelmüller (Ed.), *Religiöse Differenzen gestalten – Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs*, Freiburg [vd.], 2020, ss. 156-182.
- Güneş, Merdan. “Menschenwürde im Islam“. Sedmak, Clemens (Ed.). *Menschenwürde: Vom Selbstwert des Menschen*. Darmstadt. 2017. ss. 237–266.

Güneş, Merdan. *Dialektisches Ringen zwischen Tradition und Moderne: Mustafa Sabris Positionierung zu den theologischen und intellektuellen Herausforderungen in der Spätphase des Osmanischen Reiches (19.–20. Jhd)*. Peter Lang Verlagsgruppe. Berlin. 2020.

Halm, Dirk [vd.]. *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Forschungsbericht (Araştırma Raporu) 13. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Göç ve İltica Bakanlığı). Nürnberg. 2012. URL: [https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/islamisches-gemeindeleben-in-deutschland-lang-dik.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=7](https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/islamisches-gemeindeleben-in-deutschland-lang-dik.pdf?__blob=publicationFile&v=7) (son arama: 15.02.2021).

Halm, Dirk ve Faruk Şen. “Der Islam in der Migration. Herausforderungen für die Integrationspolitik”. Zehetmair, Hans (Ed.). *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2005. ss. 303–320.

Haug, Sonja [vd.]. *Muslimisches Leben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Forschungsbericht (Araştırma Raporu) 6. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Göç ve İltica Bakanlığı). Nürnberg. 2009. URL: [https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=11](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile&v=11) (son arama: 15.02.2021).

Hofmann, Murad. *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*. Hugendubel Kreuzlingen. München. 2000.

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Penguin Books India. New York. 1997.

Hüttenhoff, Michael (Hg.). *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*. Leipzig. 2014.

Joas, Hans ve Christof Mandry. „Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft”. Schmidt, Sigmar, ve Wolf J. Schünemann (Ed.). *Europäische Union. Eine Einführung*. Nomos Verlag. Baden-Baden. 2005. ss. 541–572.

Joas, Hans. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M.. 2011.

Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak. Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*. Dergâh Yayınları. İstanbul. 2018.

Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul. 2019.

Karčić, Fikret. *The Other European Muslims. A Bosnian Experience*. Center for Advanced Studies. Sarajevo. 2015. URL: [https://www.researchgate.net/publication/313351082\\_The\\_Other\\_European\\_Muslims\\_A\\_Bosnian\\_Experience](https://www.researchgate.net/publication/313351082_The_Other_European_Muslims_A_Bosnian_Experience) (son arama: 15.02.2021).

Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. İstanbul. 2016.



- Knapp, Markus. *Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer "postsäkularen" Gesellschaft*. 01.04.2008. URL: <https://www.herder.de/stz/wiedergelesen/glauben-und-wissen-bei-juergen-habermas-religion-in-einer-postsaekularen-gesellschaft/> (son arama: 15.02.2021).
- Küng, Hans. *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. Piper Verlag. München. 2006.
- Lévy, Bernhard Henry. *Gefährliche Reinheit*. Passagen Verlag. Wien 1995.
- Lewis, Bernard. “The Roots of Muslim Rage”. *Atlantic Monthly*. Atlantic Media. Washington D.C.. Eylül 1990.
- Morin, Edgar. *Europa denken*. Çev. Linda Gränz. Campus Verlag. Frankfurt. 1991.
- Neugebauer, Vivien. *Europa im Islam – Islam in Europa. Islamische Konzepte zur Vereinbarkeit von religiöser und bürgerlicher Zugehörigkeit*. Doktora Tezi. Universität Osnabrück 2014.
- Nezar, Alsayyad. *Müslüman Avrupa ya da Avro-İslam*. Istanbul 2004. ss. 58-59.
- Ramadan, Tariq. *To Be a European Muslim. Study of Islamic Sources in the European Context*. The Islamic Foundation. Leicester. 1999.
- Ramadan, Tariq. *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen. Eine Islamische Antwort auf die Herausforderung der Moderne*. Çev. Yusuf Kuhn. MSV Verlag Köln. Köln. 2000.
- Ramadan, Tariq. *Muslimsein in Europa. Untersuchung der Islamischen Quellen im europäischen Kontext*. Çev. Yusuf Kuhn. MSV Verlag Köln. Köln. 2001.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press. Oxford. 2004.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*. Oxford University Press. Oxford 2009.
- Reese-Schäfer, Walter. “Jenseits von Kulturkampf und Rückkehr der Religionen. Tibi, Habermas und Ratzinger”. Abou-Taam, Marwan, Jost Esser, ve Naäka Forountan (Ed.), *Zwischen Konfrontation und Dialog: der Islam als politische Größe. Festschrift für Bassam Tibi*, VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden. 2011. ss. 148-176.
- Sabri Efendi, Mustafa. *Mevâkıfü'l-`aql ve'l-`ilm ve'l-`âlem min Rabbi'l-`âlemîn ve-`ibâdihî'l-murselîn*. c. I. Daru ihyâi't-turasi'l-Arabi. Beyrut. 1981.
- Schieder, Rolf. *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt 2001.
- Schmid, Hansjörg. *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*. Verlag Herder. Freiburg i. Br. 2012.
- Schmid, Hansjörg. „Europäisch und muslimisch? Diskurse, Identitäten, Interaktionen“. *Ökumenische Rundschau*. 2016. sayı: 1. ss. 191-202. URL: <https://www.oekumenische-rundschau.de/download/58> (son arama: 15.02.2021).

Schulze, Winfried. „Europa in der frühen Neuzeit – Begriffsgeschichtliche Befunde“. Duchhardt, Heinz, ve Andreas Kunz (ed.). *Europäische Geschichte als historiographisches Problem*. Verlag Philipp von Zabern in Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Mainz. 1997. ss. 35–65.

Sen, Amartya. *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt?*. C. H. Beck. München. 2010.

Specker, Tobias. „Hat der Islam einen Platz in Europa?“. *Stimmen der Zeit* (Herder). Verlag Herder. 2010. c. CCXXVIII. ss. 57-66.

Steinbach, Udo. “Euro-Islam - Februar 2005“. 26.02.2008. URL:

<https://www.udosteinbach.eu/veroeffentlichungen/texte/9-texte-von-udo-steinbach/25-euro-islam-februar-2005> (son arama: 15.02.2021)

Stolz, Rolf. *Kommt der Islam? Die Fundamentalisten vor den Toren Europas*. F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung GmbH. München. 1997.

Şahin, Ertuğrul. *Europäischer Islam. Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2017. Frankfurt am Main.

Tezcan, Levent. “Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland“. *Zeitschrift für Soziologie*. 2003. sayı: 32 (3). ss. 237-261.

Tibi, Bassam. *Euro-Islam: Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2009.

Tibi, Bassam. “Warum ich kapituliere“, *Cicero*, 2016, sayı: 6, ss. 115-119.

Tibi, Bassam. *Der Islam und Deutschland: Muslime in Deutschland*, Deutsche Verlags-Anstalt DVA. Stuttgart. 2001.

Tibi, Bassam. “Islamizm, National and International Security after September 11“, Baechler, G., ve A. Wenger (Ed.), *Festschrift für Kurt Spillmann, Conflict and Cooperation*, NZZ Publishing, Zürich, 2002, ss. 127-152.

Tibi, Bassam. *Europeanisation, not Islamisation*. 2007. URL:

<http://www.signandsight.com/features/1258.html> (son arama: 29.01.2021).

Twardella, Johannes. “Der Euro-Islam des islamischen Intellektuellen Tariq Ramadan“. Franzmann, Manuel, Christel Gärtner, ve Nicole Köck (Ed.). *Religiosität in der säkularisierten Welt: theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden. 2006. ss. 321–332.

Von Scheliha, Arnulf. “Religiöse Pluralität an der Universität- Chancen und Probleme staatlicher Steuerung und fachlicher Selbstbestimmung – am Beispiel der Etablierung Islamischer Theologie an deutschen Universitäten“. Heit, Alexander, ve Georg Pfeleiderer (Ed.). *Religionspolitik II. Zur pluralistischen Religionskultur in Europa*. c. VII. Nomos Verlag. Baden-Baden. 2012. ss. 27-41.

Yazıcıoğlu, Ümit. „Die Frage nach der europäischen Identität“. *Euro Agenda/Avrupa Günlüğü*. 2005.  
sayı: 7-2. ss. 1-16.

## Toplumdan Soyutlayarak İbadetlere Yeniden Bakmak

Sıddık AĞÇOBAN\*

### Öz

Bu çalışma dört temel ibadeti konu edinmekte ve bir düşünce deneyi üzerinden ibadetlerin bireysel ve toplumsal boyutlarını yeniden çözümlemeyi amaçlamaktadır. Kullanılan yöntem, tek kişinin yaşadığı farazi bir dünya tasavvur etmek ve ibadetlerin bu kişi için uygulanabilirlik durumlarını gözlemlemektir. Bu yöntem sayesinde ibadetlerdeki bireysel ve toplumsal boyutların haritasını daha anlaşılır şekilde çıkarmak mümkündür. Bir ibadetin tek kişilik bir dünyada uygulanabilirliği yüksekse o ibadetin bireysel boyutu yüksek demektir, eğer düşükse toplumsal boyutu yüksek demektir. Tek kişinin hiç uygulayamadığı ibadet toplumsallığı en yüksek olan ibadettir. İbadetler içinde bireyselliği en yüksek olan oruçtur. Çünkü toplumsal bir ilişki veya iletişim durumu söz konusu olmaksızın tüm rükünleri yerine getirilebilir. Hac ise ontolojik olarak bireysel fakat sosyolojik olarak toplumsaldır. Namaz hem bireysel hem toplumsaldır. Toplumsallığı en yüksek olan ibadet zekâttır. Zekât tek kişilik bir dünyada hiç ortaya çıkmayan tek ibadettir. Bu yöntem sayesinde ibadetlerle onların toplumsal fonksiyonlarını birbirinden ayırmak da mümkündür. Toplumsallık bazı ibadetlerin sevabını yükseltebilir fakat riya durumunda topluluk ibadetler için bir tehdit unsurudur. Riya sadece toplulukla birlikte ortaya çıkabilir. Riyayı tespit etmenin yolu da tek kişilik dünyaya bakmaktan geçer. Söz konusu düşünce deneyinde Ehl-i Sünnet fıkhının verileri esas alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, İbadetler, Birey, Toplum, Fonksiyon, Soyutlama, Düşünce Deneyi

### Reevaluating Worships By Isolating Them From The Society

#### Abstract

This study focuses on four basic worships and aims to re-analyze the individual and social dimensions of worship through a thought experiment. The method used is to envision a imaginary world in which one person lives and to observe the applicability of worships to that person. Thanks to this method, it is possible to map the individual and social dimensions in worships more clearly. If the applicability of a worship in a one-person world is high, it means that the individual dimension of that worship is high, if it is low, it means that the social dimension is high. Worship that one person can never practice is pure social. Worship that one person can never practice is the one with the highest sociability. Among the worships, the Fasting has the highest individuality. Because in an environment with zero communication, all its orders can be fulfilled. The Hajj is ontologically individual but sociologically social. The Prayer (namaz) is both individual and social. The one with the highest sociality is the Zakah. The Zakah is the only worship that never occurs in a one-man world. Thanks to this method, it seems

---

\* Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı, [sagcoban@hotmail.com](mailto:sagcoban@hotmail.com), [orcid.org/0000-0002-1644-8067](https://orcid.org/0000-0002-1644-8067), Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 08.06.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 12.07.2021, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2021.

possible to distinguish between worship and their social functions. The presence of community may increase the rewards of some worships, but in the case of riya (hypocrisy), the community is a threat to worship. Riya can only arise with the community. The way to detect the riya is to look at the one-man world. The thought experiment in the study was based on the data of the Ahl as-Sunnah fiqh.

**Keywords:** Islam, Worships, Individual, Society, Function, Abstraction, Thought Experiment.

## Giriş

İslam dininde esas ibadetler dört tanedir. Bunlar namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmektir. Bu ibadetler şahadet kelimesi olarak da adlandırılan imani onay cümlesiyle birlikte aynı zamanda İslam'ın şartlarını oluşturur. İslam'da İbadetlerin genellikle üç sınıfa ayrılarak incelendiği görülür. Buna göre bedenle yapılan ibadetler, bunlar namaz ve oruçtur. Malla yapılan ibadet, bu zekâttır. Bir de hem malla hem de bedenle yapılan ibadet ki bu da hacdır.<sup>1</sup> Bu fıkhi sınıflandırmanın merkezinde ibadetlerin yapıldığı araçlar bulunmaktadır.

Bu çalışmada ise ibadetler tek kişi açısından uygulanabilir olup olmamasına göre sınıflandırılmaktadır. Bunun için bir düşünce deneyi yapılmakta ve bu deneyde, farazi bir dünyada tek başına yaşayan bir kişi tasavvur edilmektedir. Temel soru, "dünyada sadece bir kişi yaşıyor olsaydı ibadetleri ne ölçüde yerine getirebilirdi?" sorusudur. Soru, "bir ibadetin ortaya çıkması için bir kişi tek başına ne ölçüde yeterlidir?" şeklinde de sorulabilir. Her iki sorunun da cevabı aynı noktaya işaret etmektedir. Çalışmada bu soru dört temel ibadet için ayrı ayrı cevaplanmıştır. Eğer kişi bu farazi dünyada tek başınayken, ibadette her hangi bir eksilme olmaksızın onu yerine getirebiliyorsa, bu durum o ibadetin ortaya çıkmak için insan ilişkilerine bağımlı olmadığını göstermektedir. Eğer ibadet tamamen ortadan kalkıyorsa bu durum da onun ortaya çıkmak için tamamen insan ilişkilerine bağımlı olduğunu gösterir.

Düşünce deneyi nedir? Düşünce deneyi zihinde tasarlanan farazi olgular yoluyla yapılan deneylerdir. Bu yöntemin ilk çağdan beri bilim ve felsefede kullanıldığı bilinmektedir. Düşünce deneylerinin dört temel özelliği vardır. Birincisi, deney zihinde gerçekleştirilmektedir. İkincisi, deneyin bir anlatı formu bulunur. Bu forma göre deneyde bir düzen takip edilir ve sonuçlar çıkarılır. Üçüncüsü, deney pratikte olgu karşıtıdır. Yani deneyde gerçek dünyanın koşullarından soyutlanmış yeni bir dünya üzerinden hareket edilir. Bu, fizikte sıklıkla kullanılan bir yöntemdir. Mesela cisimlerin düşme hızı karşılaştırılırken daha rafine bir sonuç elde etmek için sürtünmenin sıfır olduğu, hayali bir ortam tasavvur edilir. Aslında gözlemlediğimiz dünyada pratikte böyle bir ortamın olmadığı bilinir. Ama yine de bu hayali ortam sayesinde fiziksel bazı soruların cevaplarını bulmak mümkün olur. Dördüncüsü, deney bilimsel bir soruya cevap üretmeye yöneliktir.<sup>2</sup>

Bizim geliştirdiğimiz deneyde bu dört unsurun tamamı yer almaktadır. İlk olarak deney zihinsel olarak tasarlanmıştır. İkincisi, deneyin sonuçlanmasını sağlayacak bir düzeni ve anlatı formu vardır. Üçüncüsü, deney olgu karşıtıdır. Yani deneyde dünyada tek kişi hariç başka kişi olmadığı farz

<sup>1</sup> Bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali: İnanç, İbadet, Günlük Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2006), 241; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 147; Talat Karaçizmeli, "Haccın Hikmetleri ve Edası", *Diyanet İlmî Dergi* XV, sy 5-6 (1976): 272.

<sup>2</sup> Mustafa Efe Ateş, "Bilimlerde Düşünce Deneyleri", *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5, sy 1 (2015): 130-32.

edilmiştir; ancak pratiğe baktığımızda dünyada milyarlarca insan yaşamaktadır. Dördüncüsü ise deneyde “ibadetler ortaya çıkmak için insan ilişkilerine ne kadar bağlıdır?” sorusunun cevabı aranmıştır. Bu yöntem, kullanılan literal ifadeler ve tasarlanan ortam açısından Newton’ın “kova deneyi” adlı çalışmasına oldukça benzerdir. Newton bu deneyi mutlak uzayın varlığını göstermek için tasarlamış, bunun için de uzayda nesnelere olmadığı bir ortam tasavvur etmişti. Onun deneyi şöyle başlamaktadır: “Düşünelim ki evrende su dolu bir kova hariç hiçbir nesne kalmadı. Bu kova, burulmuş hayali bir ip yardımıyla aşağıya doğru sarkıtıldı...”.<sup>3</sup> Görüldüğü gibi bu ifadeler, farazi ortamın tasarlanması açısından bizim deneyimizi belirgin şekilde çağrıştırmaktadır.

Bu yöntem sosyoloji ve felsefede nasıl kullanılmıştır? Düşünce deneylerinin en sık kullanıldığı alanlardan birisi felsefedir. İslam felsefesinde tanınmış bir karakter olan Hay B. Yakzan, bu tür bir düşünce deneyi sonucunda ortaya çıkmıştır. Hay, ıssız bir adada tek başına yaşayan bir bebektir. Karakterin tasarımcılarından biri olan İbn-i Tufeyl, öncelikle tek kişinin yaşadığı bir dünya tasavvur ederek Hay’ı toplumun etkisinden tamamen soyutlamış, sonrasında ise kendisine peygamber gelmeyen akıllı bir kişinin din serüveniyle ilgili soruları bu karakter üzerinden cevaplamaya girişmiştir. Bu yöntemin sosyolojide de kullanılması mümkündür. Sosyolojinin ve Din Sosyolojisinin kurucularından sayılan Weber’in kullandığı “ideal tip” yöntemi tam olarak düşünce deneyi sayılmasa da bazı açılardan onun, düşünce deneyleriyle ortak noktaya sahip olduğu görülmektedir. Nitekim, Weber’in ideal tipleri tamamen kurgusal araçlar değildir, o toplumun içinde zaten vardır.<sup>4</sup> Bu durum onun bu yöntemini düşünce deneylerinden ayırır. Ancak her ne kadar tasarımında toplumsal referanslar kullanılmış olsa da ideal tiplerin bir yerde ampirik olarak bulunma zorunluluğu yoktur.<sup>5</sup> Bu da söz konusu yöntemin düşünsel unsurlar içerebileceği anlamına gelmektedir. Örneğin Weber, bürokrasiyi çözümlerken onun ne olduğundan ziyade, akılcı bir zeminde hareket etseydi ne olabileceğini gösteren bir tasarım kullanmıştır.<sup>6</sup> Bizim deneyimiz, tek kişinin yaşadığı bir dünya tasavvur ettiğinden İbn-i Tufeyl’in deneyine benzemektedir. Ancak İbn-i Tufeyl, karakteri geliştirirken neredeyse toplumsal hiçbir referans kullanmamaktadır. Oysa bizim deneyde fıkıh, bir referans noktası olarak kullanılmıştır. Bu da deneyimizin İbn-i Tufeyl’in felsefe ağırlıklı tasarımından ziyade Weber’in ideal tiplerine yakın olduğunu göstermektedir.

Bu yöntemle yazılmış bir metne nasıl yaklaşılır? Düşünce deneyleri gerçek koşullarla kıyaslanarak eleştirilmezler. Mesela Hay B. Yakzan’ı düşünelim, kimse bu kitabı “hiçbir bebek doğada tek başına yaşayamaz ki, hemen ölür, hatta bu bilimsel olarak da kanıtlanmıştır” şeklinde olgusal yaklaşarak eleştiremez. Bu şekilde eleştiren kişinin konuyu anlamadığı düşünülür. Yukarıda da geçtiği üzere düşünce deneyleri olgu karşıtıdır yani gerçek bir olguya karşılık gelmez. Bizim düşünce deneyimiz tek kişinin yaşadığı bir dünya imgesine dayanmaktadır. Böyle bir dünyanın gerçekten var olup olmayacağını sorgulamak yöntemin kurallarına terstir. Bu yüzden de şu şekilde bir eleştiri bu yöntem açısından hatalıdır: “Bireyler ontolojik olarak topluluktan ayrı düşünülemezler. Buna bağlı

<sup>3</sup> Ateş, “Bilimlerde Düşünce Deneyleri”, 132-33.

<sup>4</sup> Celalettin Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslamiyat* 8/2 (2005), 76.

<sup>5</sup> Georg Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hürlür (Ankara: Deki Basım Yayım, 2013), 119.

<sup>6</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 319.



olarak da ibadetler zaten belli bir topluluk içinde yaşayan insanlar için söz konusudur. İbadetlerin gerek bireysel gerekse toplumsal olsun tüm unsurları aslında topluluk içinde ortaya çıkar. Dolayısıyla ibadetleri topluluktan soyutlamaya dayalı olarak geliştirilen bu yöntem hatalıdır". Bu saptama birey ve toplumun ontolojik gerçekliği söz konusu olduğunda doğru olabilir ancak düşünce deneylerine bu şekilde yaklaşmak deneyde beklenen sonucun elde edilememesine yol açar.

Bu yöntem neye yarar? Düşünce deneylerinin birçok işlevi vardır ama en önemli ikisi şudur: Eleştirelilik-Yıkıcılık İşlevi: Bu işlev, bir kurama itiraz etmek ve onun tutarsızlığını ortaya koymak için kullanılır. Buluşçu-Yapıcı İşlev: Bu işlev ise deney sayesinde artı sonuçlar elde etmek için kullanılır.<sup>7</sup> Biz söz konusu deneyi ikinci işlevi açısından kullanmaktayız. Yani deney, ibadetlerdeki klasik sınıflama yöntemlerinin tutarsızlığını ortaya koymak için değil, aksine onlarla bağlantılı artı sonuçlar elde etmek için kullanılmıştır.

Tersini varsaymak suretiyle yöntemin sağlaması yapılabilir mi? Yöntem matematiksel bir denkleme karşılık gelmediği sürece yöntemin tersini varsaymak onun sağlamasını ortaya çıkarmayabilir. Diğer bir ifadeyle bilhassa sosyal bilimlerdeki ve felsefedeki deneylerde, hayali olgunun tersinin geçerli olduğunu düşünmek deneyi test etmek açısından yararlı olmayabilir. Mesela bir fizik deneyini ele alalım, sıfır sürtünmenin olduğu bir ortamda hareket eden hayali bir nesne imgesine dayalı deney, sürtünmenin her türlü var sayılarak tekrarlanabilir. Bu yolla sürtünmenin etkisini çeşitli açılardan test etmek mümkündür. Ama mesela Hay B. Yakzan'ın aslında bir adada değil de bir kalabalık içinde yaşadığını varsaymak İbn-i Tufeyl'in düşünce deneyindeki dinamizmi bitirir ve kurama eklenecek yeni katkıları minimize eder. Bu çalışmada yürüttüğümüz deney için de aynı durum söz konusudur. Hayali karakterin tek kişilik bir dünyada değil de aslında bir topluluk içinde yaşadığını varsaydığımızda deneydeki dinamizm yok olur. Gerçek dünyada milyonlarca örneği olan bir karakter üzerinden hareket etmiş oluruz. Bu durumda yöntem bir düşünce deneyi değil betimleme olmuş olur. Ama yine de düşünce deneyini sürdürerek yöntemi tersinden kurguladığımızı düşünelim. Bu kez herkesin iç içe olduğu ve kişinin her türlü hareketinde bir başkasına mecburen bağlı olduğu, bireysel hareket edemediği bir dünya tasavvur edelim. Bu dünyada ilk bakışta namazın kılınabilir, zekâtın verilebilir ve haccın da ifa edilebilir olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda sadece bireysel olarak kılınan namazlar uygulanamaz olmuş olur. Ama oruçla ilgili durum farklıdır. Aşağıda detayı geleceği üzere diğer ibadetlerden farklı olarak oruç eyleme değil eylemsizliğe dayanan bir ibadettir ve eylemsizlik her halükarda bireysel olarak uygulanabilmektedir. Bütün insanlar birbirine bağlı hareket etmek zorunda olsa bile şu anki fıkhî ölçüler açısından oruç ancak tek kişi tarafından ifa edilebilmektedir. Mesela bir günü iki parçaya bölüp yarısını bir kişi diğer yarısını başka bir kişi tutsa bu oruç bir tam oruç sayılmaz. Yine üç ayrı kişi olsa, biri yemeyi, diğeri içmeyi terk etse diğeri de cinsel ilişkiden uzak dursa, üçünün yaptığı eylemin toplamı bir oruç sayılmaz. Orucun tam olması için tüm rükünlerin aynı anda ve sadece bir kişi tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı kendi deneyimiz açısından, her ne kadar düşüncenin dinamizmini azaltıyor olsa da deneyi tersinden kurgulamanın benzer sonuçlara ulaştıracağını söyleyebiliriz. Ama

<sup>7</sup> Ateş, "Bilimlerde Düşünce Deneyleri", 132.

düşünce deneylerinde deneyi tersinden kurgulamak her zaman onun sağlamlasını doğru yapmak anlamına gelmeyebilir.

Yöntemin fıkıhla ilgisi nedir? Söz konusu düşünce deneyinde aslında fıkıhın ibadetleri ele alış şekli analiz edilmeye çalışılmaktadır. Çalışma, Sünni teolojinin fıkhi bakış açısından hareket etmektedir. Bununla birlikte, çalışmada her ne kadar fıkıh, bir veri olarak kullanılmış olsa da bu bir fıkıh çalışması değildir. Bu yüzden de fıkıhın yöntemi açısından değerlendirilmemelidir. Mesela, fıkhi açıdan ibadetler “tamamen bireysel” veya “tamamen toplumsal” olarak kategorize edilemezler, toplumsallığı en yüksek olanının bile bireysel bir tarafı vardır. Fakat analitik amaçlı olarak bu tip bir kategorizasyon mümkündür. Bununla birlikte yukarıda da belirttiğimiz gibi düşünce deneyleri anti olgusal deneylerdir, bu tip deneyler zaten var olan sonuçlara ilave sonuçlar katmak için kullanılabilir; ancak yöntemdeki unsurları gerçek olgularla karşılaştırmamak gereklidir. Bu yöntemde asıl önemli olan süreç değil sonuçlardır.

Yöntem indirgemeci midir? İndirgemecilik (reductionism), “görünüşte çeşitlilik gösteren fenomenleri bazı birincil ya da temel açıklayıcı ilkelere indirgeyen entelektüel stratejileri ifade eder”. İndirgemeciliğin bazı türleri eleştirilmektedir. Mesela “İktisadi ilişkilerin toplumsal ve siyasal yaşamı sözde bütünüyle belirlediğini varsayan bazı Marksizm biçimleri iktisadi indirgemecilik etiketi yapıştirılarak eleştirilmiştir”. Ancak indirgemeciliğin oldukça yararlı görüldüğü biçimleri de vardır. “Bir bilimin fenomeninin bir başka bilimde tanımlanan mekanizmaların etkileriyle açıklanabileceğini kanıtlamayı hedefleyen ‘açıklayıcı indirgeme’” buna örnek olarak verilebilir.<sup>8</sup> Bu haliyle bizim çalışmamız “açıklayıcı indirgeme” kategorisine girmektedir. Diğer bir ifadeyle deneyimizin bir tür indirgeme biçimi olduğu ileri sürülebilir; ancak bu, sosyal olguyu tekli parametrelerle açıklayan indirgemecilikle aynı değildir. Bu yöntemde ibadetlerin sadece bu şekilde anlaşılabilceği, diğer yaklaşım biçimlerinin hatalı olduğu savunulmamaktadır. Burada klasik bilimlerden olan fıkıhın ibadetleri ele alış biçiminin sosyolojik bir mekanizmanın etkisiyle de açıklanabileceği ileri sürülmektedir. Bu haliyle yöntem “yararlı indirgeme” olarak değerlendirilebilir. Çalışmanın önemi de aslında buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü çalışma fıkıhın klasik konularından birine farklı bir bilime ait bir metodolojiyle yaklaşmak suretiyle açılım getirmektedir.

İbadetler için kullanılan diğer sınıflandırma yöntemleri indirgemeci midir? Çalışmamızda ibadetlerin farklı şekillerde sınıflandırıldığı birkaç yöntemden bahsedilmektedir. Bunların başında ise yukarıda bahsi geçen ve ibadetlerin yapılan araçlara göre sınıflandırıldığı fıkhi yöntem gelmektedir. Ancak çalışmada bu yöntemlerin yanlış veya indirgemeci olduğu ileri sürülmemektedir. Bununla birlikte bireysel bazı görüşlerden örnekler verilerek, bu görüşlerde ibadetlerin kendileriyle fonksiyonlarının birbirine karıştırıldığı savunulmuştur. Çalışma, bir yandan ibadetleri yeniden sınıflandırarak ortaya entelektüel bir çaba koyarken diğer yandan ibadetler ve onların toplumsal fonksiyonlarını birbirinden ayırmanın yeni bir yolunu ortaya koymaktadır. Böylece ibadetler topluma

<sup>8</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 339.

ilişkilendirilirken onların toplumsal fonksiyonlarına indirgendiği hata alanlarının da tespit edilebileceğini savunmaktadır.

Yöntemde bireysel ve toplumsal olana yaklaşım nasıldır? Bu yöntem sayesinde ibadetlerin bireysel ve toplumsal boyutlarının haritası çıkarılabilir; ancak bu boyutların bir birinden ontolojik olarak ayrı oldukları savunulmaz. Diğer bir ifadeyle ibadetlerin bireysel ve toplumsal boyutları mercek altına alınarak rafine bir tasvir yapmaya girilir; ancak bu iki boyutun birbirinden bağımsız oldukları ileri sürülmez. Çalışma, tamamen analitik amaçlıdır. Kullanılan yöntem ibadetlerin ilişkisel bir ortamda ortaya çıkma durumlarını tespit etmeye yönelik zihinsel bir çabayı göstermektedir. Gerçek yani olgusal koşullarda din söz konusu olduğunda toplumsal olanla bireysel olanı birbirinden ontolojik olarak ayırmak nerdeyse imkânsızdır. Bu, araştırmacılar arasında da kanıksanmış bir bilgidir. Mesela, Ünver Günay, dinin bireysel yönüyle toplumsal yönünü birbirinin alternatifi olarak görmez, bunları sadece analitik araçlar olarak değerlendirir.<sup>9</sup> Ali Coşkun, birey ve toplum arasında diyalektik bir ilişki olduğunu belirtir ve dinin “yoğun olarak bireysel ve kişisel, kaçınılmaz olarak da toplumsal bir gerçeklik” olduğunu belirttiğinden sonra benzer şekilde, bu ayrımı madalyonun iki yüzüne benzeter ve birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğini savunur.<sup>10</sup> Ejder Okumuş ise, bunu “tavuk mu yumurtadan çıkmıştır yoksa yumurta mı tavuktan?” ifadesindeki kısır döngüye benzetmiştir.<sup>11</sup> Çalışma, ibadetlerin bireye de topluma da indirgenemeyeceği ön koşulundan hareket etmektedir. Ama yine de ibadetlerin birbirine karışık halde bulunan bu iki mahiyetinin analitik olarak çözümlenmesi mümkündür.

Çalışmanın sınırlılıkları nelerdir? Ele alınan ibadetler İslam dinindeki dört temel ibadetle, verileri ise Sünni metodolojiye dayalı fıkhi verilerle, ağırlıklı olarak da furu' fıkın verileriyle sınırlıdır. Furu' fıkın zahiri bakış açısının ibadetlerin toplumsal bakımdan anlamını değerlendirmek için yeterli olmadığı açıktır. Bu yüzden çalışmanın bakış açısının nihai bakış açısı olduğu savunulamaz. İbadetlerin bireysel ve toplumsal boyutlarıyla ilgili her türlü detayı doğru ve yeterli ölçüde açıkladığı ileri sürülemez. Çalışmada “bireyseldir”, “toplumsaldır” gibi sözcükler başta olmak üzere kesin yargı taşıyan ifadeler sadece bu çalışmayla ilgili sonuçlara gönderme yapmaktadır, mutlak manada genelleştirilemez.

### 1. İbadetleri Tek Kişiyeye Göre Sınıflandırmak

Klasik sınıflama yönteminde ibadetlerin malla ve bedenle yapıma durumuna göre kategorize edildiğinden yukarıda bahsedilmişti. Her ne kadar oldukça meşhur olsa da bu sınıflandırma yegâne değildir. Başka disiplinler açısından yapılmış sınıflandırma çeşitleri de vardır. Mesela insanla Allah arasındaki ilişki esas alınarak yapılmış tasnif çalışmaları bunlardan biridir. Bu yaklaşımda ibadetler ilk olarak Allah-insan ilişkisini deruhte eden araçlar olarak görülür.<sup>12</sup> Bu bakış açısı felsefi içerikleriyle birlikte düşünüldüğünde fıkhi tasniflere göre daha karmaşıktır. Nitekim, bunda ibadet olgusu insani,

<sup>9</sup> Ünver Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, içinde *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celalettin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 28.

<sup>10</sup> Ali Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, içinde *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, ed. Ali Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 20.

<sup>11</sup> Ejder Okumuş, “Sosyolojinin Din Sorunsalı”, içinde *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2013), 95.

<sup>12</sup> Bk. Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da Oruç Psikolojisi”, *Diyanet İlmî Dergi* XLIII, sy 1 (2007): 51.

teolojik ve toplumsal boyutlarıyla birlikte<sup>13</sup> karmaşık bir ilişkiler ağı içinde ortaya çıkar. Daryal'ın yaptığı sınıflandırma bunun örneklerinden biri olarak görülebilir. Ona göre ibadetler muhatapları itibarıyla iki kısma ayrılır: Biri doğrudan Allah'ı muhatap alan ibadetler ki bunlar hac ve namazdır. Diğerleri dolaylı olarak Allah'ı muhatap alan ibadetler ki bunlar da oruç ve zekâttır.<sup>14</sup> Daryal'ın bu sınıflamaya ilgili detaylı açıklamalar için adı geçen çalışmasına bakılabilir. Daryal sınıflamasını psikolojik veriler ve açıklamalarla desteklemeye çalışmıştır.

Sosyolojik olarak ibadetleri tasnif etmek de mümkündür. Bu bağlamda Türkiye'deki literatür incelendiğinde ibadetlerin daha çok bireysel ve toplumsal fonksiyonları açısından sınıflandırıldığı görülür. Yani bu yaklaşımda "ibadetler toplumsal dayanışma ve birlik ruhu açısından ne ifade eder?" sorusuna odaklanılır. Bu aslında fonksiyonalist bir yorumlama biçimi olduğundan eleştiriye açıktır fakat ibadetler fonksiyonlarına indirgenmediği sürece bu yaklaşım sorunlu olarak görülmez. Mesela Tabakoğlu zekât ve hacla ilgili şöyle der: "Zekâtın da ferdi (zekât vereni temizleme) fonksiyonu yanında sosyal ve iktisadi yönleri önemlidir. Hac ise, ferdi olduğu kadar sosyal ve iktisadi bir ibadettir." Buraya bakınca, onun yaklaşımı fonksiyonalist gibi gözükür fakat o, paragrafın başında "Bütün insan davranışları Allah rızası niyetine dayandığı sürece ibadet vasfı kazanırlar" diyerek buradaki fonksiyonalizmi iptal eder.<sup>15</sup> Bir yandan ibadetlerin amacının Allah rızası olduğu tasdik edilerek sahih İslam ilahiyatının temel ilkelerine sadakat gösterilirken; diğer yandan, onların fonksiyonları klasik literatürdeki "hikmete" refere edilerek açıklanır. Bu elbette, sadece Tabakoğlu'na özgü bir açıklama değildir. İbadetler literatüründe, bilhassa Türkiye'de, bunun onlarca örneğini göstermek mümkündür.

Bu makalede ise ibadetler yukarıda da geçtiği üzere bir düşünce deneyi yoluyla sınıflandırılmaktadır. Bu deneyde anahtar kavram "iki kişi" ifadesidir. Simmel "birkaç bireyin etkileşime girdiği yerde toplum vardır" demiştir.<sup>16</sup> Biz daha rafine ve tanımlayıcı olması için bunu iki kişi olarak ifade ediyor ve "iki kişinin etkileşime girdiği yerde toplum vardır" bilgisinden hareket ediyoruz. Buradan yola çıkarak, ibadetleri iki kişinin etkileşime girdiği durumlara göre sınıflandırıyoruz. Buna göre dört ibadet için dört kategori vardır. Bunlar tamamen bireysel olan, bireysel olduğu halde mecburen toplulukla yapılan, hem bireysel hem toplumsal olabilen, tamamen toplumsal olandır.

Bireysel olandan toplumsal olana doğru dereceli bir sıralama takip edecek olursak ilk sırada oruç vardır. İkinci sırada hac, üçüncü sırada namaz, dördüncü sırada ise zekât vardır. Oruç sadece bireysel olarak yerine getirilebilir. Dünyada sadece bir kişi yaşıyor olsa bile oruç onun için eksiksiz uygulanabilir bir ibadettir. Bir diğer ifadeyle, birey oruç tutmak için minimal düzeyde de olsa ilişkisel bir ortama mecbur değildir. Topluluğun varlığı orucun fonksiyonlarıyla ilgili bir durum olarak ortaya

<sup>13</sup> Bk. Sadık Kılıç, "İbadetlerdeki Fitri Varoluşsal Vahdet Boyutunun Toplumsal İttihada Katkısı", içinde *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi (İlmî Toplantı)*, ed. Mahmut Çınar, Halil İbrahim Karaarslan, ve İbrahim Halil İlgı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 53-54.

<sup>14</sup> Ali Murat Daryal, "Namazın Psikolojik Temelleri", *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2009, 127.

<sup>15</sup> Ahmet Tabakoğlu, "Haccin İktisadi ve Sosyal Yönleri", içinde *Toplu Makaleler II: İslâm İktisadı* (İstanbul: Kitabevi, 2005), 237.

<sup>16</sup> Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 46.

çıkar, orucun kendisiyle doğrudan ilgili değildir. İbadetleri, onların fonksiyonlarından ayırmak için kullandığımız yönetime ileride detaylı şekilde değineceğiz.

Hac, şartları itibariyle bireyseldir fakat pratikte zorunlu olarak toplulukla birlikte yapılır. Bu da onun ontolojik olarak bireysel fakat sosyolojik olarak toplumsal olduğunu gösterir. Klasik sınıflama yöntemlerinde, hac toplumsal ibadet kategorisine yerleştirilir. Haccın bu kategoride değerlendirilmesini sağlayan unsur onun pratikte toplulukla yapılması ve ibadetler içinde en kalabalık sayıyla yapılmasıdır. Fakat burada önemli bir detay vardır. Bu kalabalık haccın eda şartlarından değildir. Yani kalabalık bir ortam olmasa da kişi hac yapabilir. Dünyada sadece bir kişi yaşıyor olsa ve onun hac bölgesine erişimi varsa o kişi haccı yerine getirebilir ve eda ettiği hac sahih olur.

Aynı şekilde kişi tek başına namazı kılabilir ve namaz da o kişi için sahih olur. Fakat bu kişi için ilk iki ibadette hiçbir eksilme olmazken namazın bir kısmı mecburen eksilir. Mesela Cuma ve Bayram Namazı gibi zorunlu olarak cemaatle kılınan namazlar bu kişi için geçersiz olur. Diğer bir ifadeyle, namazlardan bir kısmı bu kişi için uygulanamaz hale gelir. Zekât ise, tamamen uygulanamaz bir ibadete dönüşür ve hükmü tamamen kalkar. Çünkü zekât için en az iki kişi gereklidir ve bunların dolaylı veya doğrudan iletişim halinde olması gerekir. Bu durumda tamamen toplumsal olan ibadet zekâttır. Onun edası toplumun varlığına bağlıdır. Diğer üç ibadet, toplumun varlığına bağımlı değildir, toplum olmasa bile tek kişi için -en azından teorik olarak- var olabilirler.

İbadetlerin tekil kişiler için ne kadar uygulanabilir olduğunu anlamının bir diğer yolu da ibadetlerdeki muhatap sayısıdır. Bu aynı zamanda ibadetlerdeki edilgen tarafın varlığı ve mahiyetini de gösterir. Mesela zekâtı ele alalım. Zekâta onu verenlerle birlikte en az onlar kadar -hatta bazen sayısal olarak onlardan daha fazla- zekâtı alanlar vardır. Zekâtı alanlar devreden çıkınca, zekât fiili gerçekleşemez. Ama aynı durum diğer ibadetler için geçerli değildir. Yani onlarda edilgen taraf bulunmaz. Mesela oruç tutanlar ve "oruç tutulanlar", hac yapanlar ve "hac yapılanlar", namaz kılanlar ve "namaz kılınanlar" gibi... Görüldüğü üzere edilgen taraf sadece zekâta vardır, diğerlerinde yoktur. Gerçi namaz için bir istisna varmış gibi gözüküyor. Mesela, cenaze namazı esnasında namazı kılınan(lar) da vardır. Fakat namazı kılınan kişi ölü olduğundan artık insanlık vasfını kaybetmiş ve toplumun bir üyesi olmaktan çıkmıştır. Şeran bir kişinin insan sayılması için canlı, sorumlu tutulması için de bilinçli bir bedene sahip olması gerekir. Zekâta edilgen bir tarafın zorunlu olarak bulunması onun topluma bağımlı olduğunu gösterirken diğerlerinde bulunmaması onların topluma bağımlı olmadıklarını gösterir. Aynı durum Cuma Namazı üzerinden de doğrulanabilir. Cuma'da namazı kıldırılan birisi ve namazı kıldırılan bir cemaat vardır. Namazı kıldırılan taraf devreden çıkınca Cuma namazı geçersiz olur yani kılma sorumluluğu düşer. Bu da Cuma'nın tıpkı zekât gibi topluma bağımlı olduğunu gösterir.

Yapılan sınıflandırmanın ibadetlerdeki eylem durumlarıyla da anlamlı şekilde irtibatlandırılması mümkündür. Mesela burada tamamen bireysel olarak nitelediğimiz orucu ele alalım. Oruç eylemsizliğe dayanan bir ibadettir ve tamamen bireyin iç dünyasına gömülmüş vaziyettedir. Diğer tüm ibadetlerin aksine orucun doğasını belli eylemler değil eylemsizlikler belirler. Bundan dolayı, oruçta ortaya çıkma durumu yoktur yani orucu ortaya çıkaran bir eylem yoktur. Gerçi

orucu bozma anlamına gelen iftar bir eyleme dayanır fakat bu, orucun ortaya çıkma durumu değil aksine oruçsuzluğun ortaya çıkma durumudur. Oruç dışarıda gözle görülemez. Toplum içinde oruçluların tespit edilmesi nerdeyse imkânsızdır. Beden yorgunluğu veya gıdasızlık orucu gösteren kati bir delil değildir. Oruç öyle gizlidir ki bir kişinin yeme içme fiilinden uzak durması bile onun orucunu ortaya çıkarmaz. Çünkü herhangi bir kişi her hangi bir nedenden dolayı bir süre yeme içmeyi kesebilir. Bu oruç tutmak anlamına gelmez. Diğer ibadetler için durum farklıdır. Onları ortaya çıkaran ve görselleştiren fiiller vardır. Hatta diğer ibadetler orucun aksine eyleme dayanırlar. Mesela namaz kılan ve hacceden kişi belli formatta ve görsellerle hareket eder. O hareketler sadece o ibadetlere özgü olduğu için onları yapmak bir bakıma o ibadetleri ilan etmek anlamına gelir.

İbadetler içinde haccın durumu tamamen kendine özgüdür. Çünkü hac ibadetler içinde en toplumsal olanı olarak tanınır. Hac üzerine yazılan literatür incelendiğinde de onun toplumsallığının en bariz özelliği olarak değerlendirildiği görülür. Biz ise haccı oruçtan sonra bireyselliği en yüksek ibadet olarak nitelemekteyiz. Bunun tamamen kullandığımız yöntem açısından geçerli bir sınıflama olduğunu ve bunu Ehl-i Sünnet fıkhı açısından ele aldığımızı tekrar hatırlatmakta fayda görüyoruz. Şöyle ki, haccın hem farz olmasının şartlarında hem de ifa şartlarında “haccı toplu halde yapmak” şartı bulunmaz. Bir kişiye haccın farz olması için gerekli şartlar şöyle sıralanmıştır: Müslüman olmak, ergen ve akıllı olmak, hür olmak, haccın vaktine uymak, hacca gidecek ve onu ifa edecek imkâna sahip olmak. Haccın geçerli olması için gerekli şartlar ise şöyle sıralanmıştır: Müslüman olmak, haccı özel yerinde ve vakitlerine uyarak yerine getirmek ve ihrama girmek.<sup>17</sup> Görüldüğü gibi bu şartların hiçbirisinde haccı cemaatle yerine getirmekten bahsedilmemiştir. Bu durumda hacdaki topluluk ibadetin şartı değildir. Bu da en azından teorik olarak göstermektedir ki topluluk olmadan da kişi hac ibadetini yerine getirebilir. Yukarıdaki farazi örneği tekrarlayacak olursak bir kişi dünyada tek başına yaşıyor olsa ve hac mekânına erişimi olsa haccı yerine getirmekle yükümlü olur ve yerine getirebilir. Hac ibadetindeki bireysellik buradan kaynaklanır.

Hac esnasındaki zorunlu topluluğa gelince, onu bir örnek üzerinden açıklamak mümkündür. Kâbe sembolik olarak Allah’ın evi diye nitelendirilir. Bu, Müslümanlar arasında iyice kanıksanmış bir söylemdir. Bazı yazarlar bundan yola çıkarak haccı bir bakıma sıla-i rahime yani akraba evini ziyaret etmeye benzetmiştir.<sup>18</sup> Aynı benzetme üzerinden devam edecek olursak, “teşbihte hata olmaz” denilmiştir, ailenin milyonlarca üyesi olduğunu ve ziyaret vakitlerinin birkaç günle sınırlandırıldığını düşünelim. Bu durumda ziyaret mecburen toplu halde gerçekleşir ve ziyaret esnasında muazzam bir kalabalık oluşur. Hâlbuki ailede tek bir kişi olsa ve yalnız başına ziyarete gelse onun için ziyaret yine gerçekleşmiş olur. Burada kişileri topluluk halinde hareket etmeye yönlendiren zorunluluk, ziyaretin kendi kurallarından değil ailenin koşullarından kaynaklanır. İşte hacdaki kalabalık da buna benzetilebilir. Hacdaki kalabalık ziyaret günü az ama ziyaret edecek kişi sayısı çok olduğu için ortaya çıkar. Yoksa ibadetin kendi şartı değildir.

<sup>17</sup> Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 682-90.

<sup>18</sup> Bk. Mustafa Öztürk, “Haccın Sembolik Anlamına Dair”, *Diyanet* (157) (2004): 21.

Hacdaki zorunlu kalabalık Kur'an ayetleri tarafından da onaylanmaktadır. Çünkü hacı konu edinen Kur'an ayetlerinde kişilerden ziyade topluluğun muhatap alındığı görülür. Bu bir çeşit onaylama sayılabilir. Mesela "...Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin..."<sup>19</sup> ayeti bunu göstermektedir. Çünkü sel gibi akmanın sadece kalabalık bir ortamda birlikte hareket ederek gerçekleşebileceği ortadadır. Fakat yine de bu durum hacın toplulukla yapılması gerektiğine dair kati bir delil olarak kullanılmamıştır. Nitekim hacı konu edinen ayetlerde genellikle çoğul kiplerin kullanıldığı görülmesine rağmen bilindiği kadarıyla ulemadan hiç birisi buradaki çoğul kiplerden yola çıkarak hacın toplu yapılması gerektiğine dair fetva vermemiştir. Hâlbuki namaz ayetlerindeki çoğul kiplerden yola çıkarak günlük namazların bile cemaatle kılınması gerektiğine dair görüşler ileri sürülmüştür.<sup>20</sup>

Hacın toplulukla yapılması gerektiğine dair fıkhi verinin bulunmaması onun özünde bireysel bir ibadet olduğunun tasdik edildiği anlamına gelir. Diğer yandan hacın bireysel olarak ifa edilmesi olayı şimdiye kadar hiç vuku bulmadığı ve bundan sonra da mümkün gözükmediği için ulema bunu hiç gündemine almamış hatta bunun üzerine hiç düşünmemiş de olabilir. Fakat hacın bireysel olarak yapılmasının bilinen fıkıh kaideleriyle çelişmiyor olması önemlidir. Başta da belirttiğimiz gibi bu çalışmadaki yöntem farazi koşullarda elde edilen verileri kullanmaya uygundur. Kullanılan veriler fıkhi kayıtlarla sınırlandırılmadığı sürece bu çalışma açısından geçerlidir. Bizim bu çalışmada bireysellik açısından hacı oruçtan hemen sonraya koymamızın nedeni budur. Bu bir sonraki başlıkta daha da anlaşılır hale gelecektir.

Hac ibadetinde kadınlarla ilgili gözden kaçmaması gereken bir detay vardır. Bir kadın hacca giderken yanında kocası veya kendisiyle sıhriyet bağı olan bir erkek akrabası olması gerektiğini şart koşanlar olmuştur.<sup>21</sup> Öyleyse hacın bireysel olarak uygulanabilme durumu kadın için mümkün değildir denilebilir mi? Hayır, denilemez. Çünkü bu uygulamanın da ibadetin esasından kaynaklanan bir şart olmadığı nerdeyse kesindir. Bu şart tamamen yol güvenliği açısından ve bazı hadislerin yorumlanması yoluyla ortaya konmuştur. Bununla birlikte yine de tek başına hacca giden kadının hacı caiz görülmüştür.<sup>22</sup> Bu da burada tespit ettiğimiz ilkenin aslında kadınlar için de geçerli olduğunu göstermektedir. Yani hacın özünde bireysel bir ibadet olması hem kadınlar hem de erkekler için geçerlidir.

## 2. İbadetleri Toplumla İlişkilendirmek

Tanınmış din sosyologlarından Wach bir dinin ana unsurlarını inanç (doktrin), ibadet ve dini cemaat olarak belirler. Ona göre bunlar dini tecrübenin ifade biçimleridir ve her bir din için hayati unsurlardır.<sup>23</sup> Yani ona göre din bu üç unsur üzerinden ifade edilir, objektifleşir, nesnelleşir. Tek kişilik bireysel ve subjektif bir tecrübe olmaktan çıkar ve toplumsallaşır. Nihayetinde din ne kadar aşkın bir kaynağa dayanırsa dayansın o aynı zamanda toplum içinde yaşayan gözlenebilir bir olguya dönüşür.

<sup>19</sup> Kur'an Yolu (Erişim 10 Nisan 2021), el-Bakara 2/198.

<sup>20</sup> Mesela bk. Saffet Sancaklı, "Cami'de Cemaatle Namaz Kılmanın Dini, Sosyal ve Psikolojik Açıdan Önemi ve Etkisi", *Academic Knowledge I*, sy 1 (2018): 4.

<sup>21</sup> Karaçizmeli, "Hacın Hikmetleri ve Edası", 275.

<sup>22</sup> Bk. Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 686-87.

<sup>23</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 43-61.



“Dinin objektifliği, dinin görünürlüğünü, ilişkisel düzeylerini, toplumsal boyutlarını dillendirir. Dinle toplum birbirinden ayrı düşünülemez.”<sup>24</sup> Öyleyse din ve toplum söz konusu olduğunda onun inanç, ibadet ve cemaat yapısı birbirinden ayrı düşünülemez. Bu üç unsur birbirleriyle karşılıklı ilişki içine girerler ve birbirlerini etkilerler. Biz bu başlık altında, kullandığımız yöntemden yola çıkarak ibadetleri toplumla; bir sonraki başlıkta ise toplumu ibadetlerle ilişkilendirmeye çalışacağız.

Yukarıda geleneksel sınıflandırma araçlarından bahsetmiş ve orucun bedenle yapılan ibadetler sınıfında ele alındığını belirtmiştik. Bu sınıflandırmanın dayandığı mantığı çözümlemenin kolay bir yöntemi vardır. Buna göre mantığın içindeki unsurları söküp birbirinden bağımsızmış gibi düşünmek unsurlar arasındaki ilişkiyi rafine şekilde gözlemlemeye yarayabilir. Mesela orucun bedenden bağımsız olduğunu varsayalım ve “beden olmadan oruç tutulabilir mi?” sorusunu soralım. Burada transhümanizmin spekülâtif dünyasına girmek istemiyoruz, zaten konunun kapsamı da bunun dışındadır. Bu yüzden bilindik paradigmalardan hareket edeceğiz. Hayır, bedeni olmayan kişi oruç tutamaz. Bu kişiler en azından şeri ibadetlerden sorumlu değillerdir. Öyleyse orucun şartlarından birinin de “beden sahibi olmak” olduğunu diyebiliriz. Oruç tutmakla yükümlü kişinin hem bedeninin olması hem de oruç tutacak kadar sağlıklı ve bilinçli olması gereklidir. Oruçla beden arasında zorunlu bir ilişki bulunduğuna göre oruç, bedeni bir ibadettir diyebiliriz. Bu yöntemle göre -bedensel fonksiyonlara indirgenmediği sürece-<sup>25</sup> kadim fıkıh ulemasının oruçla ilgili sınıflamasının doğrulandığını söyleyebiliriz.

Fakat bu yöntemi oruç konusunda, fıkıh literatürünün belli ölçüde dışında gelişen ve daha çok da orucun kendisinden ziyade yararlarına odaklanan maslahatçı literatüre uyarladığımızda aynı sonucu alamayabiliriz. Örneğin orucun toplumsal faydalarına odaklanan literatürü incelediğimizde oruçla faydasının sıklıkla birbirine karıştırıldığını görürüz. Hatta zaman zaman onun toplumsal faydalarına indirgenmediğine tanık oluruz. Mesela bir araştırmacı oruçla ilgili şöyle yazmıştır:

Oruç tutup ve açlık çeken fakat şefkat hissini tatmaksızın kendileri ve içerisinde yaşadıkları toplum için bir tefekkürde bulunmaksızın normal rutine dönenler olabilir. Bunlar için oruç sadece bedeni bir süreçtir ve bu ay bittikten sonra coşkularını yeşil bir alana özgürce bırakan bir eşek gibi mutluluklarını yaşayacaklardır.<sup>26</sup>

Bu ifade orucun yararlarını toplumsal şuurun gelişmesi açısından önemli gören biri açısından elbette doğru gibi gözükebilir. Fakat bu yaklaşım orucu toplumsal faydalarıyla özdeşleştirmeye yöneldiğinde bir tür indirgemecilik hatasına düşüyor demektir. Hâlbuki bizim kullandığımız yöntem açısından bakınca oruç ibadeti tam olarak bireysel bir ibadettir ve onun gerçekleşmesi için toplum zorunlu bir koşul değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere dünyada sadece bir kişi yaşıyor olsa ve o kişi

<sup>24</sup> Okumuş, “Sosyolojinin Din Sorunsalı”, 94.

<sup>25</sup> Orucun bendenle zorunlu ilişkisinden dolayı bazen onun bedensel fonksiyonlara indirgenmediği görülür. Mesela Khelifi gibi bazı araştırmacılar orucun aslında bedeni korumak amacıyla dayalı olduğunu ileri sürmüşlerdir (Bachir Khelifi, “Orucun Din Felsefesine Katkısı”, *Ramazan ve Oruç*, ed. Berat Açıl ve diğ. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015), 620). Orucun bedenini koruması açısından faydalı sonuçları olduğu açıktır. Ancak orucun bu faydalara dayalı olduğunu ileri sürmek onun sadece Allah rızası için yapılan bir ibadet olduğu gerçeğini zayıflatır. Aşağıda geleceği üzere bazı ibadetlerin toplumla ilişkisi analiz edilirken de benzer bir hata yapılabildiği görülmektedir.

<sup>26</sup> Abdulmajeed Hassan Bello, “Ramazan Ayında Oruç Tutmanın Felsefesi ve Önemine Dair”, *Ramazan ve Oruç*, ed. Berat Açıl ve diğ. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015), 610.

oruç tutsa orucu sahih olur. Dahası dünyada bu kadar insan varken bile bir münzevi Ramazan ayını ıssız bir yerde geçirse ve toplumsal olan hiçbir şeyle ilgilenmese bile orucu sahih olur.

Benzer bir yorumlama hatası başka bir araştırmacının söylediği “oruç felsefesi dayanışma ve sinerjiye dayalıdır”<sup>27</sup> ifadesi için de geçerlidir. Orucun dayanışma ve sinerji üretme şeklinde yararlı sonuçları olabilir. Ama bunu ifade etmek için oruç felsefesinin buna dayalı olduğunu söylemek hatalıdır. Çünkü dayanışma ve sinerji olmadan da oruçtan bahsetmek mümkündür. Oruç, esas itibarıyla dışa değil içe dönük bir ibadettir. Onun dışa yani topluma dönük yararları onun fonksiyonlarıdır ve –fonksiyonlarına indirgemeksizin- onun yararlarından bahsetmek mümkündür.

Şunu özellikle açıklamak gerekir ki; bu yazı orucun tamamen bireysel bir faaliyete indirgenebileceğini savunmaz. Oruç, mahiyeti itibarıyla ne kadar bireysel olursa olsun sonuçta oruçlu kişi toplumun bir üyesidir. Ramazan ayı, iftar ve sahur uygulamaları, teravih namazları, sadaka faaliyetleri vs. aracılığıyla Müslüman toplumları kısa süreliğine de olsa belirgin şekilde etkiler hatta dönüştürür. Gerek ulemanın gerekse nasihatçilerin oruçtan toplum adına yarar beklemeleri ve inananları oruç tutmakla birlikte toplumsal şuuru canlandırmak için yönlendirmeleri hem dinen hem de ahlaken meşrudur. Biz burada orucun bazı fonksiyonlarını onun önüne geçirme yönündeki söylemin hatalı olduğunu savunuyor bunu da yazının başında açıkladığımız metodolojiye dayandırıyoruz. Nitekim bu metodoloji ibadetlerle onların fonksiyonlarını birbirinden ayırmak için uygun araçlar sunmaktadır.

Orucun toplumsal bir faaliyete dönüşmesi yararlı fonksiyonların ortaya çıkmasına aracılık edebilir. Fakat bu bazı riskleri de beraberinde getirmektedir. Çünkü oruç ayı aynı zamanda yüksek bir toplumsal enerji üretme potansiyeline de sahiptir. Mesela oruç tüm bireyselliğine rağmen İslam dünyasında bireylerin münzevi şekilde uyguladığı soyut bir ibadet değildir. Ramazan ayı sayesinde oruç toplumsal bir vakaya dönüşür. Bu ayın ürettiği kolektif enerji oruçta aktif bir irade ortaya koyması gereken bireyi birden bire pasif bir özneye dönüştürebilir. Tıpkı hac esnasında olduğu gibi birey topluluğun önünde bir nesne gibi sürüklenmeye başlar. Normal zamanlarda yarım saat aç beklemeye dayanamayan insanlar gün boyu yemek aramaz olur. Bu durumu bazı kimseler “oruçluya Allah’ın yardım etmesi” olarak yorumlarken başka bazıları da “ruhsal ve bedensel alışkanlık olarak” yorumlayabilir. Bir sosyolog ise bunu “toplumsal olanın bireysel olanı yönlendirmesi” olarak değerlendirebilir. Bu gün toplumda “oruç tutuyorum ama kendi irademle mi tutuyorum yoksa toplum tarafından mı yönlendiriliyorum tam olarak emin değilim” diye itiraf edenlere rastlamak mümkündür.

Bir yanda oruç toplum iradesini yönlendirirken diğer yandan toplum da oruç iradesini yönlendirir. Orucun toplumsal fonksiyonlarının ortaya çıktığı yer ikisinin kesişim noktasıdır. Bu nokta orucun araçsal kullanımının da önünü açabilir ve bazı sosyolog ve politikacıların ilgisini buraya çekebilir. Mesela bazı araştırmacılar orucun iyi bir toplum inşa etmek için kullanılabileceğini savunmaktadırlar. Mesela, “Orucun hakiki gayelerine ulaşabilmenin en iyi yolu, orucu, daha iyi bir

<sup>27</sup> Khelifi, “Orucun Din Felsefesine Katkısı”, 620.

topluma ulaşmanın basamaklarından biri olarak insan bilincinin şekillendirilmesiyle...".<sup>28</sup> Bu cümlede, orucun iyi bir toplum inşa etmenin aracı olarak kullanılabilmesi bahsedilmektedir. Bunun gibi bir başkası ise orucun bir politika üretme aracı olarak kullanılabilmesini ileri sürmektedir. Buna göre BM nezdinde yürütülecek ve bir hafta sürecek bir oruç etkinliği küresel çapta organize edilebilir. Amaç fakirlikle ilgili bilinci küresel çapta artırmaktır. Ona göre bunu başarmak mümkündür. Çünkü oruç dünyanın her yerinde olan ve tüm milletler ve kültürler tarafından tanınan evrensel bir olgudur. BM sadece bunu farklı bir amaçla yönetmek için talip olabilir. Hem de bu sayede günümüzde emperyalist amaçlar için kullanılan zararlı küreselleşmeye karşı alternatif yararlı bir küreselleşme biçimi üretmek mümkün hale gelir. Araştırmacı bu yolla insanlığın barışçıl şekilde bir araya getirilebileceğini savunmakta ve "Ey küreselleşmeyi destekleyenler ve ona karşı çıkanlar! Yerkürede yaşayan insanlarla ortak bir zemine, yani oruca gelin" diye çağrı yapmaktadır.<sup>29</sup>

Söz konusu ifadeler ve bunlara benzer yaklaşımların hepsinin ortak tarafı oruca araçsal yaklaşımlarıdır. Bunun nedeni de orucun bireysel yönüyle birlikte toplumsal şuuru domine etmede harikulade fonksiyonel olmasıdır. Bu makale oruca araçsal yaklaşımın meşru olup olmadığını konu edinmemektedir. Bunu tartışmak ahlakçıların, felsefecilerin ve fıkıhçıların görevidir. Bu makale, orucun sık sık bunlara benzer toplumsal işlevsel yaklaşımların konusu olmasına rağmen onun aslında bireyselliği en yüksek ibadet olduğunu, bir toplumsal ortam var olmadan da onun olabileceğini savunmaktadır. Dahası orucun fonksiyonlarının bazen kendisinden daha önemli görüldüğünü, hatta onun yerine geçirildiğini ileri sürmektedir. Tüm bunları ise bu makalenin kullandığı yöntem sayesinde tespit ettiğini savunmaktadır. Bu savın gerekçesi ise tüm araçlar ve tezahür alanları devreden çıksa bile orucun sahil bir ibadet olarak ifa edilebilir olmasıdır. Bunun böyle olması orucun kendisi haricindeki her şeyin onun kendisi değil birer fonksiyonu olduğunu, orucun toplumla sadece araçsal olarak irtibatlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Orucun toplumla araçsal olarak irtibatlı olmasının tam aksine zekât toplumla doğrudan irtibatlı bir ibadettir. Bu çalışmada zekât, toplumsallığı en yüksek ibadet olarak nitelendirilmiştir. Çünkü orucun aksine onun ortaya çıkması için toplum şarttır ve bu yüzden zekâtın toplumla ilişkisi fonksiyonel değil zorunludur. Yani zekât, oruç gibi toplumdan bağımsız olarak var olabilen bir ibadet değil mecburen ve sadece toplumsal bir ilişki ağı içinde ortaya çıkabilen bir ibadettir. Zekâtın toplumsallığı şartlı toplumsallık değildir, bizzat kendisinden gelen bir toplumsallıktır.

Zekât toplumsal niteliğini kendisi üzerinden garanti altına alır. Diğer bir ifadeye toplumda iletişim halinde sadece iki kişi kalmış bile olsa zekât kendi kendini üretecek bir sisteme sahiptir. Peki, bu nasıl olur? Zekâta onu veren ve alan olmak üzere iki temel unsur bulunur. Zekâtı veren kısım aktif konumdayken zekâtı alan kısım pasif konumdadır. Tam burada Kur'an yorumcularının çoğunlukla gözünden kaçan bir detay bulunur. Kur'an büyük ölçüde hatta tamamen sadece zekâtı veren kişileri muhatap alır. Yalnız bir ayette zekâtın verileceği yerler listelenir fakat burada da asıl muhatap yine onu verecek olan kişilerdir. Hâlbuki toplumda en az zekâtı veren kişiler kadar onu alan kişiler de

<sup>28</sup> Khelifi, 623.

<sup>29</sup> Shahzad Iqbal Sham, "Oruca Yeni Bir Bakış: Modern Bir Sosyal Düzen İnşasında Ruhun ve Bedenin Onarımı İçin Etkili Bir Yöntem", *Ramazan ve Oruç*, ed. Berat Açıl ve diğ. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015), 651-654, 658.

bulunur. Hatta tarihte kümülatif bir hesap yapılabilsen alanların sayıca daha fazla çıkacağı tahmin edilebilir. Zekâtın fiili olarak ortaya çıkabilmesi için verenler kadar alanların da varlığı gerekli olduğu halde neden zekât, vermekle özdeşleşmiş bir ibadettir?

Bunu şöyle açıklayabiliriz: Zekâtı vermek ibadet sayılmışken onu almak ibadet sayılmamıştır. Bu açıdan bakacak olursak zekât tek taraflı olarak ibadet sayılan bir fiildir. Başta Kur'an olmak üzere İslam kaynaklarında zekâtı vermeyenlere karşı ciddi uyarı ve tehditler bulunurken almayanlara yönelik hiçbir tehdit bulunmaz. Zekâtı vermek önemli bir sevaba nail olmak anlamına gelirken onu almanın sevap olduğuna dair -bilindiği kadarıyla- hiçbir bilgi yoktur. Eğer zekât almak da vermek kadar ibadet olsaydı kişiler almaya teşvik edilir ve alana da sevap yazılacağı bildirilirdi. Bunu söylememizin nedeni şudur: Eğer zekât toplumsal bir ibadetse ve zekâtı vermek zorunlu olduğu halde almak zorunlu değilse bu, zekâtın fiili olarak gerçekleşmesinin toplumdaki fakirlerin tercihine bırakıldığı anlamına gelmez mi? Pratikte zekâtı alacak fakirlerin her zaman bulunacağı varsayılabilir. Şimdiye kadar var oldukları bilinmektedir, bundan sonra da olacağı tahmin edilebilir. Ancak farazi bir dünya tasavvur edelim ve bu dünyada herkesin zengin olduğunu, hiçbir fakirin kalmadığını düşünelim. O zaman bu dünyada zekât ibadeti ne ölçüde uygulanabilir? Görünüş itibarıyla uygulanamaz gibi gelmektedir. Çünkü zengin zengine zekât veremez, verse bile geçerli olmaz. Hâlbuki bu çalışmanın yöntemine göre, zekât toplumla birlikte var olan ve toplum devam ettikçe varlığını koruyan bir ibadet olması gerekir. Biz bundan yola çıkarak zekâtı zorunlu olarak toplumsal ibadet sınıfına yerleştirmiştik. İşte zekâtın kendi kendini garantiye aldığı gerçeği burada ortaya çıkar. Bir toplumda zekâtı alacak hiçbir fakir kalmazsa zekât toplama memurları zekâtı alarak onun fiilen gerçekleşmesini sağlamış olur. Çünkü zekât memurlarının zekât alması için fakir olması gerekli değildir, zengin olsalar bile alabilirler. Onlar da almazsa devlet bizzat kendisi alır. Böylece topluluğun bulunduğu her yerde fakir olsun veya olmasın, zekâtı alsın veya almasın her koşulda zekât fiilen gerçekleşmiş olur. Toplumun varlığı zekâtın gerekliliğini ortaya çıkarır ve her koşulda onun uygulanması için uygun bir araç vardır.

Konunun başka parametreleri de bulunmaktadır. Zekâtın fiili olarak gerçekleşmesi için toplumla birlikte mal da gerekli midir? Zekâtın malla yapılan bir ibadet olduğu konusunda fıkıhçılar arasında ittifak vardır. Eğer mal gerekliyse zekâtın toplumda her koşulda ortaya çıkması garanti altına alınmış olur mu? Burada yine farazi bir dünya tasavvur edelim ve herkesin fakir olduğu bir toplum varsayalım. Bu durumda zekât bu toplum için geçerli yani uygulanabilir bir ibadet olur mu? Buna "olur" cevabı vermemiz gerekiyor, çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi toplum varsa zekâtın da olması gerekir. Peki, bu nasıl olur? Tam burada çok meşhur ve güvenilir olarak tanınmış bir hadis rivayeti devreye girer. Bu rivayette "tebessüm etmek sadaka" sayılmıştır. Bu rivayet çoğunlukla tebessüm etmenin önemi bağlamında yorumlanır fakat bizce bunu zekâtın mali olmayan boyutu açısından da yorumlamak mümkündür. Akla "sadakayla zekât aynı değil ki?" sorusu gelebilir. Bu iki ibadet yaygın literatürde birbirinden ayrılmış olabilir ancak zekât ayetinde geçen ve zekâtı tanımlayan kelime de "sadaka" kelimesidir.<sup>30</sup> Yani ayette geçen sadaka ile hadiste geçen sadaka aynı kelimedir.

<sup>30</sup> Bk. et-Tevbe 9/60.

Öyleyse literal olarak ikisinin de aynı olguyu veya nesneyi anlattığı ileri sürülebilir. Buradan çıkarılan ara sonuca göre bir toplumda zekât verecek mal kalmamışsa o toplumda “tebessüm” zekâtın yerine geçer ve zekât, fiili olarak gerçekleşmiş olur. Bu yorumun fıkıh metodolojisi açısından değil bu araştırmanın metodu açısından yapıldığını bilhassa belirtmeliyiz.

Her şeyden önce eylemin ahkâmıla ilgili boyutu İslam Hukuku alanına girer ve gerçekten malın mutlak yokluğunda, tebessüm etmenin şer’an zekât sayılıp sayılmayacağına karar verecek olanlar fıkıhçılardır. Burada çıkarılan sonuç bu araştırma için geçerli, farazi bir dünyaya gönderme yapmaktadır. Başta da belirttiğimiz gibi kullanılan yöntem analitik bir araçtır ve sosyal araştırmalarda kullanılır. Buna bağlı olarak, çıkarılan sonuç fıkhi değil sosyolojiktir, aynı şekilde yorumlama biçimi de fıkhi değil sosyolojiktir. Bu durum sadece burası için değil tüm metin için geçerlidir. Bu yöntem yukarıda da geçtiği üzere ibadetlerin şer’i anlamlarını, hükümlerini, hikmetlerini, toplumsal faydalarını vs. betimlemek için uygun değildir.

İbadetlerdeki kurumsallaşma kabiliyetleri de onların bireysel veya toplumsal niteliği hakkında fikir verir niteliktedir. Mesela oruç bizzat kurumsallaşması mümkün olmayan bir ibadettir. Ramazan ayında başta yardımlaşma olmak üzere artan kolektif faaliyetler ve kurumsal çalışmalar orucun kurumsallaşması değildir. Bunlar Ramazan ayında ortaya çıkan oruçla ilgili olduğu halde kendisi oruç olmayan faaliyetlerdir. Orucun kurumsallaşamaması onun bireyselliğiyle ilgili bir durumdur. Oysa zekât kurumsallaşma kabiliyeti en yüksek ibadettir. Hatta İslam tarihinde zekât başta Medine döneminde olmak üzere<sup>31</sup> birçok devlet tarafından kurumsallaştırılmış ve devlet organı haline getirilerek sırf bu işi organize eden memurlar atanmıştır. Zekâtta bu kurumsallaşma kabiliyeti onun toplumsal niteliğinden kaynaklanır. Toplumla zekât arasındaki bu dinamik ilişki sayesinde toplumda ekonomik anlamdaki hiyerarşik düzen doğrudan zekât ibadetini de etkiler. Eğer toplum fertleri arasında ekonomik dağılım dengesizse zekât daha dinamik bir ibadet olur. Ekonomik refah birbirine yakınsa zekâtta dinamizm azalır. Buradaki dinamizm, zekâtın verilip verilmemesiyle değil zekâtın toplumsal işlevinin hissedilme derecesiyle ilgilidir.

Buraya kadar özetle oruç ve zekâtın toplumla ilişkisine değindik. Oruç, bireyselliği bizzat kendinden bir ibadetken zekât toplumsallığı bizzat kendinden bir ibadettir. Namaz ise toplumla şartlı ilişkisinden dolayı onun toplumsallığı kendine hastır. Namaz için üç durum söz konusudur. Birincisi zorunlu olarak toplumla eda edilmesi gerekenler, Cuma namazı gibi; ikincisi toplumla eda edilmesi teşvik edilenler günlük namazlar gibi; üçüncüsü ise bireysel eda edilmesi teşvik edilenler, sünnet namazlar gibi.<sup>32</sup> Namaz, toplumsallığı belli şartlara bağlanmış olduğundan onun bir kısmı fiili olarak gerçekleşmek için topluma mecburken bir kısmı mecbur değildir. Mesela toplum yokken yani birey tek başınayken Cuma namazı ve bayram namazları yok olur. Günlük namazların durumu ise farklıdır. Günlük namazlar topluma bağlı olarak var olan namazlar değil bireye bağlı olarak var olan namazlardır. Bu namazlar toplum yokken de var olabilen namazlardır. Toplumun varlığı bunların

<sup>31</sup> Bk. Abdus Samed ve Lowell M. Glenn, “Zekâtın Gelişimi ve Monoteist Dinlerde Zekâtın Kapsamı”, çev. Faruk Özdemir, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 3 (2013): 251-72.

<sup>32</sup> Bk. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/253/farz--vacip-ve-nafile-namazlarin-hangileri-cemaatle--hangileri-tek-basina-kilinmalidir?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>

sevabını katlamak için (çok tanınmış bir hadise göre 27 kat) kullanılır. Fakat toplumun yokluğu sevabın bitmesi ve ibadetin uygulanamaz olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>33</sup>

Hacca gelince, haccın toplumla ilgisi zorunludur fakat bu zorunluluk Cuma namazında olduğu gibi ibadetin kendisi tarafından ortaya konulmamıştır. Bu zorunluluk toplum tarafından tesis edilmiş ve Allah tarafından onaylanmış bir zorunluluktur. Bunun ne anlama geldiğine yukarıda kısaca değinilmişti. Tekrar hatırlayacak olursak, haccın şartlarının içinde onu cemaatle yapma şartı bulunmaz. Fakat pratikte onun bireysel yapıldığı da görülmemiştir. Bireysel haccın geçerli olup olmayacağına dair bir tartışma veya nasıl yapılacağına dair bir fetva, yönerge, görüş vs. de -bilindiği kadarıyla- yoktur. Bu durum hem ulema hem de toplum nezdinde kanıksanmıştır. Eskiden beri tüm İslam toplumlarında hac toplulukla özdeşleşmiş bir ibadet olarak görülmüştür. İslam'ın toplumsal tasavvurunda bireysel hacla ilgili nerdeyse hiç rezerv bulunmaz. Haccın bu toplumsal mahiyeti sadece ulema ve toplum tarafından kanıksanmış değildir aynı zamanda Kur'an ve sünnet tarafından da onaylanmıştır. Mesela yukarıda atf yaptığımız bir ayette geçen "sel gibi Müzdelife'ye akın ettiğinizde..." ifadesi ve bunun gibi ayetlerle birlikte onlarca hadis nakilleri bu ibadetin toplumsal mahiyetine gönderme yaparlar.

Kısacası haccın toplulukla yapılması şarttır fakat bu şart din tarafından değil toplumun kendisi tarafından belirlenmiştir. Hacı diğer ibadetlerden ayıran en önemli özellik budur. Toplumun ontolojik gerçekliği en belirgin şekilde hac üzerinden ortaya çıkar. Fakat yine de farazi bir durum söz konusu olduğunda yani dünyada sadece tek bir kişinin yaşadığı varsayıldığında o kişinin hac topraklarına erişimi varsa hac yapabilir. Böyle bir kişiden hac sorumluluğunun düşeceğine dair bir bilgi veya nakil yoktur. İşte biz bu yüzden haccı oruçtan sonra bireysel niteliği en yüksek olan ikinci ibadet olarak değerlendirdik. Hatırlayacak olursak yazının hipotezi "ibadetlerdeki bireysel mahiyeti çözümleyebilmenin en iyi yolu onu tek kişilik bir dünyada gözlemlemektir" şeklindeydi.

### 3. Toplum İbadetlerle İlişkilendirmek

Topluluğun varlığı ibadetlerin sevapları üzerinde iki yönlü etkiye sahiptir. O, ibadetlerin sevabını artırmada etkili olduğu gibi onların geçersiz olmasına hatta günaha dönüşmesinde de yol açabilir. İslam dininde ibadetlerle ilgili buyruklarda topluluğun (cemaatin) varlığıyla yokluğu arasındaki fark gözetilir. İnananlar, topluluğun olumlu etkisinden yararlanmak için teşvik edilirken olumsuz etkisine karşı uyarılır. Günlük namazlarda olduğu gibi bazı ibadetlerin sevapları topluluk halindeyken daha yüksek olur. Bu, topluluğun olumlu etkisidir. Fakat topluluk ibadetlerdeki nihai amacı belirlemeye başladığında ibadetler için bir tehdit unsuruna dönüşür. Bunun en bariz örneği riya'dır. Riya yani gösteriş toplulukla doğrudan ilişkili bir kavramdır. Çünkü riya sadece topluluk varsa ortaya çıkan bir durumdur ve ibadetlerdeki sevabı alıp götürdüğü gibi onu günaha da çevirebilir. Bu yüzden topluluk ibadetler için bir fırsat olduğu gibi aynı zamanda bir tuzaktır da denilebilir.

<sup>33</sup> Bu konudaki nakiller ve görüşler hakkında detaylı bilgiler için bk. Veli Aba ve Feyzullah Zerey, "Cemaatle Kılınan Namazın Tek Başına Kılınan Namazdan Üstün Olduğuna Dair Rivayetler Ve Tahlihi", *Antakiyat* 3, sy 2 (2020): 210-30.

Topluluğun ibadetler açısından hem bir fırsat hem de bir tuzak olduğu gerçeği en bariz şekilde namaz ibadetinde ortaya çıkar. Nitekim namazlar yarı toplumsal olduğundan sevap miktarı topluluğun varlığına ve miktarına göre yirmi yedi kata kadar değişebilir. Bu da topluluğun namaz için bir fırsat olduğunu gösterir. Fakat topluluk namaz için aynı zamanda büyük bir tuzaktır. Çünkü eğer kişiler topluluğa yaranmak ve gösteriş yapmak için namaz kılarlarsa bu, sevap getirmedeği gibi onlara büyük bir vebal de yükler. Kur'an bu kişiler için Maun Suresi'nde "yazıklar olsun onlara" ifadesini kullanmıştır.<sup>34</sup>

Toplumsal ilişki ibadetlerdeki sevabı da günahı da diyalektik şekilde etkiler. Bu zekât için de aynen geçerlidir. Zekâtın sevabı da tıpkı namazdaki gibi toplumsal ilişkinin biçiminden etkilenir. Zekâta, farklı olarak sevabın tamamı toplumsal ilişkinin sonucunda ortaya çıkar. Bu, zekâtın sadece topluluk durumunda ortaya çıkan bir ibadet olmasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda bundan bahsedilmişti. Zekât sayesinde kurulan ilişki eğer usulüne uygunsa zekât kat kat sevapla ödüllendirilir. Gösteriş olsun diye veya eziyet ederek verilen zekât geçersiz sayılmıştır. Böylesinin durumu, Kur'an'da "üzerinde biraz toprak bulunan ve maruz kaldığı şiddetli yağmurun kendisini çıplak bıraktığı bir kayanın durumuna" benzetilmiştir.<sup>35</sup> Bu örnek böyle bir durumda zekâtın sevabının silineceğini işaretlemektedir. Bu da topluluğun sadece sevabı katlamak için bir fırsat değil aynı zamanda onu geçersiz kılmaya yol açacak bir tuzak olduğunu göstermektedir.

Zekât toplumsal koşulların varlığıyla ortaya çıkan bir ibadet olduğundan onun bireyin iradesinin dışında gerçekleşen bir yönü de vardır. Yani toplumun buradaki zorunlu varlığı kişi iradesinin önüne geçebilir. Bu durumda zekât diğer ibadetlerdeki gönüllülüğün aksine gönülsüz olarak da gerçekleşebilir. Bir diğer ifadeyle zekât diğer ibadetlerin aksine tamamen bireyin gönüllü tercihine bırakılmamıştır. İslam toplumlarında zekâtı devletin toplayacağına ve birey gönülsüz olduğu takdirde bunu zorla yapabileceğine<sup>36</sup> dair nerdeyse ittifak vardır. Bu durumda bireysel fonksiyon askıda kalmasına rağmen sadece toplumsal fonksiyonuyla zekât gerçekleşmiş olmaktadır. İbadetlerde niyet şart olduğu için zorla alınan zekâtın gerçekten zekât olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Hatta fakihlerin çoğu bu durumda zekâtın yerine gelmiş olmayacağını savunmuşlardır.<sup>37</sup> Fakat yine de bu durumda zekât ekonomik ve sosyolojik olarak fiilen gerçekleşmiş olur ve kişiden hukuki sorumluluğu düşer. Böylece zekâta özel olarak topluluk kişiyi sevabına nail olup olmayacağını dikkate almaksızın ibadete zorlar.

Hacla ilgili yaptığımız "ontolojik olarak bireysel fakat sosyolojik olarak toplumsal" kriteri onun sevap günah cetveli üzerinden de doğrulanabilmektedir. Çünkü haccın geçmiş günahları sileceğine dair birçok nakil vardır. Fakat bildiği kadarıyla cemaatle yapılmasıyla sevabın çokluğu arasında ilişki kuran nakil yoktur. Kur'an'da Kâbe ile sevap arasında doğrudan irtibat kuran bir ayet vardır.<sup>38</sup> Elmalılı söz konusu ayeti "Beyt-i Şerifi (Ka'be'yi) insanlar için dönüp varılacak bir

<sup>34</sup> el-Mâun 107/4.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/264.

<sup>36</sup> Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 583.

<sup>37</sup> Ali Muhyiddin Karadağı, "Kur'an ve Sünnette Zekât", içinde *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya, çev. Abdullah Kahraman ve Salih Şahin (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 1021.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/125.



sevâbgâh...” şeklinde çevirmiştir.<sup>39</sup> Bu durumda sevap kazanma yeri Kâbe’dir. Oraya ibadet amaçlı giden sevap kazanmış olur. Bununla birlikte hacda diğer ibadetlerden farklı olarak bir detay göze çarpmaktadır. Nitekim onunla ilgili sahih hadis nakilleri incelendiğinde görülecektir ki, o sevap kazanmaktan ziyade geçmiş günahların bağışlanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Yine de ister sevap kazanmak olsun isterse geçmiş günahların bağışlanması olsun ikisi de inanan bir kişi için ilahi bir ödüldür. Hac sosyolojik zorunluluktan dolayı toplulukla yapılır ve topluluk bu ödül için dolaylı bir tehdittir. Çünkü hacda toplulukla uyum içinde olmak, kurallara uymak ve kimseye zarar vermemek önemli bir esastır. Aksi takdirde hac boşa gidebilir. Nitekim Kur’an’da, hacca başlayanlar için cinsel ilişki, günaha sapmak ve kavga etmek yasaklanmıştır.<sup>40</sup> Bu yasaklar bilhassa cinsel ilişki ve kavga en az iki kişinin olduğu yani topluluğun söz konusu olduğu yerde ortaya çıkan eylemlerdir.

Toplumun etkisine en kapalı olan sevap orucun sevabıdır. Oruç bireyin şahsi dünyasına gömülü halde bulunan gizli bir ibadettir. Bir kişinin gerçekten oruç tutup tutmadığını kesin olarak sadece o kişi bilebilir. Orucun eylemsizliğe dayandığından daha önce bahsetmiştik. Eylemsizlik bu ibadetin topluluk nazarında gizlenmesi anlamına gelir. Bu yüzden ibadetler içinde ihlâsa en yakın olanının oruç olduğu ileri sürülmektedir. Çünkü oruca riya karışması oldukça zordur.<sup>41</sup> En bireysel olan ibadet yani oruç, sevabı da en saklı olandır. Allah’ın “orucun sevabını bana bırakın onu ben vereceğim” buyurması onun mahiyet ve miktarının gizli tutulduğunu gösterir.

Söz konusu riya olduğunda yukarıdaki yöntem bireyler için bir test aracı olarak kullanılabilir. Yani kişi riyakâr olup olmadığını bu yöntem sayesinde test edebilir. Bunu şöyle yapar: Tek kişilik dünyada yaşayan yalnız kişinin kendisi olduğunu farz eder. Eğer oradaki niyetiyle toplum içindeki niyetinin tamamen aynı olduğuna kanaat getirirse niyetinin halis olduğunu düşünebilir. Eğer topluluğun, yaptığı ibadetlerin sayısını ve formatını etkilediğine ve niyetinde de sapma meydana getirdiğine dair izler yakalamışsa riyaya karşı dikkatli davranması gerektiğini fark eder.

### Sonuç

Bu makale bir ibadetin tek kişi için ne kadar ve ne ölçüde uygulanabilir olduğu sorusundan yola çıkmaktadır. Bu sorunun cevabını rafine şekilde yakalamak amacıyla tek kişinin yaşadığı farazi bir dünya tasavvur edilmiştir. Söz konusu bu dünya bu çalışmada tamamen analitik bir araç olarak kullanılmıştır, gerçek bir olguyu betimlememektedir. Okuyucunun yazının her aşamasında bunu göz önünde tutması gerekmektedir. Bu yöntem her ne kadar gerçek bir olguyu betimlememiş olsa da ibadetlerin bireysel doğası ve onların toplumla ilişkiye girdikleri noktaları tespit etmede yararlıdır. Bu metodoloji sadece ibadetlerin toplumla temas ettiği noktaları haritalandırmaya değil aynı zamanda onların kendileri ile fonksiyonlarını da birbirinden ayırt etmeye yarar.

İbadetin kendisiyle fonksiyonları arasında en büyük karışıklık oruçta yaşanmaktadır. Çünkü oruç tamamen bireysel bir eyleme (daha doğrusu eylemsizliğe) dayanıyor olmasına rağmen toplumsal

<sup>39</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Muhtasar Hak Dini Kur’an Dili: Meâl-Tefsîr*, ed. Ertuğrul Özalp, 3. bs (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 173.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/197.

<sup>41</sup> Vahit Göktaş, *Tasavvuf Yazıları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 301.

nitelikli bazı eylemleri harekete geçirmek noktasında işlevsel olarak kullanılabilir. Bu da bireysel olarak tutulan oruçtan ziyade Ramazan Ayı'ndaki toplu oruç esnasında ortaya çıkmaktadır. Aynı anda herkesin oruçlu olması sanki dayanışma halinde oruç tutuluyormuş gibi izafi bir kalabalığın ortaya çıkmasını sağlar. İslam toplumlarında bu izafi kalabalıkla ortaya çıkan coşkunluk işlevsel olarak kullanıldığı ve bunun sayesinde bir yardımlaşma ortamının tesis edilmeye çalışıldığı görülür. Bu hem dinen hem vicdanen hem de ahlaken meşrudur. Ancak burada orucun kendisinin, toplumsal tezahürlerine indirgenme riski söz konusudur. Oysa bunlar orucun kendisi değil topluma sirayet edebilen faydalarıdır. Bunların orucun yerine konulması temel usul hatalarından biri olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu, orucu onun fonksiyonlarından soyutlayamamak anlamına gelir.

Zekât ise ancak belli bir toplumsal ilişki içinde ortaya çıkan bir ibadettir. Bu yüzden de onu toplumsal fonksiyonlarından soyutla(ya)mamak bir usul hatası olarak görülmeyebilir. Çünkü onun aracılık ettiği fonksiyonu ortadan kaldırmak dolaylı olarak zekâtı ortadan kaldırmak anlamına gelir. Zekâtın var olması demek de bu fonksiyonun zorunlu olarak ortaya çıkması demektir. Zekâtla onun fonksiyonu o kadar iç içedir ki birinin varlığı diğerinin varlığına bağlı hale halde bulunmaktadır. Zekâtın cebren uygulanabiliyor olması da onunla fonksiyonlarının zorunlu birlikteliğiyle açıklanabilir.

Topluluk kavramının kendisiyle nerdeyse özdeşleştiği ibadet hacdır. Fakat bu özdeşliğin nedeni fıkhi değil sosyolojiktir. Çünkü hac en azından teorik olarak ve ilkesel bazda bireysel yapılabilecekken topluluğun ürettiği koşullardan dolayı bu mümkün olmaz. Böylece kişiler haccı mecburen topluluk halinde eda ederler. Bu açıdan haccın kendine özgü bir durumu vardır. Topluluk haccın yapılışında ana belirleyici unsurlardan biri olmuştur ve durum dinen de onaylanarak meşruiyet kazanmıştır. İslam'da hacla ilgili şer'î delillerin tamamı topluluğu esas almaya uygun şekilde gelmiştir. Diğer bir ifadeyle dinen zorunlu tutulmadığı halde haccın yapılışıyla ilgili hükümler topluluk göz önüne alınarak vazedilmiştir. Kur'an ve Hadis nakillerinde -nerdeyse tamamında- hac topluluk şeklinde tasvir edilmektedir. Bu sosyolojik bir zorunluluğun dinen onaylandığı şeklinde yorumlanabilir.

Namazın toplulukla birlikte ortaya çıkan faydaları olduğu hem dinen hem de sosyolojik olarak bellidir. Fakat yine de namaz topluluğa indirgenemez. Çünkü topluluk faraza yok sayılsa Cuma ve Bayram namazları gibi cemaatle eda edilmesi zorunlu olanlar hariç namazın tamamı var olmaya devam eder. Namaz ibadetinin büyük bir kısmı toplulukla değil bireyin varlığıyla ortaya çıkan sorumluluklara dayanmaktadır. Bundan dolayı her ne kadar toplum için faydalı tarafları olduğu inkâr edilemese de namazda merkezi konumda olanın birey olduğu ve onun birey için daha önemli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bir ibadetin toplumla ilişkisi nasıl ve ne şekilde olursa olsun her halükarda bu, ibadet olduğundan İslam inancında Allah rızasını gözetmek bireysel sorumluluk olarak kişilerin uhdesindedir. Bireyler, mesela zekât gibi toplumsallığı en yüksek olan ibadetlerde bile toplumdan aşkın bir niyeti gözetmekle yükümlüdürler. Şayet bu olmazsa eylem ibadetin biçimsel yapısına uygun bile olsa geçersiz sayılır. Bu noktada topluluk iki türlü fonksiyon icra eder. Biri ibadetin ortaya çıkmasını sağlama veya onun manevi değerini artırmadır (katlama) ki bu konuda kişi topluluğa manen

minnettardır. Çünkü bireyin sevabı elde etmesi veya onu katlaması için toplum bir araç vazifesi görür. Diğeri ise bunun aksine tüm manevi değeri yok etme riskidir ki bu riskin başında riya gelmektedir. Riyakârlık durumunda kişi Allah rızasını değil toplum rızasını gözetme hatasına düşer. Bu durumda toplum onun için tuzak olmuş olur. İbadetlerinde manevi ödül alamadığı gibi aksine ceza almakla yüz yüze gelir.

### Kaynakça

- Aba, Veli, ve Feyzullah Zerey. "Cemaatle Kılınan Namazın Tek Başına Kılınan Namazdan Üstün Olduğuna Dair Rivayetler Ve Tahlili". *Antakiyat* 3, sy 2 (2020): 210-30.
- Ateş, Mustafa Efe. "Bilimlerde Düşünce Deneyleri". *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5, sy 1 (2015): 125-38.
- Bello, Abdulmajeed Hassan. "Ramazan Ayında Oruç Tutmanın Felsefesi ve Önemine Dair". İçinde *Ramazan ve Oruç*, editör Berat Açıl ve ve diğ., 601-12. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Coşkun, Ali. "Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu". İçinde *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*, editör Ali Coşkun, 7-21. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Çelik, Celeleddin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslamiyat* 8/2 (2005), 71-90.
- Daryal, Ali Murat. "Namazın Psikolojik Temelleri". *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami - Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2009, 123-44.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali: İnanç, İbadet, Günlük Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- Göktaş, Vahit. *Tasavvuf Yazıları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- — —. "Dindarlığın Sosyolojisi". İçinde *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, editör Ünver Günay ve Celalettin Çelik, 1-59. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Karaçizmeli, Talat. "Haccın Hikmetleri ve Edası". *Diyanet İlmî Dergi* XV, sy 5-6 (1976): 272-81.
- Karadağ, Ali Muhyiddin. "Kur'an ve Sünnette Zekât". İçinde *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, editör Necmeddin Kızılkaya, çeviren Abdullah Kahraman ve Salih Şahin, 970-1056. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Oruç Psikolojisi". *Diyanet İlmî Dergi* XLIII, sy 1 (2007): 51-76.
- Khelifi, Bachir. "Orucun Din Felsefesine Katkısı". İçinde *Ramazan ve Oruç*, editör Berat Açıl ve ve diğ., 613-25. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Kılıç, Sadık. "İbadetlerdeki Fitri Varoluşsal Vahdet Boyutunun Toplumsal İttihada Katkısı". İçinde *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi (İlmî Toplantı)*, editör Mahmut Çınar, Halil İbrahim Karaarslan, ve İbrahim Halil İlgi, 45-64. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- Kur'an Yolu. Erişim 10 Nisan 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Okumuş, Ejder. "Sosyolojinin Din Sorunsalı". İçinde *Din Sosyolojisi*, editör Mehmet Bayyigit, 77-104. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Haccın Sembolik Anlamına Dair". *Diyanet* (157) (2004): 18-21.
- Ritzer, Georg. *Sosyoloji Kuramları*. Çeviren Himmet Hülür. Ankara: Deki Basım Yayım, 2013.

Samed, Abdus, ve Lowell M. Glenn. "Zekatın Gelişimi ve Monoteist Dinlerde Zekatın Kapsamı". Çeviren Faruk Özdemir. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 3 (2013): 251-72.

Sancaklı, Saffet. "Cami'de Cemaatle Namaz Kılmanın Dini, Sosyal ve Psikolojik Açından Önemi ve Etkisi". *Academic Knowledge I*, sy 1 (2018): 1-18.

Sham, Shahzad Iqbal. "Oruca Yeni Bir Bakış: Modern Bir Sosyal Düzen İnşasında Ruhun ve Bedenin Onarımı İçin Etkili Bir Yöntem". İçinde *Ramazan ve Oruç*, editör Berat Açıl ve ve diğ., 647-59. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, 2015. <http://ktp2.isam.org.tr/>

Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Tabakoğlu, Ahmet. "Haccın İktisadi ve Sosyal Yönleri". İçinde *Toplu Makaleler II: İslâm İktisadı*, 235-40. İstanbul: Kitabevi, 2005. <http://ktp2.isam.org.tr/>

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çeviren Ünver Günay. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.

Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi. *Muhtasar Hak Dîni Kur'ân Dili: Meâl-Tefsîr*. Editör Ertuğrul Özalp. 3. bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

## **Travnik Tarihinde İz Bırakan Bir Âlim Kasım Masic Efendi; Hayatı, Şahsiyeti ve Mücadelesi**

Merzuk GRABUS\*

### **Öz**

Kasım Masic Efendi 1919 yılında Bosna Hersek'in İlijas şehrine bağlı Luke köyünde dünyaya gelmiştir. İlköğretiminden sonra Gazi Hüseyin Bey Medresesi'ni bitirmiştir. 1943 yılında Saraybosna'da Yüksek İslam Şeriat-Teoloji Okulu'ndan mezun olmuştur. Saraybosna'da Ahmed Burek Efendi ve Dzermaludin Hadzjahic Efendi gibi devrin önemli âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. II. Dünya Harbi sonrasında komünist idare tarafından on üç yıl hapse mahkûm edilmiştir. Hapishaneden çıktıktan sonra da vatandaşlık haklarından mahrum bırakılmıştır. Bilahare Breza'da imamlık vazifesinde bulunmuş, 1974 yılında Travnik Süleymaniye Camiine İmam-Hatip olarak atanmıştır. Kasım Efendi imamlık, Kur'an kursu hocalığı, vaizlik gibi pek çok görevde bulunmuştur. 03 Şubat 2001 tarihinde Travnik'te vefat etmiş ve Derventa Mezarlığına defnedilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Kasım Masic Efendi, Bosna Hersek, Travnik.

### **Kasım Masic Efendi The Ālim Who Left the Mark on The History of Travnik: His Life, Character and Struggle**

#### **Abstract**

Kasım Masic was born in 1919, in the village of Luke, in the proximity of Ilijas, Bosnia and Herzegovina. After primary education he went on to graduate from the madrasah of Gazi Husrev Beg. Afterwards in 1943, he also graduated from the school of Higher Shariah-Theology in Sarajevo. He benefited from some of the most well-known ulama of this age, such as Ahmed Burek Efendi and Dzermaludin Hadzjahic. After the World War II, he was imprisoned by the communist regime for 13 years. After leaving prison he was stripped of all of his civil rights. Afterwards he took on the service of imam in Breza. In 1974 he was appointed imam-khatib in Sulejmanija Mosque in Travnik. Kasım Efendi also took on numerous offices, such as imam, Qoran teacher and preacher. He died on the 3rd of February, 2001 and was buried in the cemetery of Derventa.

**Keywords:** History of Islam, Kasım Masic Efendi, Bosnia and Herzegovina, Travnik.

---

\* Dr. Öğr. Gör., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, [merzuk85@hotmail.com](mailto:merzuk85@hotmail.com), [orcid.org/0000-0001-6958-8664](https://orcid.org/0000-0001-6958-8664), Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 29.07.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 03.09.2021, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2021.

## Giriş

Bosna Hersek Müslümanları Yugoslavya Hükümeti döneminde pek çok zorlukla karşı karşıya kalmıştır. Karşılaşılan sıkıntılardan en büyüğü komünist devlet idarecileri tarafından komünizm ve ateizm fikirlerini yaymak amacıyla dini müesseselere ve âlimlere yapılan takibat, baskı ve zulümdür. Yugoslavya Hükümeti her ne kadar “İslâm Dini Topluluğu” olarak bilinen Müslümanların dinî kuruluşlarını sözde tanısa da zikredilen kurumların iç işlerine her konuda karışmış ve dinî liderlerini seçme hususunda dahi baskılar yapmıştır. Başka bir ifadeyle Müslümanlar içerisinde kendilerine hizmet edecek şahısları ayarlamaya çalışmış ve bu şekilde İslâmî kurumları kontrol altına alma gayretinde olmuştur. Örnek vermek gerekirse 12 Eylül 1947 tarihinde Reisu'l-ulemâ<sup>1</sup> olarak seçilen İbrahim Fejic menşuresini<sup>2</sup> aldıktan sonra manidar bir konuşma yapmıştır: “Arkadaşlar, kardeşlerim! Yurdumuzda Müslümanları temsil eden en yüksek makam tarafından bu göreve seçilmiş bulunmaktayım. Bu bakımdan bu mübarek mekânda ilk görev olarak Sevgili Tito’muza teşekkür ederek Cenâb-ı Hak’tan kendisine uzun ve sağlıklı bir ömür, halkımıza da huzur nasip etmesini niyaz ederim. Her vesileyle Sevgili Önderimizi anmak mecburiyetindeyiz. Mareşal Josip Broz Tito halkımızın hürriyeti için mücadele etmiş, düşmanları yenilgiye uğratmış ve güçlü Federal Halk Yugoslavya Cumhuriyeti’ni kurmuştur. Bu devlet içinde biz Müslümanlar olarak diğerleriyle eşit bir hak ve özgürlüğe sahip olduk ve bunun sayesinde bugün bu toplantımızı gerçekleştirebiliyoruz.”<sup>3</sup> Bu konuşmanın tamamıyla siyasî otoritenin istediği yönde yapıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu düşünceye sahip olmayan din görevlileri takip ediliyor ve ağır cezalara mahkûm ediliyordu. Medreselere kilit vurulduğu, bir kısım cami ve mescitlerin okula çevrildiği, küçük çocuklara Kur’an’ı öğretmenin yasak olduğu, din görevlilerinin sağlık başta olmak üzere sigorta, emeklilik gibi temel bazı vatandaşlık haklarından mahrum bırakıldığı bir dönemde bütün baskılara rağmen İslâm’ın muhafazası için çalışan nice âlimler olmuştur.<sup>4</sup> Bunlardan birisi de Kasım Masic Efendi’dir. Siyasî anlamda çalkantılı bu dönemde İslâm’ın yeni nesillere aktarılması hususunda fevkalade önemli hizmetlerde bulunmuştur. Böyle bir devirde din görevlisi olarak hizmette bulunmak her türlü sıkıntıya göğüs gererek olağanüstü feragat ve fedakârlıkta bulunmayı gerektirmiştir. Kasım Efendi’nin de bu dönemde büyük fedakârlıklar göstermiş âlimlerden birisi olması hasebiyle hayatını incelemeyi uygun bulduk.

Bu araştırmanın amacı İslâm davası uğruna harcadığı hayatı, mücadelesi ve hizmetleri hakkında bilgi edinmek ve onun şahsında bir nebze de olsa Yugoslavya idaresinin Müslümanlara yönelik olumsuz tavırlarını ortaya koymaktır. Günümüze kadar Kasım Masic Efendi ile ilgili derli toplu bir çalışma yapılmamış olması da bu konunun ele alınmasına vesile olmuştur. Bir başka sebep ise şudur: Yakın tarihte yaşamış bazı âlimlerle ilgili biyografik bilgilere ulaşma hususunda dahi sıkıntıların çekildiği bir vakadır. Bunun sebebi de bu şahıslarla ilgili bilgilerin sadece şifahî kültürle

<sup>1</sup> Bosna Hersek’te Diyanet İşleri Başkanı statüsündeki dini lidere verilen unvandır.

<sup>2</sup> Reisu'l-ulemâ’ya göreve başlarken verilen berat belgesidir.

<sup>3</sup> Arhiv Rijaseta Islamske Zajednice u BiH, Sayı: 4289/47; İslâm Birliği Riyaseti Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu anlamına gelmektedir.

<sup>4</sup> Muhamed Salkic, “Jugoslavenska Politika Prema Islamskoj Zajednici”, Sarajevo 2008, *Zbornik Radova naucnog skupa Islamska Tradicija Bosnjaka: Izvori, Razvoj i Institucije, Perspektive*, (Sarajevo: 2008), ss. 450-463.

aktarılmıştır. Başka bir ifadeyle ilgili bilgiler zamanında yazıya geçirilmediği için kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir.

Kasım Masic Efendi'nin hayatı ve mücadelesini konu edinen bu çalışma biyografik bilgilerden ve değerlendirilmesinden ibarettir. Bosna Hersekli bir âlim olması hasebiyle makalede genellikle Boşnakça kaynaklar kullanılmıştır.

## 1. Hayatı ve İlim Tahsili

Kasım Masic<sup>5</sup> Efendi 1919 yılında Bosna Hersek'in İlijas şehrine bağlı Luke köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Mehmed annesi ise Mejra<sup>6</sup> Hatundur. Çiftçilik ve hayvancılıkla iştigal eden bir ailenin çocuğudur. İlk ve ortaokulu köyünde bitirmiştir. Daha sonra Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ne kaydolmuştur. Başarılı bir talebe olan Kasım Efendi Gazi Hüsrev Bey Vakfı'nın burslu öğrencisi olarak okuma fırsatı bulmuştur. Buradan mezun olduktan sonra 1939 yılında Yüksek İslam Şeriat-Teoloji Okulu'na başlamış ve en başarılı talebelerden biri olarak 1943 yılında mezun olmuştur. Kasım Efendi Sabiha Hatunla evlenmiş ve bu izdivacından Muhsin adında bir oğlu dünyaya gelmiştir. Öğrenimi esnasında Bosna'da devrin en meşhur âlimlerinden Ahmed Burek Efendi'den azami derecede istifade etmiştir. Hakeza Kur'an okuma ve kıraat ilmi hususunda Dzamaludin Hadzija<sup>7</sup> Efendi'den ders almıştır.<sup>8</sup> Kasım Efendi 03 Şubat 2001 tarihinde 82 yaşındayken Travnik<sup>9</sup>'te vefat etmiştir. Cenaze namazını dönemin Bosna Hersek Reîsu'l-Ulemâsı Mustafa Ceriç kıldırılmıştır. Cenaze namazına Bosna Hersek'in her tarafından binlerce insan gelerek iştirak etmiştir. Travnik'in girişindeki tarihi Derventa mezarlığına defnedilmiştir.<sup>10</sup>

### 1.1. Kasım Masic Efendi'nin Hocaları

Kasım Masic Efendi'nin en çok istifade ettiği hocalarından birisi Ahmed Burek Efendi olmuştur. O, gerek Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde gerekse Yüksek İslâm Şeriat -Teoloji Okulu'ndaki görevi esnasında onun talebesi olma şerefine nail olmuştur.

Ahmed Burek Efendi 1876 yılında Gornji Vakuf şehrine bağlı Batuşa köyünde dünyaya gelmiştir. İlk mektebini burada okumuş ve Hafız Muhammed Ridzal isimli Hocadan istifade etmiştir. Daha sonra eğitim görmek üzere Saraybosna'ya gelmiş ve Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde eğitimine devam etmiştir. Burada meşhur âlim ve müderris Mehmed Muftiç Efendi'nin derslerine devam etmiştir. Aynı zamanda Dârümuallimîn'in derslerini takip etmiştir. Buradan mezun olduktan sonra tahsil hayatına İstanbul'da devam etmiştir. İstanbul'da Ahmed Şakir İstanbulî Efendi'nin öğrencisi olan Denizlili Salih Hoca'dan istifade etme imkânına sahip olmuş ve 1322/1904-1905 yılında icazetnamesini almıştır. Daha sonra Bosna Hersek'e dönerek Dârümuallimîn ve Atmeydan

<sup>5</sup> Okunuşu Maşiç şeklindedir.

<sup>6</sup> Okunuşu Meyra şeklindedir.

<sup>7</sup> Okunuşu Cemaluddin Hacıyahic şeklindedir.

<sup>8</sup> Mustafa Gafic, "Hadzi- Kasim- ef. Masic (1919-2001)", *Preporod, Broj 4/701*, (15 Februar 2001), s. 28.

<sup>9</sup> Travnik hakkında geniş bilgi için bkz. Kresevljakovic, Hamdija, Korkut, Dervis Muhamed, Travnik u Proslosti 1464-1878, (Travnik 1961), ss. 1-152; Kiel Machiel "Travnik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989) 41: 308-311.

<sup>10</sup> Mehtic, "Sjecanja", s. 56.



Medresesi'nde müderris olarak çalışmıştır. 1910-1921 yıllarında Saraybosna Lisesinde öğretmenlik yapmıştır. 1921 yılında Şeriat-Kadı Okulu'na atanmış ve 1925 yılına kadar burada hizmet vermiştir. 1926 yılında Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ne müderris olarak atanmış, 1938 yılında ise baş müderris ve müdür olarak görevine devam etmiştir. 1938-1944 yılları arasına Yüksek İslam Şeriat-Teoloji Okulu'nda da misafir öğretim üyesi olarak akaid, hadis ve İslam tarihi derslerini okutmuştur. Yıllar boyu öğle namazından sonra medrese salonunda Beydavî'nin *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl* tefsirini ve Buharî'nin *Sahîhini* okumuş ve açıklama gayretinde bulunmuştur. Keskin bir zekâyâ sahip olan Ahmed Efendi Arapça, Farsça ve Türkçeye vukufiyetiyle tanınan âlimlerden birisiydi. Vaazlarını her zaman irticalen yapmış ve halk tarafından çokça itibar görmüştür. 13 Haziran 1948 tarihinde Saraybosna'da vefat etmiştir.<sup>11</sup>

İlim tahsilinde önemli bir yere sahip olan bir başka hocası ise Dzermaludin Hadzjahic Efendi Mart 1891 tarihinde Saraybosna'da dünyaya gelmiştir. Bir yaşında iken babası Hafız Muhammed Emin Efendi vefat etmiştir. Altı kardeşin en küçüğü Dzermaludin Efendi annesi Atifa hatun tarafından büyütülmüştür. İlk eğitimini tamamladıktan sonra 1907 yılında 16 yaşında iken hafız olmuştur. 1907-1911 yıllarında İstanbul'da yüksek tahsilde bulunmuştur. Burada kurrâ şeyh Mehmed Kadri Efendi'den ders almıştır. 1911 yılında Saraybosna'ya dönen Dzermaludin Efendi 1908 yılında vefat eden ağabeyi Hasan Efendi'nin yerine Saraybosna'daki Fatih Camii'ne imam- hatip olarak atanmıştır. 23 Ekim 1953 tarihine kadar fasilasız 42 yıl bu görevde bulunmuştur. Daha sonra Gazi Hüsrev Bey Camiine imam ve hatip olarak atanan Dzermaludin Efendi 30 Kasım 1954 tarihine kadar burada hizmette bulunmuştur. İrticalen okuduğu hutbeleriyle Saraybosna'da meşhur olmuştur. Babası ve ağabeyinden devraldığı bir diğer hizmet de mücevvidliktir<sup>12</sup>. Başta merhum babası ve ağabeyi gibi bu hizmeti camilerde sürdürmüştür. Ancak daha sonra 1921-1949 yılları arasında Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde bu hizmete devam etmiştir. Kendine has üslubuyla mücevvidlik hususunda dönemin en meşhur hocalarından biri olmuş ve yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Türkçeye derin vukufiyeti sebebiyle tarihi metinleri Boşnakçaya çevirme hususunda mahir olduğu nakledilmektedir. 04 Ağustos 1955 tarihinde hac ifası esnasında Mekke'de vefat etmiştir.<sup>13</sup>

## 1.2. Kasım Masic Efendi'nin Yüksek Tahsili

Kasım Masic Efendi'nin yükseköğrenim gördüğü müessese Yüksek İslam Şeriat-Teoloji Okulu'dur. 1935 yılında Saraybosna'da kurulan bu müessese dokuz yıl hizmet vermiştir. Mekteb-i nüvvab, Âliyye ve Dâru'lmuallimîn geleneğinin devamı olarak bilinmektedir. Yugoslavya Krallık hükümeti döneminde kurulması bakımından önem teşkil etmektedir.<sup>14</sup> Her ne kadar kısa bir ömrü olsa da gerek verdiği eğitim kalitesi gerekse burada hizmet veren müderrislere bakıldığında müstesna bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. İslâmî ilimlerinin yanı sıra psikoloji, mantık, hukuk

<sup>11</sup> Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, Sarajevo: Rijaset IZ u BiH, el-Kalem, 1998), ss. 30-34; Ayrıca Ahmed Burek Efendi hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Kico, *Učenje i djelo Ahmeda Bureka*, (Travnik: 1998).

<sup>12</sup> Kur'an-ı Kerim'i tecvid usulüne göre okuyan ve tecvidi iyi bilen kimse anlamındadır.

<sup>13</sup> Hamdija Kreševljaković, Hadži hafiz Dzermaludin, str. 3, 7, 8; Hfz. Mahmud Traljić, *Iz kulturne historije*, str. 53, 83, 170; Enes Pelidija, "Dr. Muhamed Hadzjahic - Dostojan Nastavljac Porodicne Tradicije", *Znakovi Vremena*, 10/38, (2007), ss. 17-19.

<sup>14</sup> Nakičević, "Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka", s. 140.

felsefesi, İslâm felsefesi, İslâm Milletlerinin sosyolojisi, Anayasa hukuku, Roma hukuku ve Kilise hukuku gibi dersler burada okutulmuştur. Bu müessesede görev yapan öğretim üyeleri şunlardır: Ahmed Burek Efendi, Besim Korkut Efendi, Mehmed Emin Dizdar Efendi, Salih Basic Efendi, Mehmed Handzic Efendi, Hamdija Cemerlic, Saban Hodzic Efendi, Hazim Muftic, Osman Omerhodzic Efendi, Milos Bajic, Behajia Salihagic, Alija Silajdzic, Sacir Sikiriç ve Muhamed Tufo.<sup>15</sup> Dokuz yıllık eğitim-öğretim süresi boyunca 38 talebe mezun olmuştur.<sup>16</sup> Okulun mezunları Bosna Hersek'in dinî hayatının yanı sıra kültür, tarih, sosyoloji, felsefe, ahlâk ve diğer pek çok alana büyük katkılarda bulunmuşlardır. Bu mezunların çoğu Bosna Hersek'in 20. yüzyılın en önemli simalarından olmuştur. Bunlar içerisinde daha sonra Reisu'l-Ulemâ makamına gelecek olan Naim Hadziabdic<sup>17</sup> bulunduğu gibi dönemin en önemli hocaları da yer almıştır. Camil Avdic, Hifzija Hasandedic, Mehmed Mujezinovic, Hafız İbrahim Trebinjac, Halid Buljina, Mustafa Busuladzic, Adem Handzic, Mustafa Mehic, Hazim Sabanovic, İsmet Zunic, Kasım Hadzic, Hafız Halid Hadzimulic, İbrahim Hodzic, Vehbija Hodzic, Samail Balic, Hafız Mahmud Traljic, Muhamed Hukovic, Alija Bejtic, Salih Trako ve Kasım Masic bunlardan bazılarıdır. Yüksek İslam Şeriat-Teoloji Okulu 1944 yılında Tito Hükümeti tarafından lağvedilmiştir.<sup>18</sup>

### 1.3. Hapis Yılları

Kasım Masic 1943 yılında Yüksek İslam Teoloji-Şeriat Okulu'ndan mezun olunca altı arkadaşıyla birlikte dönemin Ulema Meclisi<sup>19</sup> tarafından Handzar Birliği'ne<sup>20</sup> imam olarak atanmıştır. Bu dönemde Genç Müslümanlar Cemiyeti<sup>21</sup> kurulmuştu ve faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Cemiyet'in en genç üyelerinden biri olan Aliya İzzetbegoviç arkadaşı Kasım Masic'e Handzar Birliğine katılmaması gerektiğini ve Genç Müslümanlar Cemiyeti'nin Handzar Birliğine sıcak bakmadığı yönünde telkinlerde bulursa da onu bundan vazgeçirememiştir. Genç Müslümanlar Hitler'i faşist ve işgalci olarak görüyorlardı. Kasım Efendi gerek Aliya İzzetbegoviç'e gerekse daha sonraki süreçte etrafındaki insanlara Handzar Birliği'ne katılmasının sebebi olarak öncü kabul ettiği pek çok kişinin buraya katılmasını ve teşvikini göstermiştir. Örneğin Kudüs Müftüsü el-Hüseyinî Filistin'i İngiltere işgalinden kurtarmak için Almanlara bağlı olarak kurulan bu birliğe destek vermiş ve ziyaretlerinde bulunmuştur.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Nakičević, "Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka", s. 150; Ayrıca bu konuda bkz. Bilal Hasanovic, "Visoko İslamsko školstvo u Bosni i Hercegovini", Sayı 3-4, ss. 279-282.

<sup>16</sup> Nakičević, "Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka", s. 148.

<sup>17</sup> Naim Hadziabdic hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, "Biografije dosadasnjih Reis'ul-Ulema" erişim: 27 Nisan 2020, <https://static.islamskazajednica.ba/dosadasnje-reisu-l-uleme>.

<sup>18</sup> Dzevad Hodzic, "Od Mektebi- Nuvvaba do Fakulteta İslamskih Nauka", *Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini*, (Sarajevo, 2008), ss. 292-294.

<sup>19</sup> Bosna Hersek'te Avusturya-Macaristan idaresi döneminde kurulan Reisu'l-Ulema'ya bağlı dört kişilik bir heyete Ulema Meclisi denmiştir. Hakkında bkz. Muhammed Aruçi, "Reisülulemâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 549-550.

<sup>20</sup> Handzar Divizija II. Dünya harbi esnasında Sırp zulmüne karşı Boşnakların Hırvatlarla ortaklaşa kurdukları Alman ordusuna bağlı askeri birliğin adıdır. Hancar olarak okunur.

<sup>21</sup> Genç Müslümanlar cemiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. İsmet Kasumagic, *Trinaest Mladomuslimanskih Sehida*, (Sarajevo, Mladi Muslimani, 1999).

<sup>22</sup> Gafic, "Hadzi- Kasim- ef. Masic" s. 28.

Kasım Efendi, katıldığı bu askerî birlikte görevini sürdürürken 1944 yılında Partizanlarca<sup>23</sup> yakalanmış ve Saraybosna'ya getirilerek yargılanmıştır. Buradaki yargısı neticesinde 13 yıl hapse mahkûm edilmiştir. Kasım Efendi karar karşısında son derece soğukkanlı davranmış ve metanetini korumuştur. Bununla birlikte cezasının zamanla hafifletileceği yönünde bir beklenti içinde olmuşsa da bu mümkün olamamış ve son gününe kadar karar gereği hapisanede kalmıştır. Kasım Efendi hapisanede yapılan bütün baskı ve işkencelere rağmen duruşundan taviz vermeyen nadir âlimlerden biri olmuştur. Vaktinin çoğunu ibadete ayırmış ve canı pahasına da olsa namaz ve orucuna devam etmiştir. Araştırmalara göre ateistler rahatsız olduğu için hapisanede namaz ve diğer dinî ibadetler yasaktı.<sup>24</sup> Açıkta namaz kılanların çeşitli baskı ve işkenceden geçtiği bir dönemde bile Kasım Efendi namazından vazgeçmemiştir. Kendisini namaz konusunda uyardıklarında “Başımı veririm ama namazımı vermem” diyerek cevap vermiş ve işkencelere rağmen namazına devam etmiştir.<sup>25</sup> 1948-1961 yılları arasında hapisanede kalan Kasım Efendi dönemin önemli âlimleriyle aynı kaderi paylaşmıştır. Hafız Mahmut Traljic Efendi<sup>26</sup>, Kasım Dobraça Efendi<sup>27</sup>, Müderris Derviş Spahiç Efendi<sup>28</sup>, Abdullah Dervişeviç Efendi, İbrahim Avdiç Efendi gibi yüzlerce âlim Zenica Hapishanesi'nde Kasım Efendiyle birlikte zulme maruz kalmıştır.<sup>29</sup>

## 2. Hizmetleri

### 2.1. İmamlık Görevi

Kasım Efendi hapisaneden çıktıktan sonra bazı vatandaşlık haklarından mahrum bırakılmıştır. Bu yüzden herhangi bir görev alamamıştır. Bu dönemde 42 yaşında olan Kasım Efendi babasıyla birlikte beş sene kadar hayvancılıkla iştigal etmiştir. Daha sonra vatandaşlık hakları hususunda bazı değişiklikler meydana gelince Bosna Hersek'in Breza şehrinde imamlık görevinde bulunmuştur. 1974 yılında ise Travnik Süleymaniye Camii'ne imam-hatip olarak atanmıştır. 1987 yılında emekli olana kadar bu görevinde kalmıştır.<sup>30</sup> İmamlık görevini Müderris Abdulkadir Mahmutovic<sup>31</sup> Efendi'den devralmıştır. İmamlık görevini çok benimser ve değerli görürdü. İslâm âleminin gafletten uyanması için önce din görevlilerinin şuur sahibi ve fedakâr olmaları gerektiğini savunurdu. Özellikle imamların tembelliğinin Müslümanların gafletine sebebiyet verdiğini savunmuş ve bu konuda eleştirilerini sert bir şekilde dile getirmiştir. Ömür boyu imamlarla birlikte olmayı, onlarla tecrübelerini paylaşmayı ve genç din görevlilerine nasihat etmeyi kendine şiar edinmiştir.<sup>32</sup> Kasım Efendi emekli olduktan sonra da Travnik'te Lukacka Camii ve Hacı Alibey Camii'nde fahri olarak imamlık görevlerinde

<sup>23</sup> II. Dünya Harbinde Tito askerinin adıdır.

<sup>24</sup> Gafic, “Hadzi- Kasim- ef. Masic” s. 28.

<sup>25</sup> Halil Mehtic, “Sjecanja”, *Novi Horizonti*, (Şubat 2001), s. 55.

<sup>26</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Enes Karic, “Mahmud Traljic-Tradicionalni Bosanski Alim u Dobu Modernizmu”, *Znakovi Vremena*, 12/45-46, (2009), ss. 10-20.

<sup>27</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferid Dautovic, *Kasim ef. Dobraça, Zivot i Djelo*, (Sarajevo: el-Kalem, 2005), ss. 1-213.

<sup>28</sup> Derviş Spahiç Efendi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dzevdet Sosic, *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 2. Baskı (Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa Yayınları, 2015).

<sup>29</sup> Gafic, “Hadzi- Kasim- ef. Masic”, s. 28.

<sup>30</sup> Mehtic, “Sjecanja”, s. 55.

<sup>31</sup> Abdulkadir Mahmutović hakkında bkz. Merzuk Grabus, “Travnikli Âlim Yakub Hadzic Efendi; Hayatı, Şahsiyeti ve Hizmetleri”, *Balkesir İllâhiyat Dergisi*, 13, (Haziran 2021) ss. 289-290.

<sup>32</sup> Mehtic, “Sjecanja”, ss. 54-55.

bulunmuştur.<sup>33</sup> Abdulkadir Mahmutović Efendi'nin vefatından sonra imamlara periyodik seminerler vermiştir. Burada çok önemli gördüğü konulara değinmiştir. Mesela "İslam'dan Uzaklaşmamızın Nedenleri" gibi konuları ele alır ve tespitlerini din görevlileriyle paylaşırdı<sup>34</sup>. Hakeza din görevlilerine yönelik kurum içi hizmetler çerçevesinde ta'limu'l-Kur'an hususunda düzenlenen kurslarda ders vermiştir.<sup>35</sup> Kasım Efendi imamlık görevinde bulunduğu gibi Kur'an Kursu hocalığı ve vaizlik de yapmıştır.

## 2.2. Kur'an Kursu Hocalığı ve Vaizlik-İrşad Görevleri

Kur'an Kursu Hocalığı hususunda da son derece titiz olan Kasım Efendi hocası müderris Dzamaluddin Hadzijahic'in metodunu uygulamıştır. Başka bir ifadeyle tecvit ve özellikle meharic-i hurûfu dikkatle anlatarak yeni nesillerin Kur'an-ı Kerim'i güzel okumalarını sağlamak amacıyla mesai harcamıştır.<sup>36</sup> Travnik'te Kur'an Kursu'nda çocuklara İslâm'ı sevdirdiği, öğrettiği gibi emekli olduğunda yetişkinlere de ders vermiş ve Kur'an okumayı öğretmek için gayret sarf etmiştir. Mütevazı bir şahsiyete sahip olan Kasım Efendi "Şayet bir konuda başarım varsa ta'limu'l Kur'an hususundadır" diye dile getirmiştir.<sup>37</sup>

İyi bir hatip olan Kasım Efendi Travnik'te Süleymaniye Camii'nde 1974 yılından vefatına kadar vaizlik görevinde bulunmuştur. İnsanların ilgisini çekecek şekilde konu seçimini yapar ve acele etmeden anlatırdı. Vaazlarını Süleymaniye Camii dışında Travnik'in diğer camilerinde ve civar köylerde de yapmıştır. Özellikle mektep<sup>38</sup> eğitim-öğretim yılının sonunda yapılan merasimlerde baş vaiz olarak görev yapmış ve bu vaazları kalabalık cemaat tarafından takip edilmiştir. Abdulkadir Mahmutović Efendi'den boşalan vaaz kürsüsünü ancak Kasım Efendi'nin doldurabildiğini söylemek abartılı olmasa gerektir.<sup>39</sup> Vaazlarında temel İslam prensipleri dışında genellikle güncel konuları almayı tercih etmiş ve tereddütsüz İslâm hakikatlerini insanlarla paylaşmayı kendine şiar edinmiştir.

İnsanlarla iyi münasebet kuran Kasım Efendi özel oturumlarda da onları irşat edici sohbetlerde bulunmuştur. Muhabbet arasında muhatabına istediği mesajı ulaştırırdı. İrşat faaliyetlerinde bulunmak için vesile arardı. Muhatabını sıkmadan kısa ve özlü konuşmalarda bulunurdu.<sup>40</sup>

1992-1995 yıllarında meydana gelen Bosna Savaşı esnasında din görevlilerinin hizmetleri azımsanmayacak derecede önemlidir. İnsanlara cihadı, vatan sevgisini ve İslam savaş hukukunun prensiplerini öğreten ve hatırlatan bir kısım din görevlileri olmuştur. Emekli olduğunda Kasım Efendi'nin de önemli hizmetlerinden birisi savaş yıllarında Özgür Bosna Ordusuna destek vermesi ve

<sup>33</sup> Dr. Hamid İndžić, "Licnost Kasim ef. Masic" - [https://www.youtube.com/watch?v=\\_OLoCqbag70](https://www.youtube.com/watch?v=_OLoCqbag70)- 09. 07. 2021.

<sup>34</sup> Mehtić, "Sjecanja", s. 54.

<sup>35</sup> Halim Grabus ile yapılan mülakat-20. 07. 2021.

<sup>36</sup> Gafić, "Hadzi- Kasim- ef. Masic", s. 28.

<sup>37</sup> Mehtić, "Sjecanja", s. 54.

<sup>38</sup> Bosna Hersek'te camilerdeki Kur'an Kursuna ve burada yapılan din eğitimine mektep denir.

<sup>39</sup> Yakub Hadžić Efendi ile yapılan mülakat- 20. 06. 2002.

<sup>40</sup> Halim Grabus ile yapılan mülakat-20. 07. 2021.

insanları cihat hususunda teşvik etmesidir. Kendisinin II. Dünya Harbi'ndeki tecrübelerini ilgililerle paylaşmasını bu manada önemli bir hizmet olarak görmek gerekir.<sup>41</sup>

### 2.3. Kasım Masic Efendi'nin Travnik Süleymaniye Camii (Şarena-Alaca Camii)'ndeki Görevi

Kasım Masic Efendi'nin uzun yıllar hizmet verdiği Süleymaniye Camii, hocanın ismiyle adeta özdeşleşmiş durumdadır. Bu cami Kasım Masic Efendi'nin 1974-1987 yılları arasında 13 yıl imamlık ve vaizlik yaptığı, emekli olduktan sonra da vaazlarına devam ettiği camidir.

Süleymaniye Camii önceleri Gaziaga Camii olarak bilirse de 1757 yılında Kâmil Ahmed Paşa tarafından büyük bir onarım geçirmiş ve bu tarihten sonra Kâmilîye Camii olarak anılmıştır. Bu onarım esnasında zemin katına 27 dükkân inşa edilmiştir. Normal şartlarda caminin sağ tarafında olması gereken minare zeminindeki su sıkıntısından dolayı caminin sol tarafına inşa edilmiştir. Bu da Bosna Hersek'te tek örneği teşkil etmektedir. 1815 yılında meydana gelen büyük yangında Süleyman Skopljak Paşa diğer camileri onardığı gibi bu camiyi de onarmış ve gerek içi gerekse dışını tezyinatla süslemiştir. Bundan dolayı cami halk arasında alaca manasına gelen Şarena Camii olarak isimlendirilmiştir. Süleyman Paşa'nın onarmasından ötürü ise resmi olarak Süleymaniye Camii adını almıştır. Travnik'in en büyük trajik hadisesi olarak tarihe geçen 1903 yılındaki yangında bin ev, altmış dükkân, yedi cami, Hasan Paşa Kulesi ve bir medrese tamamen kül olmuştur. Avusturya-Macaristan Hükümeti yangının söndürülmesi hususunda sözde yardımda bulunsa da Travnik'i daha kolay regüle etmek amacıyla yangının bilerek çıkartıldığı düşüncesi hâkim olmuştur. Süleymaniye Camii bu yangında ciddi hasar görmüş ve sonrasında restorasyondan geçmiştir.

II. Dünya Harbi esnasında da ciddi hasar gören Süleymaniye Camii 1961 yılında tekrar onarılmıştır. Caminin özelliklerinden birisi de merkezde bulunması dolayısıyla haziresinin olmayışdır. Süleymaniye Camii tarihi hadiselerle de şahit olmuştur. Mesela 1878 yılında Osmanlı'nın bölgeden çekilmesi neticesinde Avusturya-Macaristan'ın Bosna'ya girmesi hususunda Travnik'in ileri gelenleri Süleymaniye Camii'nde bir toplantı gerçekleştirmişlerdir. Bu tarihi toplantıda Müftü Munib Korkut bu konuda İstanbul'dan gelecek emre uymak gerektiğini savunmuş ve bundan dolayı muhalifeler tarafından neredeyse linçe uğramıştır. Bu bakımdan Süleymaniye Camii Travnik'in en büyük ve merkezî camilerinden olup tarihi açıdan son derece mühim bir mekândır.<sup>42</sup>

### 3. Kişiliği, Dinî Hayatı ve Mücadelesi

Kasım Masic Efendi ciddi ve vakar sahibi bir insandı. Çok konuşmayı sevmez, konuştuğunda da insanları irşat edecek tarzda faydalı konulara değinmeyi tercih ederdi. İbadete ve zikre düşkün bir insan olmakla birlikte herhangi bir tarikata mensup değildi. Yıllarca Davud (a.s.) orucunu tutmaya özen göstermiş birisiydi. Hakeza namaz konusunda çok titiz olduğu rivayet edilmektedir. Öyle ki yolculuk esnasında dahi namazına dikkat ettiği, otobüsü durdurarak namazını eda ettiği aktarılmaktadır. Yugoslav Hükümeti döneminde bu tür davranışları ortaya koymak olağanüstü bir

<sup>41</sup> Dr. Hamid İndžić, "Licnost Kasim ef. Masica"- <https://www.youtube.com/watch?v=OLOcQbag70> - 09. 07. 2021.

<sup>42</sup> Halid Buljina, "Travnik i Njegova Sulejmanija", *Glasnik*, 27, (1984), ss. 309-314.

hadisedir. Dolayısıyla bu örnekleri o dönemin şartları çerçevesinde değerlendirmek icap etmektedir. Gerek Kur'an'ı okuma gerekse meali ve tefsiri üzerinde çalışma açısından Kasım Efendi, Kur'an-ı Kerim ile çokça vakit geçirirdi. Din görevlilerin maddi anlamda zor şartlar altında hizmet yaptıkları bu dönemde ücret mukabilinde Kur'an okuyanların da varlığı bir vakıadır. Ancak Kasım Efendi asla bunu doğru görmemiş ve bu hususta ısrar edenlere herhangi bir şey alamayacağını ifade etmişti. Maddi karşılık teklif edenlere adres olarak Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nin öğrencilerini göstermiştir. Başka bir ifadeyle insanları arkadaşı, meşhur âlim ve müderris Mahmut Traljic Hoca'ya yönlendirip, talebelere burs ve yardım teşvikinde bulunmuştur.<sup>43</sup>

Kasım Efendi'nin şahsiyetini ve din görevlilerinden beklediği portreyi göstermesi hususunda aşağıdaki rivayet manidardır. 1996 yılında Zenica şehrinin yakınlarında Bisticak denilen mevkiide düzenlenen ve din görevlileriyle din dersleri öğretmenlerine yönelik olan "Okul ve Mekteplerde Din Derslerini Geliştirmek Nasıl Mümkün Olur?" temalı programa konuşmacı olarak iştirak etmiştir. Konuşmasında din eğitimi hususunda dikkat edilmesi gereken usullerden bahseden Kasım Efendi bazı manidar tespitlerde bulunmuştur. Yarım asır boyunca yapılamayan bu tür programların artık özgür Bosna'da yapılabilmesinin gayet memnun edici olduğunu ifade ettikten sonra meselenin hoca yokluğu olmadığını, "duruş eksikliğinin" olduğunu ifade etmiştir. Gerek Bosna'da gerekse İslâm âleminde yetişen pek çok yeni mezunun mevcut olduğu, bununla birlikte kemiyet değil keyfiyetin önemli olduğu hususu üzerinde durmuştur.<sup>44</sup>

İslam âleminde Müslümanların başına gelen sıkıntılardan haberdar olmak için gayret etmiş ve okumalarda bulunmuştur. Bu konuyla alakalı olarak Kasım Efendi'ye kendisini niçin bu kadar yorduğunun sorulması üzerine Hz. Peygamber'in "Mü'minlerin derdiyle dertlenmeyen bizden değildir."<sup>45</sup> dediğini naklederek cevap vermiş ve etrafındaki insanları da bu hususta teşvik etmiştir. Ayrıca ilme çok önem veren Kasım Efendi âhir ömründe yazılı eser bırakmadığından yakınmış ve genç hocalara "yaşadığımız namüsaid şartlar yazmaya, eser vermeye elverişli olmadı fakat siz yazın" diyerek telkinlerde bulunmuştur.<sup>46</sup>

Kasım Efendi hapishaneden çıktıktan sonra baskıların ve takibin yoğun olduğu bir dönemde bile dinî konularda asla taviz vermemiştir. Mesela Travnik'te komünist kimliğiyle tanınan bir şahsın cenazesi esnasında tabutun önüne çelenk koyulmasına karşı çıkmıştır. Bunun üzerine yanında bulunan genç bir imam kulağına eğilmiş ve "Hocam bırak yoksa tekrar içeri alırlar" demesi üzerine "Vallahi bin sene de içeride kalsam dinî olmayan bir uygulamaya razı gelmem" demiştir.<sup>47</sup> Bu tür örneklerden Kasım Efendi'nin dinine, gelenek ve örflerine ne kadar bağlı olduğunu görmek mümkündür.

## Sonuç

<sup>43</sup> Dr. Hamid İndzic, "Licnost Kasim ef. Masica" - [https://www.youtube.com/watch?v=\\_OLoCqbag70-](https://www.youtube.com/watch?v=_OLoCqbag70-) 09. 07. 2021.

<sup>44</sup> Mehtic, "Sjecanja", s. 55.

<sup>45</sup> Hâkim, IV, 352.

<sup>46</sup> Dr. Hamid İndzic, "Licnost Kasim ef. Masica" - [https://www.youtube.com/watch?v=\\_OLoCqbag70-](https://www.youtube.com/watch?v=_OLoCqbag70-) 09. 07. 2021.

<sup>47</sup> Mujo Grabus ile yapılan mülakat- 01 Mart 2021.

Kasım Masic Efendi 20. yüzyılda Travnik'in güzide âlim ve aksiyon insanlarından birisidir. Siyasî anlamda Bosna Hersek'in olağanüstü sıkıntılı bir döneminde yaşamış ve dini yok sayan komünist düşünceyle mücadele etmiştir. Yugoslavya Hükümetinin her türlü baskı ve zulmüne rağmen İslâm'ın bu topraklarda devamını sağlamak için çaba harcamış bir âlimdir. Korkusuzca mücadele vermiş, gerektiğinde davası uğruna hapse girmeyi dahi göze almıştır. Şüphesiz onun gibi âlimlerin sayesinde İslâm bu topraklarda bütün olumsuz şartlara rağmen muhafaza edilebilmiştir. Ortaya koyduğu hizmetlere bakıldığında temel İslâmî prensiplerden asla taviz vermediği ve ancak bu şekilde İslâm'ın savunabileceği iddiasında olduğu görülmektedir. İlmiyle amel olan Kasım Efendi yüzlerce talebe yetiştirmiş, vaaz ve irşatlarıyla Travnik tarihinde müstesna bir yere sahip olmuştur. Kanaatimizce hayatı ve faaliyetleri hakkında daha kapsamlı çalışmaların yapılması Kasım Efendi ve yaşadığı dönemi tanımak adına faydalı olacaktır.

### Kaynakça

- Arhiv Rijaseta İslamske Zajednice, Sayı: 4289/47.
- Aruçi, Muhammed. "Reisülulemâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 34: 549-550. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Buljina, Halid. "Travnik i Njegova Sulejmanija", *Glasnik*, 27, (1984), 309-314.
- Dautovic, Ferid. Kasim ef. Dobraca, Zivot i Djelo. 1. Baskı, Sarajevo: el-Kalem Yayınları, 2005.
- Dr. Hamid İndzic, Licnost Kasim ef. Masica- [https://www.youtube.com/watch?v=\\_OLOCqbag70-09](https://www.youtube.com/watch?v=_OLOCqbag70-09). 07. 2021.
- Gafic, Mustafa. "Hadzi- Kasim- ef. Masic (1919-2001)". *Preporod*, Sayı. 4/701,( 15 Februar 2001), 28.
- Hadzic, Dzevad. "Od Mektebi- Nuvvaba do Fakulteta İslamskih Nauka", *Zbornik Radova 2008*, Sarajevo: Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, 2008.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ala's-sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002.
- Halim Grabus ile yapılan mülakat-20. 07. 2021.
- Hasanovic, Bilal. "Visoko İslamsko školstvo u Bosni i Hercegovini", Sayı 3-4, Sarajevo.
- Karic, Enes. "Mahmud Traljic-Tradicionalni Bosanski Alim u Dobu Modernizma", *Znakovi Vremena*, 12/45-46, (2009), 10-20.
- Kasumagic, İsmet. Genç Müslümanlar Cemiyeti'nden On Üç Şehit. 1. Baskı. Sarajevo: Mladi Muslimani, 1999.
- Kico, Ahmed. Učenje i djelo Ahmeda Bureka. 1. Baskı. Travnik: Travnik Yayınları, 1998.



Kiel, Machiel. "Travnik" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 41: 308-311. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Kreševljakovic, Hamdija. - Korkut, Dervis Muhamed. Travnik u Prosloti 1464-1878, 1. Baskı Travnik: 1961.

Kreševljaković, Hamdija. "Hadži hafiz Džemaludin Hadžijahić: 1891-1955". *Sepatar Glasnika Vrhovnog islamskog starješinstva*, broj 8-10, Sarajevo, 1955.

Mehtic, Halil. "Sjecanja", *Novi Horizonti*, 19, (2001), 54-55.

Mujo Grabus ile yapılan mülakat- 01 Mart 2021.

Nakičević, Omer. "Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka (1887.-1998.)", Sarajevo, 1998, s. 150.

Pelidija, Enes. "Dr. Muhamed Hadzijahic – Dostojan Nastavljac Porodicne Tradicije", *Znakovi Vremena*, 10/38, (2007), 17-19.

Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, "Biografije dosadasnjih Reis'ul-Ulema" erişim: 27 Nisan 2020, <https://static.islamskazajednica.ba/dosadasnje-reisu-l-uleme>.

Salkic, Muhamed. "Jugoslavenska Politika Prema İslamskoj Zajednici", *Zbornik Radova naucnog skupa İslamska Tradicija Bosnjaka: Izvori, Razvoj i İnstitucije, Perspektive*, 450-463. Sarajevo, Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2008.

Sosic, Dzevdet. İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica. 2. Baskı. Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa, Yayınları, 2015.

Traljic, Mahmud. Istaknuti Bošnjaci. Sarajevo: Rijaset IZ u BiH, el-Kalem, 1998.

Traljic, Mahmud. Iz kulturne Historije Bosnjaka. 1. Baskı. Travnik: 1999.

## Ta'n Sebeplerinden Vehem

İbrahim GÖKÇE\*

### Öz

Adalet ve zabt râvilerin sahip olması gereken iki önemli sıfattır. Bu sıfatlarda var olan bir kusur râvînin rivayet ettiği hadisin sıhhatini etkilemektedir. Özellikle zabt sıfatını zayıflatan birçok unsur bulunmaktadır. Bunlardan biri vehemdir. Vehem bir zabt kusurudur. Vehem kelimesinin nasıl okunacağı muhaddisler arasında tartışmaya sebep olmuştur. Vehem diye okunması gerektiğini söyleyenler olduğu gibi vehm diye isimlendirenler de olmuştur. Râvînin rivayet ettiği hadislerde hata yapmasını dikkate alan muhaddisler daha çok bu kelimeyi vehem olarak okumuşlardır. Râvînin zihninde var olan düşünceyi aktarırken yanılması, bir nevi dil sürçmesi sonucu hata yaptığını düşünenler ise vehm olarak ifade etmeyi tercih etmişlerdir.

Râvîlerin zabt kusuru olan vehem kelimesinin nasıl okunacağı tartışması kadar önemli olan bir diğer husus bu hatanın ortaya çıkarttığı sonuçlardır. Vehem hadislerin şâz olarak rivayet edilmesine, râvînin idrâcına, mevkûf rivayetin merfû, mürsel rivayetin mevşûl olarak aktarılmasına sebep olabilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Râvî, Adalet, Zabt, Vehem, Vehm

### Vehem as One of the Criticism Reasons

#### Abstract

Justice and zabt are two important attributes rawis must have. The flaws in these attributes affect the validity of the hadith narrated by the rawis. In particular, there are many factors that weaken the title of zabt. One of these factors is vehem. Vehem is a flaw of zabt. The determination of the name of this concept has caused controversy among muhaddiths. While there are those who say that it should be read as vehem, there are also those who call it vehm too. The spelling "vehem" is often used by muhaddiths who consider Rawi to make mistakes while narrating. Those who think that the rawi made a mistake while conveying the thought in her mind, as a result of a slip of the tongue, preferred to express it as vehm.

Another issue that is as important as the discussion of spelling the word vehem is the results of this error. It might lead to narration of vehem hadiths as Shâdh, mudraj of rawis, mawqûf narration as marfû; mursal narration as mawsool.

**Keywords:** Hadith, Rawi, Justice, Zabt, Vehem, Vehm

---

\* Vaiz, Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Çanakkale Müftülüğü, igke33@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0434-763X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 22.07.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 31.08.2021, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2021.

## Giriş

İslam dininin ikinci kaynağı olan hadisler Hz. Peygamber sonrasında muhaddislerin büyük çabaları ile koruma altına alınmıştır. Bu koruma faaliyetinde râvilerin adalet ve zabtının incelenmesi önemli bir rol oynamıştır. Zira dinin birçok unsuru sözlü veya fiili olarak sonraki nesillere aktarılmıştır. Haberlerin rivayet metodu ile nakledilmesi haberleri aktaranın zabtının ve güvenilirliğinin tespit edilmesini zaruri kılmıştır. Çünkü tarihsel dokümanların, rivayet ile aktarılan bilgilerin sıhhatinden söz edebilmek için öncelikle bunları aktaranların hem adalet hem de zabt noktasında yeterliliklerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple ilk dönemden itibaren muhaddisler hadislerin metinlerinden ziyade râvileri incelemişlerdir. Hadislerin metinlerindeki kusurları da araştırmayı ihmal etmeyen hadis âlimleri, rivayetlerin sıhhati ile ilgili gerçekçi bilgilere daha çok râvilerin incelenmesi ile ulaşacaklarını düşündüklerinden “râvilerin cerh ve ta'dilini” daha fazla önemsemişlerdir.

Hadislerin metin tenkidi ile bütün hadislerin yeterli ölçüde değerlendirilmesinin mümkün olmadığı ilmi bir gerçektir. Zira metin tenkidi yöntemiyle birçok zayıf ve uydurma rivayetin fark edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle hadis ilminde merdûd rivayetlerin tespitinde râvî araştırmasına dayalı bir anlayışın ön plana çıktığı görülmektedir.

Râviyi merkeze alan muhaddisler onun adaletinde veya zabtında var olan kusurları tespit ederek hadislerin sıhhati hakkında bilgi elde etmeye çalışmışlardır. Muhaddisler her ne kadar hadislerin sıhhatinde râvî incelemesinin dışında ölçütler kullansalar da tarih boyunca bu sahada büyük pay rical tenkitine ait olmuştur. Bu bağlamda râvinin cerhini gerektiren durumların tespitinin hadis ilminin önemli konularından biri olduğunu söylemek mümkündür. Bu öneme istinaden muhaddisler râvinin adalet ve zabtı ile ilgili kusurları araştırmışlar ve ilk dönemden itibaren titizlikle râvileri inceleyerek onlarda var olan kusurların hadislerin sıhhatine etkisini tespit etmeye çalışmışlardır.

Hadis tarihinde birçok âlimin râvilerde var olan kusurlar ile ilgili çalışma yaptığı bilinmektedir. Âlimlerin bu konuda yaptıkları çalışmalara bakıldığında İbn Hacer'in (öl. 852/1449) bu kusurları sistematik bir dille ifade ettiği görülmektedir. Râvinin cerhini gerektiren kusurların on tane olduğunu belirten İbn Hacer, bu kusurların beş tanesinin adalet ile ilgili, beş tanesinin de zabt ile alakalı olduğunu söylemiştir. İbn Hacer'e göre adalet ile ilgili olan cerh sebepleri râvinin hadis uydurması, yalancılıkla itham edilmesi, fâsık olması, bid'at sahibi olması ve cehâletü'r-râvidir. Zabıt kusurları ise fuşu'l-galat, kesretü'l-gaflet, vehem, sikalara muhalefet ve sû-i hufzdır.<sup>1</sup>

Râvilerin zabıt kusurları arasında zikredilen vehem konusunu ele alan bu çalışmada daha çok bir kavram olarak vehem üzerinde yoğunlaşılacaktır. Kavramın isimlendirilmesindeki ihtilafın anlama ve hükme etkisi de incelenmeye çalışılacaktır. Zira “vehem” ve “vehm” kelimelerinin birbiri yerine mi kullanıldıkları yoksa her iki kavram ile farklı anlamların mı kastedildiği hadis usulünün önemli

<sup>1</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü'n-nazar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011), 87.

konularındandır. Bu iki kavramın varsa arasındaki fark ve benzerliklerin ortaya konulmasının cerh ve ta'dil ilmine de katkı sağlaması muhtemeldir.

Çalışmanın diğer hedeflerinden biri de vehemin sebep olduğu sonuçların tespit edilmesidir. Râvilerin zabtındaki kusur sebebiyle oluşan vehem, rivayetlerin sıhhatine etki etmektedir. Bu sebeple makbul sayılacak bir rivayet bu kusurun tespitinden sonra merdûd kısmında zikredilebilmektedir.

Vehem konusu hadis alanının önemli konularından biri olmasına karşın Abdülfettâh Ebû Guddé'nin (1917-1997) bir kenara bırakılırsa konu hakkında yeterli bir çalışma yapanın olmadığını söylemek mümkündür.<sup>2</sup> Hadis ilminde vehem konusu sadece belli noktaları itibarıyla ele alınan bir konu olmuştur. Özellikle Abdülfettâh Ebû Guddé dışında vehem ve vehm kavramlarının kavramsal mukayesesi yeterince ele alınmamıştır. Çalışmanın bu alanda farkındalık oluşturması ve farklı bakış açılarının geliştirilmesine katkı sağlaması hedeflenmektedir.

### 1. Vehem/Vehm

Vehem veya vehm kelimesi râvînin zabtındaki kusuru ifade eden bir kavramdır. Vehem kavramının hadis eserlerinde net bir tanımı tespit edilememiştir. Bununla birlikte bazı tanımlama gayretleri olduğu görülmektedir. Bu kavramı "râvînin rivayetinde yanılması"<sup>3</sup> diye tanımlayanlar olsa da böyle bir tanımın yeterli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira râvîlerin gaflet, ihtilat gibi zabt kusurlarından dolayı yanıldıkları da bilinmektedir. Râvînin gafleti, hafıza zayıflığı gibi zabt kusurları veheme sebep olan unsurlardır. Buna rağmen muhaddisler râvînin gaflet ederek yanılması ile vehemden dolayı yanılmasını ayrı kusurlar olarak değerlendirmişlerdir.

Muasır hadisçilerden Abdülkerîm el-Vüreykât vehemi "*Râvînin zabtındaki bozukluktur.*" diye tanımlamıştır. O "zabtaki bozukluk" ifadesi ile hatanın hadisin senedinde veya metninde olabileceğini, bu hatanın fazlalık veya eksiklik şeklinde ortaya çıkabileceğini de ifade etmiştir.<sup>4</sup>

Muhaddislerin neredeyse tamamında görülen vehemden kaynaklanan hatalar insan olmanın bir neticesi olarak kabul edilmektedir. Abdurrahmân b. Mehdî'nin (öl. 198/813-14) "*Muhaddisler üç kısımdır. Hafız ve mutkin olan muhaddisin rivayetlerinin kabulünde ihtilaf söz konusu değildir. Vehem sahibi olmasına rağmen hadislerinin büyük çoğunluğu sahih olan râvînin ise rivayetleri terk edilmez. Üçüncü kısım muhaddis de vehem sahibidir. Fakat onun hadislerinin büyük çoğunluğunda vehemden kaynaklanan hata vardır. Bu kimse metrukü'l-hadîstir.*"<sup>5</sup> sözü râvîlerin üçte ikisinin bu illet ile malul olduğunu ifade etmektedir.

Bu gerçeği dile getiren İmam Müslim (öl. 261/875) hıfz ve itkanı güçlü nice râvîlerin dahi hata ve vehemden kurtulamadıklarını söylemiştir.<sup>6</sup> Bununla birlikte muhaddisler râvînin vehemi çoğalmadıkça

<sup>2</sup> Abdülfettâh Ebû Guddé bu konuyu Abdülhay el-Leknevî'nin *er-Raf' ve't-tekmîl* isimli eserinin tahkiki sırasında incelemiştir. Bk. Abdülfettâh Ebû Guddé, "İstidrâk", Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *er-Raf' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1421/2000), 549, 554.

<sup>3</sup> Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 419.

<sup>4</sup> Abdülkerîm el-Vüreykât, *el-Vehem fi rivâyâti muhtelefi'l-emsâr*, (Riyad: Mektebetü Evdâi'l-Medîne, 1420/2000), 29.

<sup>5</sup> Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i* (Kahire: Dâru'z-Zahâir, 1437/2016), 422.

<sup>6</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Temyiz* (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1989), 170.

rivayetlerini reddetmemişlerdir. Bu bağlamda Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778) “Neredeyse hatadan kimse kurtulamamıştır. Râvînin rivayetlerinde isabeti fazlaysa hata yapsa da o hafızdır. Fakat hataları daha fazlaysa onun hadisleri terk edilir.” demiştir.<sup>7</sup>

Hadis rivayetinde hata etmeyen, veheme düşmeyen râvî bulmak neredeyse imkânsızdır.<sup>8</sup> İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) sahabeinin de rivayetlerde veheme düştüğünü dile getirmiştir.<sup>9</sup> Hata ve vehemin insan vasfının ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünen İbn Hacer bu durumu sahih hadisin sahip olması gereken vasıflara dâhil etmiştir. O sahih hadisin şartlarını “isnadı muttasıl, râvîsi Müslüman, doğru, müdellis ve muhtelit olmayan, adil, zabıt, ezberi güçlü, aklında problem bulunmayan, vehemi az olan ve doğru bir itikada sahip olan” diye sıralarken râvînin veheminin az olmasını da şartların arasına eklemiştir.<sup>10</sup> Zira “hiç veheme düşmemiş olmak” diye bir şart koşulması durumunda rivayeti kabul edilecek râvî bulmak neredeyse imkânsız olacaktır.

Hemen hemen bütün râvîlerde görülen vehem bazı durumlarda hadisin sıhhatine zarar veren bir unsur olarak kabul edilmiştir. Rivayetlerdeki illetler ile ilgili bilgi veren İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) bu noktaya dikkat çekmiş, vehmeden râvînin zannı galibine göre hareket ederek hüküm verdiğini belirtmiş ve hatanın bu şekilde ortaya çıktığı vurgulamıştır.<sup>11</sup>

Râvînin zabtı, zabt-ı sadr ve zabt-ı kitâbet olarak iki kısma ayrılmaktadır. Vehem, zabt ile ilgili bir kusur olması hasebiyle râvînin hafızasında olabildiği gibi kitabetinde de olabilmektedir. Kitabet noktasında İmam Müslim'in de vehettiği ifade edilmiştir.<sup>12</sup> İmam Müslim gibi büyük bir muhaddisin bile bu hataya düşmesi, vehemin tüm râvîlerde bulunabilecek bir durum olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

## 2. Vehem Kelimesinin Hareke ve Anlamındaki İhtilaf

Muhaddisler arasında vehem, râvîlerin hata etmesi anlamında kullanılan bir kavramdır. Fakat Arapça وهَم şeklinde yazılan bu kavramın harekelenmesi muhaddisler arasında tartışmaya sebep olmuştur. Hareke ihtilafı sadece kelimenin okunuşuna tesir etmemiş anlamında da farklılıklara sebep olmuştur. Kemâleddin eş-Şümunnî (öl. 821/1418) bu kelimenin hâ harfinin harekesi fetha olan وَهَم fiilinin mastarı olduğunu, bir şeyi kastetmek isterken aklın başka bir şeye kayması anlamındaki ‘vehm’ olarak ifade edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>13</sup>

İbn Hacer ta'n sebepleri konusunda zabt kusurlarını zikrederken râvînin veheminin de bir cerh sebebi olduğunu belirtmiş, bu kavramı “râvînin hadisi tevehhüm ile rivayet etme halî” olarak açıklamış ve

<sup>7</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435/2013), 1/244, 1/345.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Ali el-Yemânî, *Tenkîhu'l-enzâr fi 'ulûmi'l-âsâr (Tevdîhu'l-efkâr la beraber)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/433.

<sup>9</sup> Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 1/94.

<sup>10</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyüs's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî şerhi sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960), 7.

<sup>11</sup> Ebû Amr Osmân ibn Abdurrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrazûrî, *'Ulûmu'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 90.

<sup>12</sup> Celâlüddîn Ebu'l-fadl Abrurrahmân b. Kemâleddîn es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-nevâvî* (Cidde: Dâru'l-Yüsr-Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 4/31.

<sup>13</sup> Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen eş-Şümunnî, *Neticetü'n-nazar fi nuhbeti'l-fiker* (Şam: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1430/2009), 173.

bu kusurların bulunduğu hadislere muallal denileceğini söylemiştir.<sup>14</sup> Konuyla ilgili bölümü açıklayan Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) tevehhüm kavramını “râvinin haberi şekkin mercûh olan tarafına göre rivayet etmesi” diye açıklamıştır.<sup>15</sup> Adevî de (öl. 1359/1891) bu kavramı “şek, tereddüt, zan” kelimelerini kullanarak Ali el-Kârî gibi tefsir etmeyi tercih etmiştir.<sup>16</sup>

Ali el-Kârî'nin tevehhüm kavramını mantık ilmine göre açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Mantık ilminde bilginin dereceleri konusu anlatılırken “râcih zan, şek ve mercûh zan” kavramlarından söz edilir. Bir bilginin doğruluk veya yanlışlık ihtimali birbirine eşitse buna “şek”, doğru olma ihtimalinin ağır basması durumuna ise “zannı galip” denilir. Zann-ı gâlibin en üst mertebede kabul edilen yakînî bilgiye doğru kuvvet dereceleri ve farklı mertebeleri bulunmaktadır. Zann-ı galibin mukabilinde bulunan ve şek mertebesinin altında olup aşağıya, batla doğru derece derece var olduğu kabul edilen bilgi ise “mercûh zan” olarak ifade edilmektedir.<sup>17</sup> İbn Hacer'in “râvinin tevehhümü” olarak tefsir ettiği vehem Ali el-Kârî tarafından haberin mercûh zan ile rivayeti olarak anlaşılmıştır. Onun açıklamalarına göre İbn Hacer'in tevehhüm kelimesi ile “râvinin doğru bildiğini düşünerek haberi hatalı nakletmesi” anlamını kastettiğini söylemek mümkündür. Râvî haberin naklinde zannına göre hareket etmiş fakat zannı mercûh derecesinde olduğundan onu yanıltmıştır. Ali el-Kârî'nin sözleri, vehem kavramını galat anlamında yorumladığını göstermektedir. Yine onun müselsel hadis konusunu işlerken İbn Hacer'in kullandığı وهم kelimesini “*Hâ harfinin harekesiyle yani yanıldı (غلط).*” diye açıklaması da bu tespiti desteklemektedir.<sup>18</sup> Onun bu görüşüne Muhammed b. Sâdık es-Sindî (öl. 1187/1773) de katılmaktadır.<sup>19</sup>

Vehem kavramını Ali el-Kârî ve Muhammed es-Sindî'nin “hata” olarak tefsir etmesini haklı çıkartacak gerekçeleri *Tehzîbü't-tehzîb*'te de görmek mümkündür. İbn Hacer bu eserinde muhaddislerin vehem kelimesini galat lafzı ile eş anlamlı kullandıklarını gösteren nakillere yer vermiştir.<sup>20</sup>

Bu konuda en net ifadeleri Lekânî'nin (öl. 1041/1632) İbn Hacer'in mezkûr sözleri üzerine yaptığı açıklamalarda görmek mümkündür. O, konuyla ilgili şunları söylemiştir:

Sihâh'ta bir şey hakkında yanıldığında hâ harfinin kesrasıyla وهماً dersin. Bir şeyi kastetmek istemene rağmen aklının başka bir şeye kayması durumunda hâ harfinin fethası ile وهمت في الشيء/أهم وهماً dersin' diye geçmektedir.<sup>21</sup> Nihâye'de şöyle geçmektedir:<sup>22</sup> Bir şeyi terk ettiğinde وهمت في الكتاب والكلام denilir. Bir şeyi çıkarttığında, ıskat ettiğinde وهمت في الشيء denilir. Kişinin aklı başka bir şeye kaydığında ise hâ harfinin fethasıyla وهماً وهماً denilir. Hata yaptığında وهماً وهماً وهماً وهماً denilir. Bu anlatılanları öğrendiğine göre buradaki kelimenin bir şeyi kastetmek isterken aklın başka bir şeye kayması anlamındaki “vehm” olduğu artık senin için

<sup>14</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 88, 92.

<sup>15</sup> Nûruddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân Muhammed, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.), 433.

<sup>16</sup> Abdullah b. Hüseyin Hâtir es-Semîn el- Adevî, *Laktü'd-dürer bi şerhi metni nuhbeti'l-fiker* (Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1439/2018), 413.

<sup>17</sup> Abdurrahmân Hasan el-Meydânî Habenneke, *Davâbitu'l-ma'rife* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1432/2011), 124-126.

<sup>18</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, 660.

<sup>19</sup> Muhammed b. Sâdık el-Meydânî es-Sindî, *Behcetü'n-nazar 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker* (Riyad: Müessesetü Beynûne, 1436/2015), 501.

<sup>20</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Hindistan: Matba'atü Dâiratu'l-Mearif en-Nizâmiyye, 1326/1908), 7/345.

<sup>21</sup> Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-'arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1407/1987), 5/2054.

<sup>22</sup> Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esrûddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser* (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 1421/2000), 5/234.

açık ve nettir. Hata ve iskat anlamında değildir. Böyle olsaydı أوهم ile ifade edilmesi gerekirdi...<sup>23</sup>

Lekânî bu açıklamayı İbn Hacer'in ta'n sebepleri arasında zikrettiği vehem maddesini değerlendirirken yapmıştır. Ona göre bu kelimenin mastarında hâ harfinin hareketi sükûn iledir. Anlamı ise "yanılmak, hata etmek" değil "bir şeyi kastetmek isterken zihnin başka bir şeye kaymasıdır." Bu konuda Haraşî (öl. 1101/1690) Lekânî'ye tabi olmuş ve vehemin "vehm" anlamında râvînin algı yanlışlığı olduğunu, hata ve galat anlamında olmadığını belirtmiştir. Vehem kavramının galat anlamında olamayacağını vurgulayan Haraşî'nin, bunu açıklarken ileri sürdüğü gerekçelerden biri, İbn Hacer'in vehem ile galatı ayırmasıdır. Eğer vehem galat anlamında olsaydı ona göre ikisinden birinin zikredilmesine gerek kalmazdı.<sup>24</sup> Haraşî'nin vehem-galat arasındaki farkı vurgulaması râvînin veheminin hata anlamı taşımadığını ifade etmek için söylenmiş bir söz değildir. Çünkü algı yanlışlığı da bir çeşit hatadır. Vehemin fuhşu'l-galat kavramından farkını vurgulamak için "galat" anlamında tefsir edilmesine karşı çıkmış olması da muhtemeldir.

İbnü'l-Acemî de (öl. 1086/1676) vehem ve vehm kavramları ile ilgili bilgiler vermiş, vehm kavramının "irade edilen şey dışında başka bir şeyi ifade etmek" anlamında kullanıldığını, vehem kavramının ise "yanılmak" anlamına geldiğini belirtmiş ve sözüne şöyle devam etmiştir: "*Vehm kavramının vehem anlamında kullanımı yaygınlaşmıştır. Bu sebeple vehem kelimesindeki anlam vehm kelimesine geçmiştir.*"<sup>25</sup> İbnü'l-Acemî bu sözüyle râvîlerin hataları için vehem kavramı yerine vehm kavramının yaygın olarak kullanıldığını ve zamanla iki kavram arasında anlam geçişi yaşandığını belirtmiştir.

Abdülfettâh Ebû Gudde bu konuyu müstakil olarak ele almış ve şöyle değerlendirmiştir:

Bazı çağdaş ilim adamları bu kavramı yanlış okumuşlardır. Bu fiili هَمَّ şeklinde ya fetha ile okumuşlar ya da harekelemişlerdir. Bu fiilin ismini ise هَمَّ şeklinde "hâ" harfinin sükûnu ile okumuşlardır. Fiilde doğru olan harekeleme هَمَّ şeklinde "hâ" harfinin kesrası ile, isim de ise هَمَّ şeklinde fetha iledir. Sana bunu açıklayayım. Bu kelimenin sözlükte هَمَّ "hâ" harfinin sükûnu ile ve هَمَّ şeklinde fetha ile okunuşu vardır. Bu ikisi arasında hem manada hem de kullanımda fark bulunur. هَمَّ "hâ" harfinin sükûnu ile okunduğunda kelime 'insanın bir şeyi kastetmek isterken zihninin başka bir şeye yönelmesi' şeklinde bir anlama gelmektedir.<sup>26</sup> هَمَّ şeklinde fetha ile okunduğunda ise 'kişinin doğru yerine hata yapması ve bu noktada iradesinin de hata yaptığı şeye yönelik olması' anlamına gelmektedir. Yani هَمَّ şeklinde okunduğunda kavram, kişinin doğru zannederek hata yapması anlamına gelmektedir. Bu iki farklı harekelemenin ortaya çıkardığı anlam farkı şu örnekte açık bir şekilde görülmektedir. Senin isminin Ahmed olduğunu bilen birisi sana Esad diye seslenirse buna vehm denir. Çünkü o senin Ahmed olduğunu bildiği halde zihni Esad'a yönelmiştir. Ama kişi senin isminin Ahmed olmasına rağmen Esad diye biliyor ve seni böyle isimlendiriyorsa buna hata/galat

<sup>23</sup> Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî, *Kadâu'l-vatar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehlil-eser* (Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1431/2010), 2/1018, 1019.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Haraşî, *Münthe' r-rağbe fi halli elfâzi'n-nuhbe* (Kahire: Dâru'l-Yüsr, 1441/2020), 2/33.

<sup>25</sup> Ahmed b. Ahmed İbnü'l-Acemî, *Haşîye 'alâ tedribi'r-râvî fi şerhi tekrîbi'n-nevâvî (Tedribu'r-râvî ile birlikte)* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 3/345.

<sup>26</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Huseynî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebir* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.), 2/674.



anlamında vehem denir. Çünkü o gerçekte senin isminde hata etmiştir. Aynı zamanda o bunun doğru olduğunu zannetmektedir.<sup>27</sup>

Ebû Gudde'nin bu sözlerine göre vehm bir bakıma bilinçsizce yapılan bir hatadır. Vehemde ise kişinin bilinci açıktır ve doğru olduğunu zannederek hata yapmaktadır. Bu kavramın fiil vezinleri de farklılık arz etmektedir. "Vehm" kelimesi *وَهُمْ يَهْمُ وَهُمَا* olarak fiilinde olduğu gibi ikinci bâbtan gelir. "Vehem" kelimesi ise *وَهُمْ يَهْمُ وَهُمَا* olarak *وَجَلَّ يَجْلُ وَجَلًّا* gibi dördüncü bâbtan gelir.<sup>28</sup> Ebû Gudde, vermiş olduğu bu bilgilerin doğruluğunu ispatlamak için birçok sözlük ve eserden deliller aktarmış, muhaddislerin râvînin hatalı olduğundan söz etmek istediklerinde çoğunlukla *وَهُمْ* kelimesini kullanmayı tercih ettiklerini ifade etmiştir. Ebû Gudde muhaddislerin böyle durumlarda *له أوهام / في أحاديثه أوهام / له أوهام* tabirlerini kullandıklarını ve bu tabirlerin hata/galat anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>29</sup> Muhaddislerin eserleri incelendiğinde râvînin hatasını fiil ile ifade ettiklerinde *وَهُمْ* mastarından türeyen *وَهُمْ* mâzi fiilini kullanmayı tercih ettiklerinin görüleceğini ifade eden Ebû Gudde, muzâri fiil kullandıklarında ise *وَهُمْ* mastarından türeyen *يَهْمُ* kalıbını kullandıklarını belirtmiştir. Hatta râvîyi zayıf olarak addedecekleri zaman, onun bilinçli bir şekilde doğru zannederek hata yapması anlamında "vehem" den söz ettikleri yerler de bile *يَهْمُ* yerine *يَهْمُ* fiilini kullandıklarını belirtmiştir. Ebû Gudde sarfçıların böyle kullanımlara "tedâhülü lügateyn" dediklerini nakletmektedir.<sup>30</sup>

Çağdaş müelliflerden Muhammed Salih el-Gursi ise tarzlı bir dil ile Ebû Gudde'nin bu konuda vehmettiğini iddia etmiştir. O, iki fiil arasında kavramsal anlamda bir "tedâhülü lügateyn" olabilmesi için sığası farklı iki fiilin aynı anlamda olması gerektiğini belirtmiştir. Hâlbuki Ebû Gudde'nin daha baştan "vehm ve vehem" lafızlarının anlamları arasında ciddi fark olduğunu ifade etmesi bu kavramın iki farklı vezni arasında bir tedâhül olmasının mümkün olmadığını göstermektedir.<sup>31</sup>

Ebû Gudde "vehm ve vehem" lafızlarının sözlük anlamlarının farklı olduğunu iddia etse de fark olmadığı görüşünde olan dilciler de vardır. İbn Manzûr (öl. 711/1311), Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin (öl. 231/846) ve Şemir Hamdeveyh'in (öl.255/868) *وَهُمْ يَهْمُ وَهُمَا* fiillerinin aynı anlama geldiğini savunduklarını aktarmıştır.<sup>32</sup> Bu fiillerin aynı anlamda kullanılıyor olması aslında Ebû Gudde'nin ileri sürdüğü tedâhül iddiasını desteklemektedir. Aynı anlama geldikleri için *وَهُمْ يَهْمُ* şeklinde iki kalıbın mâzi ve muzârilerinin tek bir kalıp olarak kullanılmasının herhangi bir zararı olmayacaktır. Bu uzlaştırmacı yorumun kabul edilmemesi muhaddislerin bu fiillerin kullanımında hata yaptıklarını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple vehm ve vehem kavramları arasında "tedâhülü lügateyn" iddiasının doğruluğunun kanıtlanması için Ebû Gudde'nin iddia ettiği gibi bu iki mastarın anlamlarının farklı olduğunu söylemek yerine İbnü'l-A'râbî ve Şemir'in belirttiği gibi aynı anlama geldiklerinin kabul edilerek tedâhülün ispat edilmeye çalışılması daha uygun olacaktır. Böylece Gursi'nin itirazına sebep teşkil eden sorun da ortadan kalacaktır. Zira Gursi iki mastar arasında tedâhülün gerçekleşmesi için aynı anlama gelmeleri gerektiğini savunmuştur. Ona göre

<sup>27</sup> Abdülfettâh Ebû Gudde, "İstidrâk", 549, 550.

<sup>28</sup> Abdülfettâh Ebû Gudde, "İstidrâk", 549, 550.

<sup>29</sup> Abdülfettâh Ebû Gudde, "İstidrâk", 551.

<sup>30</sup> Abdülfettâh Ebû Gudde, "İstidrâk", 551.

<sup>31</sup> Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Gursi, *en-Nüketü'l-ğurar* (Şam: Dâru'l-Kâdiri, 1429/2008), 249.

<sup>32</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 12/644.

mastarların farklı anlamları olduğunu söyledikten sonra tedâhül iddiasında bulunmak tutarsız bir yaklaşımdır.

Abdülfeţâh Ebû Gudde muhaddislerin "vehem" anlamında "vehel/وَهْلٌ" kelimesini kullandıklarından bahsetmektedir.<sup>33</sup> İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) bu kelimenin çekiminin وَهْلٌ نِيْلٌ وَهْلًا şeklinde olduğunda "vehm" anlamında kullanıldığından bahsetmiş ve Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın hadisinden örnek vermiştir. وَهْلٌ نِيْلٌ وَهْلًا şeklinde çekimi yapıldığında "vehem/hata" manasında kullanıldığını söyleyen İbnü'l-Esîr, İbn Ömer'in (öl. 73/693) bu kelimeyi Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) hakkında "hata etti" anlamında kullandığını ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Abdülfeţâh Ebû Gudde muhaddislerin râvînin hatalı olduğunu ifade etmek için غَلَطٌ/يَغْلُطُ/الغَطُّ/أغلاطٌ fiilleri yerine وَهْلٌ/يَهْلُ/الوهْلُ ve وَهْمٌ/يَهْمُ/الوهْمُ/أوهامٌ ve وَهْلٌ/يَهْلُ/الوهْلُ lafızlarının kullanıldığını da sözlerine eklemiştir. Bunun sebebini ise "galat" fiilinin ve türevlerinin manasının açık, "vehem" fiilinin ve türevlerinin ise manasının kapalı ve "vehm" terimi ile aynı harflerden müteşekkil olmasıyla açıklamıştır. O, "vehm" teriminin ifade ettiği anlamın "vehem" teriminin anlamından daha hafif olması sebebiyle cerhte daha kibar ve tenkit adabına daha uygun olduğunu da sözlerine eklemiştir.<sup>35</sup>

Gursî ise vehem kavramı hakkında farklı bir yorum yapmıştır. Muhaddislerin vehem kelimesini ve türevlerini "az hata" anlamında kullandıklarını ileri süren Gursî, râvînin hataları az olduğunda bu anlamı ifade eden "له أوهامٌ" tabirini kullandıklarını belirtmiştir. Gursî, İbn Himmât'ın (öl. 1175/1761) galat kelimesinin kasıt unsuru taşımayan hatalar için kullanıldığı, vehemin ise kasıt ve inanç anlamları içerdiği yönündeki açıklamalarını kabul etmemiş, bu iki kelime arasında hatanın azlık ve çokluğuna itibar edilerek bir ayrıma gidildiğini savunmuştur. Ona göre az miktardaki hatalar için vehem kelimesi kullanılırken çok miktardaki hatalar için galat kelimesi "fâhişu'l-ğalat, kesîru'l-ğalat" şeklinde kullanılmıştır.<sup>36</sup>

Süyûtî'nin (öl. 911/1505) râvîlerin tabakaları konusunda sözlerine açıklamalar ekleyen Muhammed Avvâme, makbul râvîler tabakasının ikinci kısmında yer alan râvîler hakkında Süyûtî'nin kullandığı kelimenin bu tabaka râvîlerin değerine uygun olarak "vehm" diye harekelenmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>37</sup> İkinci tabaka râvîler zabt ve itkan sahibi olduklarından bu râvîler için hata anlamına gelen "vehem" kelimesi kullanılmasının münasip olmayacağını düşünen Avvâme, dil ve kalem sürçmesi anlamına gelen "vehm" kelimesinin kullanılmasını daha doğru bulmuştur. Onun bu tercihi iki kavramın birbirini yerine kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.

### 3. Vehemin Sebep Olduğu Durumlar

#### a. Şâz

Hadis tarihinde râvîlerin sadece teferrüd veya hem teferrüd hem de muhalefet ederek rivayet ettikleri haberlere şâz denilmektedir. Teferrüd ve muhalefetin sebeplerinden biri de râvîlerin

<sup>33</sup> Abdülfeţâh Ebû Gudde, "İstidrâk", s. 551.

<sup>34</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, c. 5, s. 233.

<sup>35</sup> Abdülfeţâh Ebû Gudde, "İstidrâk", s. 553.

<sup>36</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, 249.

<sup>37</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbî'n-nevâvî*, 2/538 (dn. 1).

rivayetlerindeki vehem ve hatalardır. Teferrüde veya muhalefete sebep olan vehem, rivayetlerin şâz olarak nitelenmesine sebep olmaktadır. Abdullah b. Âmir b. Rebî'a'nın (öl. 59/679) Hz. Ömer'den (öl. 23/644) yaptığı rivayet bunun bir örneği olarak ifade edilebilir. O, Hz. Ömer'in Yusuf ve Hac surelerini okuyarak kendilerine sabah namazı kıldırıldığını söylemiştir.<sup>38</sup> İmam Mâlik (öl. 179/795) bu rivayeti "Hişâm b. 'Urve 'an ebîhi 'an Abdillâh b. Âmir" şeklinde rivayet etmiştir. Fakat İbn Uyeyne (öl. 198/814), İbn Ebî Hâzım (öl. 184/800), İbn İdrîs, Yahya el-Kattân (öl. 198/813) gibi birçokları "an ebîhi" lafzı olmadan rivayet etmişlerdir. Bu sebeple Dârekutnî (öl. 385/995) İmam Mâlik'in vehmettiğini belirtmiştir.<sup>39</sup> Bu vehem İmam Malik'in birçok sika râvînin rivayetine muhalefet ederek hadisi rivayet etmesine sebep olmuştur. İbn Hacer'in ifadesine göre sika bir râvînin sika râvîlere muhalefet ederek rivayet etmiş olduğu hadis şâz olarak isimlendirilir.<sup>40</sup>

### b. Müdrec

Râvînin zabtındaki kusur sebebiyle oluşan vehem bazen idrâca sebep olabilmektedir. Hadisteki idrâcın tespit metotlarından bir tanesi râvînin güvenilir râvî veya râvîlere muhalefetinin tespit edilmesidir. Bu yol ile hadisteki idrâc tespit edildiği gibi râvînin nerede vehmettiği de anlaşılmaktadır.

Râvînin vehmederek güvenilir râvîlere muhalif bir şekilde hadis rivayet etmesine müdrec ismini veren İbn Hacer, bu muhalefetin senedde veya metinde olabileceğini ifade etmiştir.<sup>41</sup> Metindeki idracın keyfiyeti hakkında bilgi veren Zehebî (öl. 748/1348) ise râvînin hadisi rivayet ederken dinleyenlerin ayıramayacağı bir şekilde kendi sözünü metne ilave etmesine vurgu yapmıştır.<sup>42</sup>

İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) İbn Ömer'den yaptığı nakil metinde idraca örnek olarak zikredilebilir. Dârekutnî'nin *Sünen*'inde naklettiğine göre İbn Ömer eşini boşama sürecini şöyle aktarmıştır: "Eşimi adetliken boşadım. Bunun üzerine Hz. Ömer Hz. Peygambere gitti ve bu durumu ona sordu. O, 'ona söyle eşine dönsün. Dilerse temizlendiğinde onu boşasın' dedi. Ömer 'Bu boşama geçerli midir?' dedi. Hz. Peygamber 'Evet' dedi."<sup>43</sup> Buhari ve Müslim bu hadisi *Sahîh*'lerinde farklı bir biçimde rivayet etmişlerdir. Onların rivayetinde 'Bu boşama geçerli midir?' bölümü İbn Sîrîn ile İbn Ömer arasında geçen bir konuşma olarak nakledilmektedir.<sup>44</sup> Bu sebeple hadisin metninde bir idrâc bulunmaktadır. Bu ve benzeri hatalar râvîlerin veheminden kaynaklanan yanılılardır. Onlar bu gibi yanılıları doğru zannederek nakletmişler fakat muhaddislerin yoğun araştırma ve karşılaştırmaları sonucunda bu hatalar tespit edilmiştir.

### c. Maktûb

<sup>38</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Ashâbi İmam Mâlik, *el-Muvatta*, nşr. Beşşâr Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997), "Salât", 219.

<sup>39</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelül-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye* (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 2/167,168.

<sup>40</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 71.

<sup>41</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 93, 94.

<sup>42</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Mûkaza fi 'ilmi mustalahi'l-hadîs* (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmî, 1412/1992), 53.

<sup>43</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), "Talâk" (3893).

<sup>44</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed b. Zühayr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Talâk", 2; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1991), "Talâk", 1471.

İsnadında râvilerin isim veya neseplerinin, metninde ise kelime yahut ibarelerin yerleri değiştirilerek rivayet edilen hadisler maktûb ismi verilmektedir.<sup>45</sup> Hadisin senedinde veya metninde yapılan bu şekildeki değişiklikler "kalb" kelimesi ile ifade edilmektedir.

Hadislerde tespit edilen kalblerin birtakım sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri de vehemdir.<sup>46</sup> Bazen râvî bir râvîyi başka bir râvî ile değiştirmekte ve böylece hadisin senedinde kalbe sebep olmaktadır.<sup>47</sup> Ya'lâ b. Ubeyd'in (öl. 209/825) Süfyan es-Sevrî-Amr b. Dînâr (öl. 126/744 [?]) tariki ile rivayet ettiği hadis seneddeki kalbe örnek olarak zikredilebilir. Zira Ya'lâ, Abdullâh b. Dînâr'ın (öl. 127/745) ismini Amr b. Dînâr olarak değiştirmiştir. Alî el-Kârî, Ya'lâ'nın vehmetmesi sebebiyle böyle bir hataya düştüğünü belirtmiştir.<sup>48</sup>

#### d. Mevkûf Rivayeti Merfû, Mürsel Rivayeti Mevsûl Yapmak

Râvînin vehemi bazen mevkuf rivayeti merfû olarak nakletmesinde sebep olduğu gibi mürsel rivayeti mevsûl, merfû rivayeti mevkuf, muttasıl rivayeti de mürsel olarak aktarmasına sebep olabilmektedir.<sup>49</sup> İbn Hacer vehemin sebep olduğu râvî hatalarını sayarken mürsel veya munkatı rivayetin mevsûl olarak nakledildiğinden söz etmiştir.<sup>50</sup>

Kuteybe b. Said'in (ö. 240/855) mest üzerine mesh ile ilgili rivayet ettiği haberde yaptığı hata mevkuf bir rivayetin merfû olarak nakledilmesine iyi bir örnektir. Kuteybe'nin rivayet ettiği bu haberde Ebû Ya'fûr el-Kûfî (öl. 120/738) mest üzerine mesh konusunu Enes b. Mâlik'e sorduğundan söz etmiş ve onun Rasulullah'ın da mest üzerine mesh yaptığını söylediğini nakletmiştir. Tirmizî (öl. 279/892), hadis hakkında İmam Buhârî'ye (öl. 256/870) sorduğunu onun da kendisine Kuteybe'nin yanıldığını, rivayetin Enes'in sözü olduğunu bu sebeple merfû olmayıp mevkûf bir rivayet olduğunu söylediğini aktarmıştır.<sup>51</sup>

Muhammed Müslim et-Tâifî (öl. 177/793) ise mürsel olan hadisi Amr b. Dînâr-İkrime (öl. 105/723)-İbn Abbâs (öl. 68/687-88) tarikiyle mevsûl olarak nakletmiştir. İmam Buhârî bu hadisin Süfyan b. Uyeyne (öl. 198/814)-Amr b. Dînâr-İkrime tarikiyle mürsel olarak rivayet edildiğini söyleyerek sahîh olanın sanki bu olduğunu belirtmek istemiştir.<sup>52</sup>

Mevkûf bir rivayetin merfû olarak aktarılmasına Kuteybe'nin, mürsel rivayetin mevsûl olarak aktarılmasına ise Muhammed Müslim et-Tâifî'nin veheminin sebep olduğu görülmektedir. Râvîlerin yaptıkları vehemlerin tespitinde hadislerin diğer tariklerinin bir araya getirilmesi ve mukayeseli bir araştırma yapılmasının önemi büyüktür. Rivayetlerin bütün tariklerinin toplanması ve ehil muhaddisler

<sup>45</sup> Mustafa Ertürk, "Maktûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/447, 448.

<sup>46</sup> İbn Hacer vehem konusuna değinirken "bir hadisi başka bir hadise dahil etmek" diyerek râvînin veheminin hadiste kalbe sebep olduğunu açıkça belirtmiştir. Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 92.

<sup>47</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Huseynî el-Hamevî, *Telkîhu'l-fiker bi şerhi manzûmeti'l-eser* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 102.

<sup>48</sup> Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, 455.

<sup>49</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, 265.

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 92.

<sup>51</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 1/51.

<sup>52</sup> Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*, 1/218.

tarafından detaylı incelenmesi sonucunda râvîlerin vehemlerinin sebep olduğu hatalar da tespit edilebilmektedir.<sup>53</sup>

#### e. el-Mezîd fî muttasılı'l-esânîd

Bu kavramı “Bir râvînin, adını hiçbir sika râvînin zikretmediği bir râviyi senede zikretmesidir.”<sup>54</sup> “Bir râvînin, adını hiçbir sika râvînin zikretmediği bir râviyi yanlışlıkla muttasıl bir senede ilâve ettiği hadistir.”<sup>55</sup> diye tanımlayanlar olmuştur. Fakat bu iki tanıma göre zayıf bir râvînin ziyadesi de tarifi içinde yer almaktadır. Rivayetin makbul olabilmesi için ziyadenin sika bir râvî tarafından yapılması gerekmektedir.<sup>56</sup> Ayrıca ikinci tanımda râvînin ziyadesinin hata ile olacağı belirtilmiştir. Halbuki hata ile ziyade senedlere râvi eklenmesinin sebeplerinden sadece bir tanesidir. el-Mezîd fî muttasılı'l-esânîd diye isimlendirilen rivayetlerin sadece hata ile yapılan ziyade ile ifade edilmesi tanım noktasında yetersiz kalmaktadır.

İbn Hacer’in “Ziyade yapmayan râvî, ziyade yapandan daha mutkin olmalıdır.”<sup>57</sup> sözü ise el-Mezîd fî muttasılı'l-esânîd kavramında farklı bir noktaya dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'ın, İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) ve İrakî'nin (öl. 806/1404) eklediği bu kaydı İbn Hacer eklemeyi uygun görmüştür. Çünkü el-Mezîd fî muttasılı'l-esânîd konusu “sika râvînin ziyadesi” konusunun bir parçasıdır. Aynı zamanda “şâz” meselesi ile de bağı vardır. Ziyade yapmayan râvînin daha sika olması durumunda sika râvînin rivayeti şâz, daha sika olanın rivayeti ise mahfûz diye isimlendirilir. Ziyade yapan ile yapmayanın sikalıkta eşit veya ziyade yapanın daha sika olması durumunda ziyade kabul edilir. Bu durumda ziyade yapılmayan hadis munkatı sayılır.<sup>58</sup>

Sika râvîlerin vehemleri hadislerin senedine râvî eklenmesine sebep olabilmektedir. Böyle bir durumu İbnü'l-Mübârek'in (öl. 181/797) rivayet ettiği “Kabirlerin üstüne oturmayın. Kabirlere doğru namaz da kılmayın.”<sup>59</sup> hadisinde görmek mümkündür. Münâvî (öl. 1031/1622) senede Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Ebû İdrîs'in yer almasının vehemden kaynaklanan bir hata sonucu olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup>

#### f. Muzdarib

Râvînin vehemi rivayetin senedinde veya metninde cem veya tercih yapılmasında imkân vermeyecek surette farklı olarak rivayet edilmesine sebep olabilmektedir. Bu durum râvînin zabt kusuru olarak kabul edilmektedir. Hadis ilminde böyle rivayetlere muzdarib denilmektedir.<sup>61</sup>

Eserlerde muzdarib hadis olarak ileri sürülen birçok rivayet gerçekte muzdarib değildir. Muhaddisler muzdarib denilen bu hadislerdeki sorunları ya cem ya da tercih yoluyla çözmüşlerdir. Sehâvî

<sup>53</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 92.

<sup>54</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadis (el-Bâ'isu'l-hasîs ile birlikte)* (Beirut: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn 1429/2008), 162.

<sup>55</sup> Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, 478; Ataullah Şahyar, “Mezîd Fî Muttasılı'l-Esânîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/544, 545.

<sup>56</sup> Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin b. Nüriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Netîcetü'n-nazar bi şerhi nuhbeti İbn Hacer* (İstanbul: Dâru's-Semmân, 1441/2020), 295.

<sup>57</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 95.

<sup>58</sup> Gursî, en-Nüketü'l-gurar, 277.

<sup>59</sup> Müslim, “Cenâiz”, 972.

<sup>60</sup> Münâvî, *Netîcetü'n-nazar*, 294.

<sup>61</sup> Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 301; Ebü'l-Hasen Mustafâ b. İsmâil es-Süleymânî, *el-Cevâhiru's-Süleymâniyye şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye* (Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1440/2019), 353.

(öl. 902/1497) ve birçok muhaddisin muzdarib hadise örnek verdiği<sup>62</sup> "Hûd suresi ve kardeşleri beni ihtiyarlattı."<sup>63</sup> hadisini Dârekutnî de incelemiş ve kimlerin vehmettiğini de açıklamıştır.<sup>64</sup>

### g. Musahhaf ve Muharref

Râvilerin vehemi hadislerde tashîf ismi verilen hataların oluşmasına sebep olabilmektedir. Bu hatalar senedde veya metinde ortaya çıkmaktadır. İbnü's-Salâh gibi bazı muhaddisler hadislerin kelimelerindeki hareke veya nokta hatalarının bulunduğu hadise musahhaf veya muharref derken,<sup>65</sup> İbn Hacer noktalama hatası bulunan rivayete musahhaf, hareke hatasının bulunduğu hadise ise muharref demiştir.<sup>66</sup>

Konuyla ilgili birçok örnek zikreden İbnü's-Salâh'ın seneddeki tashîf için "İbn Mürâcim" isminin "İbn Müzâhim" olarak yazıldığını, metindeki tashîf için ise "Übeyy" isminin "Ebî" olarak değiştirildiğini örnek vermesi dikkat çekicidir. Bu iki hatanın yer aldığı hadisler ona göre musahhaftır. İbn Hacer'e göre ise birinci rivayet musahhaf, ikinci rivayet ise muharref olarak isimlendirilmektedir. Bu ve benzeri hatalar çoğunlukla râvilerin veheminden kaynaklanan, doğru olduğunu zannederek naklettikleri rivayetlerdir. Zabtlarındaki bu gibi vehemden kaynaklanan kusurlar rivayetlerde tashîf ve tahrîflere yol açabilmektedir.

### Sonuç

Vehm veya vehem kavramları râvînin zabt kusurunu ifade eden kelimelerdir. Bu iki kavramın ayrı anlamlara geldiğini söyleyen alimlerin yanı sıra aynı anlamda kullandıklarını ifade edenler de olmuştur. Ayrı anlamları olduğunu söyleyenler vehm kelimesinin "bir şeyi kastederken zihnin veya dilin başka bir şeye yönelmesi" anlamında olduğunu söylerken, vehem kelimesinin ise "hata, yanlışlık" anlamında kullanıldığını belirtmişlerdir.

Muhaddislerin büyük çoğunluğu bu kavramı râvîlerin hafıza hatalarını ifade etmek için vehem anlamında kullanmışlardır. Râvî doğru olduğunu zannettiği yanlış bir bilgiyi aktardığında onun için "vehmetti, vehem yaptı" şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Birçok muhaddis de hadis örfünde yaygın kullanımından dolayı vehm kavramını vehem anlamında kullanmıştır. Ama değişik gerekçelerden dolayı az da olsa bazı muhaddisler râvînin zihninin veya kaleminin kaydığını, doğruyu bildiği halde sürçü lisan ettiğini düşünerek bu anlamda vehm kavramını da kullanmışlardır.

Netice olarak râvîlerin hataları ile ilgili her iki kavramın da kullanıldığı fakat Abdülfettâh Ebû Guddé'nin de ifade ettiği gibi râvîlerin doğru olduğunu düşündüğü hatalı bilgileri aktardıklarında vehem kelimesinin kullanılmasının asıl olduğu, bu manayı ifade etmek için vehm kelimesinin kullanılmasının da

<sup>62</sup> Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs* (Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/294.

<sup>63</sup> Ebü İlsâ Muhammed b. İlsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 57.

<sup>64</sup> Dârekutnî, el-'İlelü'l-vârîde fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye, 1/194-211.

<sup>65</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 280.

<sup>66</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 96.

muhaddisler arasında örfleştigi söylenebilir. Bunun yanında bu kavramların özellikle ricâl kitaplarındaki kullanımlarının müteakdim ve müteahhir dönem taraması yapılarak istatistiksel verilerle desteklenen bir çalışma yapılması faydalı olacaktır.

Râvilerin vehemlerinin sebep olduğu hatalar incelendiğinde bu hataların daha çok senedde bulunduğu görülmektedir. Hadis ilminde henüz üzerinde yeterli yoğunlukta çalışma yapılmayan “vehem” konusunun daha geniş araştırmalar yapılmaya uygun bir alan olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle zayıf hadisler ile ilgili eserlerin taranması ile râvilerin vehmederek yanlışladıkları noktaların daha sistematik bir şekilde tespit edilmesi ve hangi çeşit rivayetlerde bulunduğu ortaya konulması önem arz etmektedir.

### Kaynakça

Abdülfettâh Ebû Guddê. “İstidrâk”, Leknevî, Muhammed Abdülhay, *er-Raf' ve't-tekmül fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Kahire: Dâru's-Selâm, 7. Basım, 1421/2000.

Adevî, Abdullah b. Hüseyin Hâtır es-Semîn. *Laktü'd-dürer bi şerhi metni nuhbeti'l-fiker*. nşr. Ebû Abdurrahmân Nebîl Salâh. Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1. Basım, 1439/2018.

Alî el-Kârî, Nûruddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-'arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-'İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. nşr. Mahfûz er-Rahmân Zeynullah es-Selefi. Riyad: Dâru Taybe, 1. Basım, 1405/1985.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. nşr. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1424/2004.

Ertürk, Mustafa. “Maklûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/447, 448. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gursi, Muhammed Sâlih b. Ahmed, *en-Nüketü'l-ğurar*, Şam: Dâru'l-Kâdirî, 1. Basım, 1429/2008.

Habenneke, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî, *Davâbitu'l-ma'riفة*, Şam: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1432/2011.

Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî. *el-Misbâhu'l-münîr fi ğaribi's-şerhi'l-kebir*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.

Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî. *Telkîhu'l-fiker bi şerhi manzûmeti'l-eser*. nşr. Abdullâh Süleymân el-Atik. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1430/2009.

Haraşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî. *Müntehe'r-rağbe fi halli elfâzi'n-nuhbe*. nşr. Şaban el-Avra. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Yüsr, 1. Basım, 1441/2020.



Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Basım, 1435/2013.

İbnü'l-Acemî, Ahmed b. Ahmed. *Haşiye 'alâ tedrîbi'r-râvî fî şerhi tekrîbi'n-nevâvî (Tedrîbu'r-ravî ile birlikte)*. nşr. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1437/2016.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyüs's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî şerhi sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzheti'n-nazar fî tevdîlu nuhbeti'l-fiker*. nşr. Nürüddîn Itr. Kahire: Dâru'l-Basâir, 1. Basım, 1432/2011.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atü Dâirati'l-Mearif en-Nizâmiyye, 1326/1908.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkı eş-Şâfî. *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs (el-Bâ'isu'l-hasîs ile birlikte)*. nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. Beyrut: Müssetü'r-Risâletü'n-Nâşirîn, 1. Basım, 1429/2008.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dimaşkı. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1407/1987.

İbnü's-Salâh, Ebü Amr Osmân ibn Abdurrahmân eş-Şehrazûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. nşr. Nürüddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İbnü'l-Vezîr, Ebü Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *Tenkîhu'l-enzâr fî 'ulûmi'l-âsâr (Tevdîhu'l-efkârla beraber)*. nşr. Ebü Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Lekânî, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen. *Kadâu'l-vatar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Şâdî Âli Numân. Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1. Basım, 1431/2010.

Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes el-Ashâbî. *el-Muvatta*. nşr. Beşşâr Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1417/1997.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddîn Alî el-Haddâdî. *Netîceti'n-nazar bi şerhi nuhbeti İbn Hacer*. nşr. Ahmed Mürşid-Sâmî Yûsuf. İstanbul: Dâru's-Semmân, 1. Basım, 1441/2020.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Temyîz*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 3. Basım, 1410/1989.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. nşr. Muhammed Muhibbu'd-dîn Ebû Zeyd. Kahire: Dâru'z-Zahâir, 1. Basım, 1437/2016.

Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğış bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*. nşr. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım 1424/2003.

Sindî, Muhammed b. Sâdık el-Meydânî. *Behcetü'n-nazar 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*. nşr. Ali b. Ahmed el-Kindî. Riyad: Müessesetü Beynûne, 1. Basım, 1436/2015.

Süleymânî, Ebü'l-Hasen Mustafâ b. İsmâîl. *el-Cevâhiru's-Süleymâniyye şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye*. Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1. Basım, 1440/2019.

Süyûtî, Celâlüddîn Ebu'l-fadl Abrurrahmân b. Kemâlidîn. *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-nevâvî*. nşr. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Yüsr-Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1437/2016.

Şahyar, Ataullah. "Mezîd Fî Muttasılı'l-Esânîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/544, 545. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Şümünnî, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Netîcetü'n-nazar fi nuhbeti'l-fiker*. nşr. İntisâr Kays Muhammed Nâyif el-Kaysî. Şam: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1430/2009.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*. nşr. Subhî Sâmîrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1409/1989.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975.

Uğur, Mücteba. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Vüreykât, Abdülkerîm. *el-Vehem fi rivâyâti muhtelefi'l-emsâr*. Riyad: Mektebetü Evdâi'l-Medîne, 1. Basım, 1420/2000.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkıza fi 'ilmi mustalahi'l-hadîs*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmî, 2. Basım, 1412/1992.

## **Mescide Girerken Güzel Giyinilmesini Emreden Âyetin Tarihselliği ve Evrenselliği Meselesi**

Osman KABAĞÇILI\*

### **Öz**

Kur'an nazil olmaya başladığı zamandan itibaren Müslümanlar tarafından daha iyi anlaşılmaya çalışılmıştır. Kur'an'ı anlamak Hz. Peygamber'in vefatından itibaren sorun haline gelmeye başlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber zamanında sahabe Kur'an'dan anlamadığı yerleri Hz. Peygamber'e soruyordu. Süreç içerisinde meal ve tefsir çalışmalarında âyetleri anlama noktasında nüzül döneminden istifade etme fikri gelişmiştir. Bu bağlamda âyetin nüzül dönemindeki anlamı yansıtmaya özen göstermek âyetin muradını daha iyi anlatacağı düşüncesi ön plana çıkmıştır. Buradan bir adım daha ileri gidilerek bazı âyetlerin indiği dönemdeki muhatapların anladığıyla sınırlı kalınması gerektiği iddia edilmeye başlanmıştır. Buna bağlı olarak bazı âyetlerin evrensel olmadığı görüşü savunulmuştur. Bu makalede A'raf sûresi 7. âyetin tarihsel ve evrensel yönlerinin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tarihsel, Evrensel, Mescit, Giyinmek

## **The Problem of the Historicity and the Universality of the Verse Ordering Beautiful Dressing When Entering the Mosque**

### **Abstract**

The Companions asked the Prophet about the issues they did not understand in the Quran, in the time of the Prophet. However, understanding the Quran has become a problem since the death of the Prophet. In this context, the thought that paying attention to reflecting the meaning of the verse in the period of its occurrence will explain the verse better has come to the fore. Beyond this, it was thought that some verses should be limited to what the addressees understood at the time they were revealed, and it was claimed that the verses were historical. Therefore, it has been argued that the verses are not universal. One of the verses evaluated in this context is the 7th verse of the chapter of al-A'raf. This article aims to evaluate the historical and universal aspects of this verse.

**Keywords:** Tafseer, Historicity, Universality, Masjid, Dressing.

---

\* Doç. Dr., Şeyhedevali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, [osman.kabakcili@bilecik.edu.tr](mailto:osman.kabakcili@bilecik.edu.tr), orcid.org/0000-0002-7952-7694, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 07.06.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 12.07.2021, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2021.

## Giriş

İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla beraber Kur'an'ı anlama hususunda farklılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Kur'an'ı anlamaya ve ondan hüküm çıkarmaya çalışan alimler kısmen de olsa içinde buldukları kültürden etkilenir. Bu sebeple zamanla Kur'an âyetlerinin yorumunda nüzül zamanındaki anlamdan uzaklaşmalar olduğu görülür. Buna bağlı olarak itikadî düşüncelerin de etkisiyle âyetleri tev'il etmişlerdir. Bazıları âyetin zahir anlamakla yetinirken diğer bazıları da tev'il yönüne gitmişlerdir. Buna bağlı olarak da âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması farklılık arz etmiştir.

Kur'an'ı anlama noktasında tefsir, tev'il ve meal kavramlarıyla karşılaşılmaktadır. Tefsir ve tev'il hakkında farklı yaklaşımlar vardır. Buna bağlı olarak tefsir ilmi rivayet ve dirayet tefsiri diye iki ana kategoriye ayrılmıştır. Rivayet tefsiri âyetin nüzül dönemi anlamını tespit ederek âyet hakkındaki rivayetleri ortaya koymaya yöneliktir.<sup>1</sup> Dirayet tefsiri ise anlamları tev'il ederek anlamaya çalışmaktır.<sup>2</sup> Bu bağlamda bir âyeti tefsir ederken öncelikle rivayetler göz önünde bulundurulur. Devamında dirayete dayalı yorumlar ortaya konulur. Ayrıca dili Arapça olmayan toplumlar için Kur'an'ın farklı dillere çeviri çalışmaları yapılmıştır. Bazen bu çevirilerin âyetlerin tam anlamı olduğu izlenimi uyandırılmıştır. Halbuki hiçbir çeviri tam anlamı yansıtamaz. Muhakkak anlam sapmaları olur. Bu bağlamda Kur'an çevirilerine meal denilmiştir. Buna rağmen bazen meal çalışmaları ana metin gibi kabul edilmiştir. Halbuki meal çalışması muhtemel manalardan birini tercih etmektir.

Dirayet tefsirlerinde ve meallerde yorumların evrenselleştirilmesi problemi karşımıza çıkmaktadır. Bundan sakınmaya çalışılırken âyetlerin anlamlarının tarihin derinliklerinde bırakılması düşüncesi kendini göstermektedir. Bu bağlamda âyetlerin evrenselliği ilkesi sorun haline gelmektedir. Buna bağlı olarak yakın zamanda âyetlere tarihsel olarak yaklaşılması fikri ortaya atılmıştır. Konu öncelikle Kur'an kıssaları üzerinde tartışılmıştır. Zamanla diğer bazı âyetler de bu bağlamda değerlendirilmeye konu olmuştur.

Kur'an'ın tarihselci perspektifle okunması ifadesi, Kur'an merkezli çalışmalarda kullanıldığında "Kur'an'ın tarihsel ortamla olan ilişkisi bağlamında yani onun tarih üstü olup olmadığını araştırmak sadedinde olabilir. Nitekim, metnin tarihsel bağlamları ile ulaşılabilecek anlam, metnin başka ortamlara da hitap etmesini sağlamaktadır."<sup>3</sup> Tarihi tefsir denilen tarihsel yorum şöyle tarif edilir: "Bir çağı, tarihsel bir dönemi, insanları, kurumları, toplumları, kısaca her şeyi tarihin akışı içindeki yerine referansla anlayan, bir şeyin tarihine ilişkin bir tasvirin, o şeye ilişkin yeterli bir anlama sağladığını öne süren anlama tarzıdır."<sup>4</sup> Kur'an'ın tarihsel yorumunu yapmak metnin olduğu ortamdaki anlamını ilgili dönemin yaşam bütünlüğü içinde anlamakla doğrudan alakalıdır. Tarihsel bağlam metnin ait olduğu dönemi konu edinen kaynaklardan elde edilir.<sup>5</sup> Kur'an bağlamında en önemli kaynak nüzül sebeplerini anlatan eserlerdir. Ayrıca dönem hakkında Kur'an'ın bizzat kendisi de belli

<sup>1</sup> bk. Muhammed Abdulazım el- Zürkanî, *Menahilu'l-irfan fi ulümü'l-Kur'an* (Kahire: Daru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 2/12

<sup>2</sup> bk. Zürkanî, *Menahilu'l-irfan*, 2/64.

<sup>3</sup> İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 7.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 827.

<sup>5</sup> A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Kitapevi 1981), 36.

oranda kaynak özelliği taşır.<sup>6</sup> Kur'ân'ın kendi kendini tefsir etme özelliğinin yanında, hadisler, sahâbe sözleri ve tarihî kaynaklar da önemlidir.<sup>7</sup>

Bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. Tarihselci yaklaşımla ilgili sempozyumlar yapıldığı gibi birçok makale de yayınlanmıştır. Ayrıca konuyla ilgili "Kur'an ve Tarihselcilik",<sup>8</sup> "Tarihselcilik Düşüncesi bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu",<sup>9</sup> "Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem"<sup>10</sup> gibi çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar yöntemle ilgili olarak yapılmıştır. Ancak konu yöntemin ötesinde pratik alanda da tartışılmaya devam etmektedir. Hz. Peygamber'in özel hayatıyla, kölelikle ve diğer bazı konulardaki âyetler tarihsellik bağlamında örnek olarak sunulmaktadır. A'raf sûresi 7. âyet nüzül döneminde hacca dışarıdan gelenlerin çıplak olarak haccetmeleri sorununu çözmeye yönelik olarak nazil olmuştur. Bu bağlamda Kur'an'daki bazı âyetlerin tarihsel olduğunu iddia edenler tarafından bu âyetin de tarihsel olarak dillendirilmesi muhtemeldir. Bu gibi sebeplerle söz konusu âyet tarihsel ve evrensel oluşu bakımından değerlendirilecektir.

Öncelikle âyet Türkçeye çevrilirken kazandığı anlamlar değerlendirilecektir. Daha sonra nüzül sebebi araştırılarak nüzül zamanındaki anlam ve ortam tespit edilecektir. Devamında âyetin verdiği mesajlar üzerinde durulacaktır.

## 1. Âyetin Meali ve Meallerdeki Farklılıklar

Konuyu incelerken âyetin anlamını vermek çalışmanın amacını daha anlaşılır kılacaktır. A'raf sûresi 31. âyetin metin ve meali şöyledir:

يَا بَنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.<sup>11</sup>

Bu âyetin mealinde özellikle giyinmenin nerede ve nasıl olacağı yansıtılmaya çalışılırken farklılıklar arz ettiği görülür. Lafzi olarak "her mescid yanında" anlamına gelen ifade farklı boyutlarda yorumlanır. Bu ifade aşağıda detaylarıyla incelenecektir. Âyetin yeme ve içmeyle ilgili kısmı değerlendirilirken "israf etmeyiniz" ifadesinin haddi aşmak kavramıyla ifade edilmeye çalışıldığı görülür.<sup>12</sup>

### 1.1. "Ey Âdemoğulları" İfadesindeki Çeviri Farklılıkları

İncelemiş olduğumuz otuz beş mealde "يَا بَنِي آدَمَ/Yâ benî Âdeme" ifadesi Âdemoğulları olarak çevrilmektedir. Bu ifade genel bir anlam içerir. Nitekim Kurtubî ve Râzî gibi müfessirler de bu ifadenin

<sup>6</sup> Rudi Paret, "Kur'an'da Tarih", *Kur'ân Üzerine Makaleler* (Derleyen ve çev: Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995), 54; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev: Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/8; Zekeriya Pak, Cahiliyye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ân'dan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2001), 311- 331.

<sup>7</sup> Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule yayınları, 1993), 135.

<sup>8</sup> bk. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan yayınları, 2001)

<sup>9</sup> İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002)

<sup>10</sup> Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı, 2004)

<sup>11</sup> Kur'an Yolu Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-A'raf 7/31.

<sup>12</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-beyan fi te'vili'l-Kur'ân* (Müessesetü'r-Risale, 2000), 12/395.

umumi olduğunu belirterek hitabın bütün insanlara yönelik olduğuna işaret eder. Nüzûl dönemi dikkate alındığında bu ifadeyle kastedilen Kabe'yi çıplak olarak tavaf edenlerdir.<sup>13</sup> Mustafa Öztürk mealinde parantez içinde verdiği ifadelerle bu manayı öne çıkarmak istemiştir. O, âyeti şöyle çevirir: "İbadet etmek üzere Kâbe'ye [her gelişinizde geçmiş dönemlerdeki gibi çıplak vaziyette değil] giyinik vaziyette olun!"<sup>14</sup> Bu bağlamda lafzi mananın dışında çeviri yaparak tarihsel bir anlama ulaşılmak istenilen çevirilerde "Âdemoğulları" ifadesinin "tavaf edenler" diye çevrilmesi, hiç olmazsa birçok mealde yapıldığı gibi, bu ifadenin parantez içinde verilmesi daha uygun olabileceği düşüncesi akla gelmektedir. Böyle bir çeviri tarihselci anlayışa göre daha uygun düşebilirdi. Çünkü bu ifade tarihi bağlamıyla düşünüldüğünde, âyette konu edilenler, mescidi haramı çıplak olarak tavaf edenlerdir.

## 1.2. "Her Namaz Kılacağınızda Güzelce Giyinin" İfadesindeki Çeviri Farklılıkları

Başlıkta esas aldığımız Kur'ân Yolu mealinde "Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin." şeklindeki çeviri ile "عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ/her mescitte" ifadesi "namaz kılmak" manasında te'vil edilmiştir. Tekin ise bu ifadeyi mealinde çok anlamlı olarak şöyle çevirir: "Her ibadet edilen yerde, her mescide gidişinizde, insan içine çıkarken güzel elbiselerinizi giyin"<sup>15</sup> Bu çeviri lafzi anlamdan ayrılarak âyetin tefsiri çevirisini yaparak âyete üç manayı birden yüklemiştir. Bu özelliği ile mealden ziyade tefsir özelliği kazanmıştır. Ayrıca manalar arasında bir tercihte de bulunulmamıştır.

Ali Fikri Yavuz'un çevirisi şöyledir: "Her namazınızda süslü elbisenizi giyinin."<sup>16</sup> Bu çeviri kastedtiği mana yönünden açık olmasına rağmen namazda süslü elbisenizi giyinin ifadesi kapalılığını korumaya devam etmektedir. Çünkü namazda normal elbise giymek namaza engel mi sorusunu akla getirmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı giyinme ifadesini öne çıkararak âyeti şöyle çevirir: "namaz kılacağınız her vakit, elbisenizi giyin, süslenin"<sup>17</sup> Bu çeviride süslenin ifadesi klasik anlama bir ilave olarak eklenmiştir. Süslenmek sınırları açısından kapalılığı bulunan bir ifadedir. Âyetin anlamına ne tür katkı yaptığı şüphelidir. Hasan Basri Çantay'ın çevirisi şöyledir: "her mescit huzurunda zînetinizi alın"<sup>18</sup> Bu çeviride kelime Arapça anlamıyla olduğu gibi bırakılması hasebiyle herhangi bir te'vile gidilmeden tercüme edilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple çevirideki kapalılık kendini korumaya devam etmektedir. Mehmet Okuyan'ın çevirisi şöyledir: "Her secdede ziynetinizi takın!"<sup>19</sup> Bu çeviride secde ifadesi ile namaz kastedilmiş olabilir. Bu yönüyle ve ziynet kavramı ile neyin kastedildiği açık değildir. Muhammed Esed anlamı genişleterek "(Allah'a) kulluk olsun diye yapıp-ettiğiniz her işte kendinize çekidüzen verin"<sup>20</sup> diye çevirir. Bu çeviride anlam çok genişletilmiştir. Mescit ifadesi "kulluk olsun diye yaptığınız her iş" diye te'vil edilmiştir. Mustafa Öztürk "İbadet etmek üzere Kâbe'ye [her gelişinizde geçmiş dönemlerdeki gibi çıplak vaziyette değil] giyinik vaziyette olun!"<sup>21</sup> bu mealde "ibadet etmek

<sup>13</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Camiu li ahkami'l-Kur'ân (Kahire: Daru Kütüb el- Mısıriyye, 1964), 7/189; Fahreddin er-Râzi, *Mefatihul-gayb* (Beyrut: Daru Türesi'l-Arabi, 1420), 14/228.

<sup>14</sup> Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 7/31.

<sup>15</sup> Tefsiri Meal, Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, çev. Ahmet Tekin (İstanbul: Kelam Yayınları, 2004), 7/31.

<sup>16</sup> Kur'an'ı Kerim ve Meal-i Alisi, çev. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat 1979), el-A'raf 7/31.

<sup>17</sup> Kur'an'ı Kerim ve Meali, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi 1955), el-A'raf 7/31.

<sup>18</sup> Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim, çev. Hasan Basri Çantay, (İstanbul: Elif Ofset, 1979), el-A'raf 7/31.

<sup>19</sup> Mehmet Okuyan, Kur'an Meali, el-A'raf 7/31.

<sup>20</sup> Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, Muhammed Esed, çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), 7/31.

<sup>21</sup> Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, el-A'raf 7/31.

üzere" ifadesi te'vile yönelik bir anlam olarak çeviriye eklenmiştir.

İncelemiş olduğumuz otuz beş mealde<sup>22</sup> manalar küçük nüans farklılıkları ile bu manalarda birleşmektedir. İncelenen meallerin içinde Esed'in âyete verdiği anlam diğer meallerden bariz şekilde ayrılır. Çünkü "yaptığınız her işte kendinize çeki düzen verin" şeklinde yaptığı çeviri ile lafzi anlamdan ayrılarak âyeti çok farklı boyutta değerlendirmiştir. Klasik tefsirlerde bu anlamı destekleyen herhangi bir ifadeye rastlayamadık. Buna rağmen bu yorum âyetin işari/çağrışım tefsiri anlamları kapsamında değerlendirilebilir. Tekin ise mealinde üç anlamı birden belirtmiştir. Lafzi manadan bu şekil yapılarak mealden ziyade tefsir özelliği kazanmaktadır. Bu tür meallerde herhangi bir mana tercih edilmediği için okuyucu üç anlamın da farklı âyetler olduğu izlenimine kapılabilir. Öztürk ise mealinde tarihsel anlamı yansıtmaya çalışarak lafzi anlamı daraltan bir çeviri yapmıştır.

### 1.3. "Yiyin İçin Fakat İsrif Etmeyin" İfadesindeki Çeviri Farklılıkları

Mealleri incelediğimizde bu ifadenin çevirisinde çok büyük farklılıklar olmadığı görülür. Buna rağmen meallerde vurgulanan noktalar açısından bazı farklılıkları görmek mümkündür. Gölpınarlı'nın mealinde "ve yiyin, için, israf etmeyin"<sup>23</sup> şeklinde yapılan çeviri lafzi tercümeyle bağlı kalınarak yapılmıştır. Tekin'in mealinde "yiyin, için. Ölçülü, sağlıklı ve meşru yeme-içme sınırını aşmayın."<sup>24</sup> şeklinde yapılan çeviride "israf etmeyin" ifadesi "ölçülü yiyin" ifadesiyle karşılanmak istenmiştir. Ancak "ölçülü yiyin" ifadesi çok açık olmadığı için bununla neyin kastedildiği net olarak anlaşılmamaktadır. Bununla birlikte bu ifadeyle hadiste belirtilen midenin üçe bölünerek yenilmesi öğüdünün dikkate alındığı düşünülebilir. Aynı şekilde helal yeme vurgulanırken israf kavramı haddi aşma ifadesiyle karşılanmak istenmiştir. Bu yönüyle de çeviride bir kapalılık söz konusudur. Esed bu ifadenin çevirisinde lafzi tercümeyle oldukça bağlı kalarak şöyle çevirir: "[serbestçe] yiyin için, fakat saçıp savurmayın"<sup>25</sup> Bu çeviride serbestçe yiyin ifadesinin hangi anlamda kullanıldığını anlamak gerçekten zor. Ne kastedildiği açık değildir. Mustafa Öztürk mealinde tarihsel anlamı yansıtmak üzere bir çeviri yapar. Onun çevirisi şöyledir: "Ayrıca [hac sırasında et, süt, yağ gibi besinlerden uzak durma âdetinizden vazgeçerek] yiyin, için. Size helal olan yiyecekleri kendi kendinize yasaklamak suretiyle haddi aşmayın."<sup>26</sup> Bu çeviride parantez içinde verilen anlam ile ifadenin tarihsel anlamı öne çıkarılmak istenmiştir.

İncelediğimiz meallerde "yiyin için israf etmeyin" ifadesinde neredeyse birliktelik sağlanmıştır. Bir mealde helal ve temiz gıdalardan yenilmesi vurgulanırken diğer bir mealde oburluktan kaçınılması vurgulanmıştır. Öztürk diğer meallerden ayrılarak âyete te'vile dayalı mana vererek helal kılınan yiyeceklerin kişinin kendine yasaklamamasına dikkat çektikten sonra israf kelimesini haddi aşmak olarak çevirir. Âyete verilen manalardan "Yiyin için fakat israf etmeyin" ifadesinin çevirisinde çok farklılık görülmemesine rağmen zımnen ifadede gizli olan manaların bazı meallerde farklı yönleriyle

<sup>22</sup> bk. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=7&ayet=31>

<sup>23</sup> Kur'an-ı Kerim ve Meali, el-A'raf 7/31.

<sup>24</sup> Tefsiri Meal, el-A'raf 7/31.

<sup>25</sup> Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, el-A'raf 7/31.

<sup>26</sup> Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli, el-A'raf 7/31.



açığa çıkarıldığı görülmüştür.

## 2. Âyetin Nüzûl Sebebi

Kur'ân'ın nazil olduğu dönem ve olaylar hakkında bilgi veren nüzûl sebepleri âyetleri tarihsel anlamda yorumlamanın temelini oluşturur. Âyetlerin nüzûl zamanında meydana gelen hadiseler veya Hz. Peygamber'e sorulan bazı sorularla olan ilişkisi âyetlerin nüzûl sebebi olarak kabul edilir.<sup>27</sup>

Cahiliye döneminde Kabe'nin çıplak olarak tavaf edilmesi ve bazılarının takva düşüncesi ile helal olan yiyecek ve içecekleri kendilerine yasaklamaları incelemekte olduğumuz âyetin nüzûl sebebi olarak gösterilir. Çünkü Kur'ân'ın inmeye başladığı dönemde müşrikler Kâbe'yi çıplak tavaf ederlerdi. Kureyş ve bazı soylu kabileler bundan muaf tutulurdu. İbn Abbas bu âyetin yukarıda zikrettiğimiz sebeple nazil olduğunu belirtir.<sup>28</sup> Bu rivayet İbn Abbas ve Süddî gibi sahâbelerden farklı rivayet zinciriyle nakledilir.<sup>29</sup> Söz konusu rivayette cahiliye dönemindeki bazı âdetler tasvir edildikten sonra âyetin bu sebeple indiği belirtilir.

Konuyla ilgili rivayetlerden bazıları şunlardır: İbn Abbas'tan nakledilen rivayet şöyledir; Kadınlar beyti çıplak olarak tavaf ederdi. Süddî'den gelen rivayet şöyledir; Beyti çıplak olarak tavaf edenler, hac mevsiminde buldukları sürece et ve yağ yemeyi kendilerine haram kıyorlardı. Zührî'den nakledilen rivayet konuyu en detaylı şekilde açıklar; Araplar Ka'be'yi çıplak olarak tavaf ederdi. Kureyş'ten olanlar ve onların anlaşmalı oldukları bundan istisna tutulurdu. Kureyş'ten olmayanlar hac için geldiklerinde elbiselerini çıkarır ve Kureyşli olanlardan ödünç olarak aldıkları elbiselerle tavaf ederlerdi. Ödünç olarak elbise bulamadıklarında elbisesini çıkarır ve çıplak olarak tavaf ederdi. Kendi elbisesi ile tavaf eden tavafını bitirdiğinde elbisesini çıkarır atar ve onu kendine haram kılardı. Bu sebeple Allah "Mescide her gidişinizde elbisenizi giyin" âyetini indirmiştir.<sup>30</sup>

"Umum içerikli olan âyeti yukarıda zikredilen rivayetlerle tahsis etmek caiz midir?" sorusunu sorduğumuzda "nüzûl sebebinin hususi olmasının hükmün umumi olmasına engel teşkil etmeyeceği"<sup>31</sup> genel kaidesi karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyet anlayışına göre bu âyetin hususi bir problemi çözmeye yönelik olması genel ilkeler çıkarılmasına engel teşkil etmez. Bu sebeple âyetin tarihsel olduğunu varsayarak anlamını daraltmak yerine evrensel olduğunu düşünerek gerekli çıkarımlarda bulunmak Kur'ân'ın rehber bir kutsal kitap olmasına daha uygun bir yaklaşım olur.

## 3. Âyetin Te'vili

Müfessirler âyetin başındaki "Ey Âdemoğulları" ifadesinin umum ifade ettiğini hitabın bütün insanlığa yönelik olduğunu belirtir. Kurtubî bu ifadenin Kâbe'yi çıplak tavaf edenler hakkında hususi olmakla beraber umuma yönelik olduğunu, Kâbe hususi olarak kastedilse de umumi olarak bütün

<sup>27</sup> Zürkani, *Menahilu'l-irfan*, 1/106; Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 68.

<sup>28</sup> Taberî, *Camîu'l-beyan*, 12/389.

<sup>29</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Beirut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib 1414/1994), 2/227.

<sup>30</sup> Taberî, *Camîu'l-beyan*, 12/393. Söz konusu âdetle ilgili olarak bk. Müslim b. Haccac en-Nisâbüri, *el Müsnedü's-sahihü'l-muhtasar* (Beirut: Daru lhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.) "Hac" 21.

<sup>31</sup> bk. Zürkani, *Menahilu'l-irfan*, 1/113.

mescitlerin kastedildiğini ifade ettikten sonra bu görüşünü desteklemek için “Sebebin hususiliği hükmün umumi olmasına engel değildir” ilkesini delil olarak getirir.<sup>32</sup> Râzî de bu âyetin tefsirinde aynı ilkeye dayanır ve hükmün umumi olduğu görüşüne katılır.<sup>33</sup>

Müfessirler bu âyetin tefsirinde süs manasına gelen ziynet kelimesini<sup>34</sup> elbise olarak açıklar ve Nûr sûresi 31. âyetteki “ziynetlerini açığa çıkarmasınlar”<sup>35</sup> ifadesini bu manayı desteklemek için delil olarak getirir.<sup>36</sup> Râzî âyeti kendinden önceki âyette geçen “adaleti yerine getirin” ve “namaz kılın” ifadeleri ile bağlantılı olarak açıklarken giyecek ve içeceklerin de “adaleti yerine getirin” ifadesi kapsamında olduğunu belirtir. Bunun sebebi insanın hayatında her şeyde ölçülü ve dengeli davranmasının önemidir. Ayrıca insan için doğruluk ve adalet vaz geçilemez evrensel ilkelerdendir. Râzî’ye göre âyette geçen “alınız” ifadesi emir olması sebebiyle vucubiyet ifade etmekte, bu sebeple “yiyiniz” ifadesi yeme içmenin mubah olduğuna delalet etmesi, giyinme hususunda “alınız” ifadesinin vücup ifade etmesine engel değildir. Çünkü yeme ve içmenin vacip hükmünde olabileceği zamanlar da olabilir.<sup>37</sup>

“Yiyecek yemek” manasında emir ifade eden “yiyiniz” ifadesi farklı şekillerde şerh edilir. Taberî bu ifadeyi “size verdiğimiz iyi yiyeceklerden ve helal kıldıklarımızdan yiyiniz” diye tefsir eder. O bu görüşü Maide sûresinde geçen “Allah’ın helal kıldığı şeyleri haram kılmayınız”<sup>38</sup> âyetiyle destekler.<sup>39</sup> Kurtubî ise İbn Abbas’ın bu âyet hakkında söylediği “kibir ve israf olmadığı sürece yiyin için” sözüne dayanarak âyeti tefsir eder. “İsraf” kavramını ihtiyaç miktarı kadar olarak açıklar. “İhtiyaç miktarını” da açlığı ve susuzluğu giderecek miktar olarak belirtir. İhtiyaç miktarı yemenin akıl ve şer’î yönden mendup hükmünde olduğunu belirttikten sonra bu görüşünü şöyle izah eder: Aklen mendup olmasının sebebi canın ve vücudun azalarının korunmasıdır. Şer’î yönden mendup olmasının sebebi visal orucunun nefsi öldürmesi, cesedi zayıflatması, ibadet yapmaktan aciz duruma düşürmesi sebebiyle yasaklanmış olmasıdır.<sup>40</sup>

“Herhangi bir içeceği içmek” manasında emir ifade eden “içiniz” ifadesi tefsirlerde farklı yönleriyle açıklanır. Taberî “içiniz” emrini “helal içeceklerden” ifadesiyle sınırlandırarak açıklar. Böylece içilmesi yasak kılınan içkilerin içilmesinden sakınılması gerektiğine zımnen vurgu yapar.

“İsraf etmeyiniz” ifadesi de tefsirlerde helal kavramıyla beraber yorumlanır. Bu ifade Taberî tarafından Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivayete dayanılarak “Allah’ın helal kıldıklarını haram etmeyiniz” diye te’vil edilir.<sup>41</sup> Neseî tarafından ise “israf etmeyiniz” ifadesi harama dalarak ve aşırı yiyecek haddi aşmayınca şeklinde tefsir edilir.<sup>42</sup>

<sup>32</sup> Kurtubî, *Camî li ahkâm*, 7/189.

<sup>33</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 14/229.

<sup>34</sup> bk. Taberî, *Camîu'l-beyan*, 12/389.

<sup>35</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>36</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 14/228.

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 14/228.

<sup>38</sup> el-Maide 5/87.

<sup>39</sup> Taberî, *Camîu'l-beyan*, 12/389.

<sup>40</sup> Kurtubî, *Camî li ahkâm*, 7/191.

<sup>41</sup> Taberî, *Camîu'l-beyan*, 12/389.

<sup>42</sup> Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Kelim et-Tayyib, 1998), 1/564.

Yukarıda meallerin hepsinin birbirinden kısmen de olsa farklılıklar arz ettiğine değinildi. Yukarıdaki te'vil örneklerinden de anlaşılacağı gibi her bir mealde âyetle ilgili te'villerin birinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Tefsirlerin âyetle ilgili yorumları incelendiğinde bu durum çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu sebeple sadece meale dayanılarak yapılacak yorumların eksik olacağı da açıktır. Bir meal çalışmasında bütün yorumları yansıtma imkânı olamayacağına göre meal okumalarının eksikliğinin farkında olarak yapılması Kur'ân'ı anlamaya yönelik yaklaşımlar açısından önemlidir.

#### 4. Âyetin Tarihsel Olarak Düşünülmesinin Sebebi

Bu âyetin tarihsel olduğunun düşünülmesinin sebebi cahiliye döneminde Kâbe'nin çıplak olarak tavaf edildiği ve takva olsun diye et ve süt gibi yiyeceklerin yenmediği bağlamında nazil olmasıyla alakalıdır. Ancak Râzî'nin beyanına göre âyet doğrudan bu davranışları yasaklamak için nazil olmamıştır. Sahabenin Kâbe'ye saygı gösterme ve takva konularında kendilerini müşriklerden daha layık olduklarını düşünmeleri ve bu şekil davranmak için Hz. Peygamber'den izin istemeleri üzerine bu âyet inmiştir.<sup>43</sup> Dolayısıyla âyette bu şekil davranmanın ibadet olmadığı vurgulanmıştır. Bu sebeple âyetlerin nazil olduğu dönemde kişinin kendini takva duygusuyla helal olan yiyeceklerden engellemesi yasak olduğu gibi günümüzde de böyle bir davranışı yapmak yasaktır. Bu âyetle kişinin kendi aklına göre ibadet ilkeleri koyamayacağı açıkça belirtilmiştir. İbadet ilkelerini ancak Allah ve elçisi belirleyebilir. Bu bağlamda âyeti değerlendirdiğimizde âyet tarihi bir olgu ile irtibatlı olmasına rağmen yeni bir düşünceyi inşaya yöneliktir. Bu sebeple bu âyet tüm canlılığıyla evrensel mesajlar sunar. Kur'ân'ın metnini anlayıp zamana uygun şekilde yorumlayabilmek için nüzül dönemindeki kültürü bilmek çok önemlidir.<sup>44</sup> Bu bağlamda âyetlerin nüzül sebeplerini bilmek Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak için bilinmesi gereken en önemli hususlardan biridir. Bu yaklaşıma göre âyeti yorumlamak için ikili bir işlem yapılmaktadır. Âyeti anlamak için öncelikle nüzül sebebine başvurularak âyetle nazil olduğu dönemde neyin kastedildiğini anlamak ve devamında muhatabın âyetin yaşanan zamana yönelik mesajının ne olduğunu anlamaya çalışmasıdır.<sup>45</sup> Bu işlem yapılırken dikkat edilecek hususlardan biri de âyetin anlamının buharlaştırılmamasına dikkat etmektir.

#### 5. Âyetin Tefsiri Bağlamında Zikredilen Evrensel Mesajlar

Zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişeceği bilinen bir gerçektir.<sup>46</sup> Buna bağlı olarak Kur'ân âyetlerinin verdiği mesajlar da çağa uygun olarak insanlığa ışık tutmaya devam edecektir. Söz gelimi Kur'ân'da "gücünüz yettiği ölçüde düşmanlarınıza karşı kuvvet hazırlayınız"<sup>47</sup> buyrulur. Bu âyet nazil olduğu dönemde muhatapları, "kuvvet" kavramından at, silah ok ve benzeri savaş malzemelerini anlamıştır. Ancak günümüzde bu âyetle kastedilenin düşmana karşı ok ve kılıç hazırlanması olduğunu iddia etmek açık bir şekilde hatalı bir yaklaşımdır. Bu âyeti günün şartlarına uygun silahlar hazırlamak

<sup>43</sup> Râzî, Mefatihü'l-gayb, 14/228.

<sup>44</sup> Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kirbaşoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 65.

<sup>45</sup> bk. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 27.

<sup>46</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdülkadir Şener, Kıyas, İstihsan, İstislah (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 156; Mehmet Erdoğan İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 95.

<sup>47</sup> el-Enfal 8/60.

şeklinde anlamak âyetin verdiği mesaja çok daha uygundur.<sup>48</sup> Bunun gibi diğer âyetlerin de verdiği mesajları zamanın ruhuna uygun olarak anlamak ve yorumlamak halkı bu doğrultuda aydınlatmak müfessirlerin sorumluluğundadır.

Yukarıda yaptığımız açıklamalar doğrultusunda ilgili âyete yaklaştığımızda konuyla ilgili farklı mesajlar çıkarmamız mümkündür. Âyette öncelikle insanın giyinmesi konu edilmektedir. İnsanın çıplak durmayıp avret mahallini örtmesi insani duygularla ilgilidir. Bu âyetin öncesindeki A'raf sûresi 29. âyette örtünmek insanın süsü olarak belirtilir. Râzî zîynet kavramının tam gerçekleşmesinin avret mahallinin tamamen örtülmesi ile gerçekleşeceğini belirttikten sonra bu görüşünü desteklemek için A'raf sûresi 26. âyette geçen "Ey Âdem oğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise yarattık." ifadesiyle destekler.<sup>49</sup>

Beden temizliği de bu âyet tefsir edilirken üzerinde durulan konulardan biridir. Bu konu tefsirin dar anlamı kapsamına girmese dahi işari tefsir bağlamında âyetten çıkarılması mümkün olan bir manadır. Âyette "ziynetlerinizi takınınız" denilmektedir. Bu bağlamda kişinin bedenini temizlemesi de "süslenmek" kavramının kapsamına girer.<sup>50</sup>

Güzel koku sürünmek de bu âyetin tefsiri bağlamında ele alınan konulardan biridir. Güzel koku sürünmek insanın etrafındakileri rahatsız etmemek açısından çok önemlidir. Eşler arasındaki aile hukuku açısından da ayrı bir öneme haizdir. Güzel koku sürünmenin önemi bu âyetten anlaşıldığı gibi şu rivayetle de desteklenir: "Cebrail bana güzel koku sürünmemi emretti. Ey Osman cuma günleri koku sürmeyi sakın terk etme"<sup>51</sup>

Bu âyet bağlamında az yemenin insan vücuduna sıhhat açısından sağlayacağı birçok faydadan söz edilir. Mesela, az yemenin kişiyi vücut yönünden sıhhatli, hafızasını güçlü, zekasını kuvvetli yaptığı, uykuyu azaltıp nefsanî duyguları hafiflettiği ifade edilir. Şüphesiz tıp alanını ilgilendiren bu konuların ilmi çalışmalarla desteklenmesi önemlidir. Ancak toplumsal şuurun oluşturulması açısından dini metinlerde bu tür açıklamaların bulunması önemlidir. Mesela, son zamanların açık şekilde görülen hastalıklarından biri obezitedir. Dolayısıyla modern çağda bu âyeti yorumlayan bir müfessirin bu konudan bigâne kalmasının büyük bir eksiklik olacağını belirtmek abartı olmaz. Günümüzde sağlıklı beslenmeyle ilgili uzmanların farklı görüşleri vardır. Bu alanda kendini geliştiren bir müfessir ilgili âyetleri yorumlarken bu uzmanların görüşlerinden yararlanarak yapacağı yorumlar tefsir okuyucusunun bilinçli hale gelmesine katkı sağlar. Ancak bu yorumların geçerliliğinin bu bilginin geçerliliğiyle sınırlı olduğu bilincinde olmak gerekir. Nitekim bazı tefsirlerde tabii bilimlerle ilgili bazı yorumların bugün için geçerliliğini kaybettiğini görmekteyiz. Ancak yorumun geçerliliğini kaybetmesi âyetin evrenselliğini yok edemez.

Bu âyetin tefsiri bağlamında çok yemenin zararlarına değinilerek şunlar söylenir: Çok yemek midede şişkinlik ve ekşime yapar. Bu gibi sebeplerle vücutta birçok hastalık zuhur eder. Hastalıklar

<sup>48</sup> Geniş bilgi için bk. Celal Kırcı "Kur'an ve Tabii Bilimler" Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I (İstanbul, Ensar Neşriyat 2000), 191,192.

<sup>49</sup> Râzî, Mefatihü'l-gayb, 14/229.

<sup>50</sup> Râzî, Mefatihü'l-gayb, 14/230.

<sup>51</sup> Cemalüddin Ebu'l-Ferec el-Cevzi, Telbisü İblis (Beirut Daru'l-Fikr, 2001), 1/196.

sebebiyle de birçok ilaca ihtiyaç duyulur. Çok yemenin zararını anlatmak isteyen bazı hekimler “en önemli ilaç perhizdir” demiştir. Az yemenin sıhate faydası açısından şu rivayet zikredilir: İnsan oğlu sertliğini arttıran lokmalarla karnından daha şerli bir kap doldurmamıştır. Yemek zorunluluğu sebebiyle yediğinde midesinin üçte birini yemekle, üçte birini su ile, üçte birini nefesle doldursun.<sup>52</sup>

Bu âyetin tefsiri bağlamında ele alınan diğer bir konu ise yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması meselesidir. Kurtubî yemekten önce ve sonra ellerin yıkanmasının müstehap olduğunu belirttikten sonra bu görüşünü naklettiği şu rivayetle destekler: Yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması bereket sebebidir.<sup>53</sup>

Bu âyet tefsir edilirken yemeği yerken sıcak yememenin önemi üzerinde de durulur. Bu görüşü desteklemek için şu rivayet nakledilir: Yemeği soğutun çünkü sıcak yemeğin bereketinden değildir.<sup>54</sup> Rivayette bereket olarak ifade edilen anlam günümüz şartlarında sıcak yemenin zararları açısından, konunun uzmanlarının görüşleri doğrultusunda izah edilerek, bu konuda bir şuur oluşturulmaya katkı sunula bilinir.

Çağımızın en önde gelen sorunlarından biri de israftır. Âyette geçen israf kelimesi farklı anlamlarda tefsir edilmesine rağmen israfı da açık bir şekilde kapsar. Bu bağlamda âyetin tefsirinde işlenen konulardan biri de israf meselesidir. İsrafın birçok çeşidi vardır. Yeme ve içmede israf yapıldığı gibi, giyinmede de israf yapılması mümkündür. Nitekim bunu günümüzden değişik şekillerde örneklemek mümkündür. İsraf konusunda insanların en çok aldandıkları konulardan biri de zaman konusudur. Maalesef günümüzde insanlar zamanın kıymetini bilemeyerek kıymeti olmayan eğlencelere harcamaktadır. Bilhassa bilgisayarlardaki oyunlarla yapılan zaman israfı toplum içinde psikolojik sorunların oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu oyun bağımlılığı tıp fakültelerinde ciddi bir sorun olarak ele alınan konulardan biridir.<sup>55</sup>

Bu âyeti tefsir ederken evrensel diye bileceğimiz toplumsal konular bağlamında yorumlamak mümkündür. Söz konusu yorumlar çerçevesinde toplum yararına çıkarılacak sonuçları Kur’ân’ın evrensel mesajına uygun te’vil olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Râzî ve Kurtubî gibi birçok müfessir bu âyet bağlamında toplumsal bazı konuları ele alarak gerekli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda âyeti değerlendirdiğimizde âyetin anlaşılması açısından nüzul sebebini dikkate almak önemli olmakla beraber âyetin tarihsel olduğu kanaatine ulaşmak mümkün olmaz.

## 6. Âyetten Çıkarılan Fikhî Hükümler

Bu âyetin tefsirinde setr-i avretin namazda vacip olduğu meselesi müzakere edilir. Hadislerden ve mezhep imamların görüşlerinden delil getirilerek namazda ve namazın dışında setr-i avretin farz olduğu belirtilir.<sup>56</sup> Fıkıh kitaplarında da aynı âyet namazda setr-i avret konusunda delil olarak

<sup>52</sup> Muhammed b. İsa et-Tirmizî, Sünenü’l-Tirmizî (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975), Zühhd 47.

<sup>53</sup> İbnu’l-Mülakkan Siraceddin İbn Ahmed eş-Şafîî et-Tevdih li şerhi’l-cami es-sahih (Şam: Daru’n-Nevadir, 2008), 26/236.

<sup>54</sup> Zeynüddin Muhammed el-Haddadî, *et-Teyşir bi şerhi’l-cami’s-sagîr* (Riyad: Mektebetü İmam Şafîî, 1988), 1/432.

<sup>55</sup> bk. <https://maltepehastanesi.com.tr/makale/tr/dijital-oyun-bagimliliği> (Erişim 23. 06. 2021)

<sup>56</sup> Kurtubî, Camiu li ahkami’l-Kur’ân, 7/190.

zikredilir.<sup>57</sup>

Namazda güzel koku sürmek ve güzel giyinmek dinen müstehaptr.<sup>58</sup> Çünkü bu davranışlar yapılması zorunlu olan davranışların içinde değildir. Güzel koku sürmek doğrudan temizlikle alakalı değildir. Temizliğin üzerine ilave yapılan bir davranıştır. Güzel giyinmek de aynı kategoriye girer. Hatta güzel giyinmede aşırıya kaçıldığında haddi aşma kapsamında haram hükmüne girmesi dahi söz konusu olabilir.

Kişinin nefsinin ölümünden koruyacak kadar yemek yemesi dinen farz hükmündedir.<sup>59</sup> Zaruretin fazla olmasına rağmen açlığını giderecek şekilde yemek yemesi mubah hükmünde kabul edilir. Saçp savurarak yemek haram hükmüne girer. Yemek yerken ellerin yıkanması yine sünnet hükmündedir. Ancak günümüzdeki teknik verilerle elde edilen sonuçlara göre insanın elleri ciddi anlamda mikrop taşımaktadır. Bu sebeple bu hükmün ciddiyeti bir o kadar daha önem kazanmaktadır. Buna bağlı olarak sağlıklı yaşam için bu sünnetin uygulanışına çok dikkat etmek gerekir.

### Sonuç

Mescide girerken güzel giyinilmesini emreden âyetin Kâbe'nin çıplak tavaf edilmesini yasakladığı, âyetin nüzül sebeplerinden anlaşılmaktadır. Bu bilgiye bağlı kalarak âyetin sadece bu konuyla sınırlı kaldığını söylemek Kur'an'ın evrenselliği ilkesiyle çelişir. Nitekim yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı gibi âyetin hususi olarak Kâbe'yi zikretmemesi diğer konuları da kapsadığına delalet eder. Çünkü ibadet halindeyken giyinmek ne kadar önemliyse ibadetin dışında da giyinmek aynı derecede önemlidir. Namazdaki setr-i avret meselesi diğer zamanlardaki örtüme konularından farziyet açısından farklılık arz etmez. Ancak müstehab olması açısından namaz kılarken daha dikkatli davranılması uygundur. Bazı meallerde bu yön öne çıkarılarak "secdelerinizde süsleniniz" ifadesiyle bu hususa işaret edilmiştir.

Âyette öne çıkan diğer bir husus ise yeme içme adabıdır. Âyet nüzül zamanı itibariyle bazılarının ibadet kastıyla kendilerini yeme içmeden engellemelerini yasaklar. Burada başka bir ilke daha vurgulanmaktadır. O da ibadet kastıyla yapılacak olan şeylerin ilkelerinin kişiler tarafından belirlenemeyeceğidir. Bu sebeple her önüne gelen kişi ibadet ilkeleri oluşturamaz. Eğer kişiler akıllarına göre ibadet kastıyla bir şeyler ortaya koyarsa birçok riyâzet şekillerini ibadetten ayırmak mümkün olmaz. Ayrıca âyette ifade edildiği gibi bazı aşırılıkların önlenmesi imkânsız hale gelir.

Âyette öne çıkan diğer bir husus ise yeme içmede ve diğer davranışlarda aşırılıktan kaçınmaktır. Bazı meallerde "israf etmeyiniz" kavramı "haddi aşmayın" şeklinde ifade edilerek bu hususa işaret edilmektedir.

Bu âyet bağlamında fıkhi hükümler çıkarmaya yönelik çalışmalar da yapılmıştır. Namazda setr-i avret farz olduğuna dair bu âyet delil olarak getirilir. Ayrıca namaz haricinde de avret mahallini

<sup>57</sup> Alaüddin Ebu Bekr b. Mesud el-Kâsânî, Bedaiu'sınai fi tertibi's-şerai' (b.y. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/116.

<sup>58</sup> Neseî, Medariku't-tenzil, 1/564.

<sup>59</sup> Kurtubî, Camiu li ahkami'l-Kur'an, 7/191.

örtmenin farz olduğuna dair bu âyetten istifade etmek mümkündür.

Öte yandan yukarıdaki bilgilerden hareketle bu âyetin tarihsellik ve hermenötik bağlamda yüksel lisans tezi olarak çalışılacak derinliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

### Bibliyografya

- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule yayınları, 1993.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblis*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001.
- Demir, Recep. *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı, Konya 2004.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Fazlur, Rahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Haddadî, Zeynüddin Muhammed. *et-Teyşîr bi şerhi'l-cami's-sagîr*. Riyad: Mektebetü İmam Şafî, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev: Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1993.
- Kâsanî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mesud. *Bedâiu'sinai fi tertibi's-ş-şerai'*. b.y. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- Kırca, Celal. *"Kur'an ve Tabîî Bilimler" Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*. İstanbul: Ensar Neşriyat 2000.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan yayınları, 2001.
- Kur'an'ı Kerim ve Meal-i Alisi. çev. Ali Fikri Yavuz, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1979.
- Kur'an'ı Kerim ve Meali. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955.
- Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Elif Ofset, 1979.
- Kur'an Meali. çev. Mehmet Okuyan, (Erişim 02/06. 2021)  
<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=7&ayet=31>
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, Muhammed Esed. çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*. Kahire: Daru Kütüb el-Mısriyye, 1964.



Müslim b. Haccac en-Nisâbüri. *el Müsnedü's-sahihü'l-muhtasar*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Neseî, Abdullah b. Ahmed b.Mahmud. *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.

Özgel, İshak. *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Paret, Rudi. "Kur'ân'da Tarih", *Kur'ân Üzerine Makaleler*. çev: Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.

Pak, Zekeriya. Cahiliyye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ân'dan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1, 2001.

Râzî, Fahreddin. *Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: Daru Türâsi'l-Arabî, 1420.

Serinsu, Ahmed Nedim. *Kur'an'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.

Şafî, İbnu'l-Mülakkan Siraceddin İbn Ahmed. *et-Tevdih li şerhi'l-cami es-sahih*. Şam: Daru'n-Nevadir, 2008.

Şener, Abdülkadir. *Kıyas, İstihsan, İstislah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib 1414/1994.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-beyan fi te'vili'l-Kur'ân*. Müessesetü'r-Risale, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975.

Togan, A. Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitapevi 1981.

Zürkanî, Muhammed Abdulazım. *Menahilu'l-irfan fi ulûmü'l-Kur'ân*. Kahire: Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, ts.

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=7&ayet=31> (Erişim 02/06.2021)

<https://maltepehastanesi.com.tr/makale/tr/dijital-oyun-bagimliligi> (Erişim 23/06.2021)

## Arap Dilinde Etimolojik Açıdan "Hasene" Maddesinin İncelenmesi

Halil İbrahim KOCABIYIK\*

### Öz

Arapça tarih boyunca farklı kültür ve medeniyetlerle iç içe olmasına rağmen Kur'an sayesinde kendi asliyetini korumayı başarmıştır. Başta Türkçe olmak üzere diğer dillere pek çok kelime kazandırmakla birlikte onlardan da aynı şekilde etkilenmiştir. Bu durum kültürler arasında doğal bir alış veriş kabul edilir. Arapça'nın mevcut kelimelerini incelemek zaman içerisindeki gelişmesi ve durumu hakkında bize bilgi verir. Bu makalede Arapça bir kelime olan "Hasen" lafzının etimolojisini yani kökenini meydana getiren "ha, sîn ve nûn" sessiz harflerinden kalb usulüyle oluşan lafızlar ve bu lafızların birleştiği odak anlam tespit edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu olan kelimenin, her dönemde ilginin odak noktası ve dilbilim merkezinin çalışma alanı olan etimolojik manasının elde edilmesinde Kur'an ve Arap şiirinden istişhadda bulunarak sağlıklı bir anlama erişilecektir. Çalışma, klasik sözlüklerden *Kitâbu'l-'Ayn* ve *Mekâyîsu'l-Luğ'a*'daki (حسن: hasene), (حنس: hanese), (سحن: sehane), (سحن: senaha), (نحس: nehase) ve (نسه: neseha) dizilişlerinin manaları üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla çalışma altı kök üzerinden yürütülecek ve bunların taşıdıkları anlamların ortak noktası bulunmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Hasen, Etimoloji, Güzel, İhsan.

### An Etymological Study On The "Hasene" Articles In The Arabic Language

#### Abstract

Although Arabic has been intertwined with different cultures and civilizations throughout history, it has managed to preserve its originality thanks to the Quran. It not only has brought many words to other languages, especially Turkish, but also it has been affected by them in the same way as well. This is considered as a natural exchange between cultures. Analyzing the current words of Arabic gives us information about its development and status over time. The etymology of "Hasen", one of the Arabic words, in other words, the words formed through kalb method from the consonants of "ha, sîn and nûn" that form its origin, and the focal meaning where these words are combined will be determined in this article. In obtaining the etymological meaning of the word in question, which is the focus point of interest and the study area of linguistics center in all periods, a healthy meaning will be achieved by bringing istişhad (giving examples) from the Quran and the Arabic poetry. The meanings of the orders of (حسن: hasene), (حنس: hanese), (سحن: sehane), (سحن: senaha), (نحس: nehase) and (نسه: neseha) in *Kitâbu'l-'Ayn* and *Mekâyîsu'l-Luga*, classical dictionaries, will be emphasized in the study. Therefore, the study will be conducted on six roots and it will be tried to find the common point of their meanings.

**Key Words:** Arabic Language, Hasen, Etymology, Nice, İhsan.

\* Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Ü. İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, [ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr](mailto:ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr), orcid: 0000-0002-0941-6980, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 14.06.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 14.07.2021, Published/Yayın Tarihi: 18.09.2021.

## Giriş

Etimoloji, dilbiliminin merkezi bir çalışma alanı olduğu için her dönemde ilginin odak noktası olmaktadır.

Etimoloji "köken bilimi, köken bilgisi" anlamına gelmektedir. Dilimize Fransızcadan geçmiş bir lafızdır. Dilde kullanılan bir kelimenin kaynağını ve kökenini göstermektedir.<sup>1</sup> Kısaca bu lafız, kelimelerin asıl manalarını ifade etmek için kullanılır.

Arapçada etimoloji nasıl yapılmalıdır? Öncelikle bu dilin alfabe ve imlâ özelliklerinin iyi bilinmesinin yanı sıra dilin yapısına hâkim olunması gerekmektedir. Kaynak kullanımlarında İbn Fâris (ö. 395/1004) tarafından hazırlanan *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa* Arapça etimolojik sözlük gibi luğatlardan hareket ederek araştırılan kelimenin anlamları kalb sistemine göre araştırılır ve odak anlam tespit edilmeye çalışılır.

## Hasene Kelimesi ve Türevleri

### حسن "Hasene"

حسن "Hâ, sîn ve nûn" harflerinden oluşan bu üçlü esas alınarak kelimeyi oluşturan her harf sırasıyla başa geldiğinde altı farklı kelime meydana gelmektedir. Bunlar, klasik sözlüklerden *Kitâbu'l-'Ayn* ve *Mekâyîsu'l-Luğa*'da anlamlı dizilişleri bulunan (حسن: hasene), (hanese), (sehane), (senaha), (nehase) ve (neseha) kökleridir. Dolayısıyla çalışma altı kök üzerinden yürütülecek ve bunların taşıdıkları anlamların ortak noktası bulunmaya çalışılacaktır.

### I. حسن: "Hasene" Lafzı

Çalışmanın esas konusunu bu lafız teşkil edeceğinden dolayı geniş bilgi diğer lafızları inceledikten sonra verilecektir.

### II. نَحْس: "Nehase" Lafzı

نَحْس (Nehase): Bu kelimenin asıl anlamını İbn Fâris, النَّحْسُ (baht, şans, mutlu) lafzının hilafıdır, şeklinde ifade etmektedir.<sup>2</sup> Yani bahtsız, talihsiz, uğursuz, zorluk, meşakkat, zorluğa uğratmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup>

en-Nahsü (النَّحْسُ): Uğursuzluğa denir. Uğursuz, kutsuz, hayırsız olarak kabul edilen günler, zamanlar ya da nesnelere hakkında kullanılır. Genelde bir hayırsız kimse veya bir şey için "onda hayır yoktur" anlamında فيه نَحْسٌ denir. Talihsiz bir kimse için "o talihsizdir" manasında هُوَ نَحْسٌ denirken, uğursuz bir gün için "يَوْمٌ نَحْسٌ" tabirleri kullanılmaktadır. Bir kimseye ya da bir hayvana eza, cefa, meşakkat verildiğinde

<sup>1</sup>Osman Fikri, Sertkaya, "Etimoloji Nedir-Ne Değildir", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Çoğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 19, 1 (2012) 43-72.

<sup>2</sup>Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, tahk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, yrs. 1979, c. 5, s. 401.

<sup>3</sup>Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, c. 6, s. 227.

“Develer falanca kimseye sıkıntı verdi.” *فَالْحَسْبُ الْإِبِلُ فَلَانَا* denir.<sup>4</sup> Bu durumda sanki develerin kişiye karşı ihsanda bulunmadıkları ve görevlerini ifa ederken güzel bir durum sergilemedikleri anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili şu âyet örnek olarak verilebilir: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ﴾ “Bundan dolayı bizde o uğursuz günlerde ıslıklı bir rüzgâr gönderdik.”<sup>5</sup> Mücahid (ö. 104/722) âyette zikredilen “Uğursuz günlerde” tabirini yorumlarken, onlar için uğurlu olmayan günlerde anlamında olduğunu ifade etmektedir.<sup>6</sup> Şiirde de bu manada geçmektedir:

أَبْلَغُ جَدَامًا وَحَمَامًا أَنْ إِخْوَتَهُمْ طَبَّيًّا وَبَحْرَاءَ قَوْمٍ نَصْرُهُمْ نَحْسٌ

*Cüzam ve Lahm’ın kardeşlerine haber ver*

*Tayy ve Behrâlîlar’ın yaptıkları yardımlar uğursuzdur.*<sup>7</sup>

Dahhâk (ö. 105/723)’a göre âyette geçen ve uğursuz anlamında yorumlanan bu kelime, şiddetli soğuk anlamındadır.<sup>8</sup> Araplar soğuk esen batı rüzgârları hakkında kullanmışlar ve bunun için “batı rüzgârı soğuk esti” *دَبَّرَتْ نَحْسًا* demişlerdir.<sup>9</sup> Asmaî’nin (ö. 216/831) şiirinde de soğuk manasında gelmiştir. O şöyle demektedir:

كَأَنَّ سَلَافَةَ عَرَضَتْ بِنَحْسٍ بَحِيرًا شَقِيقُهَا الْمَاءُ الرَّيَّانَا

*Sıklmış safi üzüm şurubunu soğuk bir şekilde arz ettiğinde*

*Kardeşi sanki onu tatlı bir su sanmaktadır.*<sup>10</sup>

Bazı tefsir kitapları tozlu, dumanlı gibi manalara da gelebileceğini zikretmişler ve şiirden de örnek getirmişlerdir.<sup>11</sup>

قَدْ أَغْتَدِي قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ لِلصَّبِّ فِي يَوْمٍ قَلِيلِ النَّحْسِ

*Güneş doğmadan önce sabah çıkıp gitti*

*Avlanmak için, Tozu dumanı az bir günde.*<sup>12</sup>

en-Nuhâs (النَّحَّاسُ): Halil b. Ahmed (ö. 175/791), bu kelimeyi alevsiz duman şeklinde tarif etmiş ve bu görüşünü de şiirle desteklemiştir:

يُضِيءُ كَصَوْنَةِ سِرَاجِ السَّلْبِطِ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ فِيهِ نَحَّاسًا

*Yakıtı tanelerden olan kandil ışığı gibi aydınlatıyor.*

*Allah (cc)’ın kendisinde hiç bir duman yaratmadığı.*<sup>13</sup>

Tabiat manasında da gelir ve bu “O, cömert yapılı bir kimsedir” *هُوَ كَرِيمُ النَّحَّاسِ* şeklinde ifade edilir.<sup>14</sup>

en-Nâhis (النَّاحِسُ) ve en-Nahîsü (النَّحِيسُ): Kıtık yılını ya da yıllarını ifade etmek için kullanılır. Bu durum *عَامٌ نَاحِسٌ وَنَحِيسٌ* “kıtık ve kurak bir yıl” şeklinde ifade edilir.

<sup>4</sup>Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, tahk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Mektebetu'l-Hilâl, yrs. ts., c. 3, s. 144; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, tahk. Raşîd Abdurrahman el-'Abîdî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabiye, Beyrut 2010, c. 2, s. 36.

<sup>5</sup>Fussilet, 41/16.

<sup>6</sup>Esiruddîn Muhammed el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, tahk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000, c. 9, s. 296.

<sup>7</sup>Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa*, tahk. Ahmed Abdulgafur Attar, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, c. 3, s. 981.

<sup>8</sup>Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, c. 4, s.193.

<sup>9</sup>el-Herevî, *Tehzîbu'l-luga*, c. 2, s. 36.

<sup>10</sup>Emîl Bedî' Yakûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidil-'Arabiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yrs. 1996, c. 6, s. 68.

<sup>11</sup>Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr Şemseddîn el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ehkâmi'l-Kur'ân*, tahk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru 'Alemlî'l-Kutub, Riyad 2003, c. 15, s. 348.

<sup>12</sup>Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Rasâilu'l-Câhiz*, tahk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1964, c. 1, s. 29.

<sup>13</sup>el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. 3, s. 144.

<sup>14</sup>Ibn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 6, s. 227.

et-Tenahhus (التَّنْحُسُ): Bir sözün ve haberin ardına düşüp inceden inceye gereği gibi soruşturarak araştırmak anlamında olup "Haberleri iyiden iyiye araştırdı." تَنَحَّسَ الْأَخْبَارَ denir. Bir kimse acıktığında açlığını ifade etmek için "Adam acıktı." تَنَحَّسَ الرَّجُلُ şeklinde bir tabir de kullanılmaktadır. Hıristiyanların bazı bayram günlerinde et cinsinden bir şeyler yemeyip perhiz etmelerine "Hıristiyanlar et yemeyi terk ettiler." تَنَحَّسَ النَّصَارَى denir.<sup>15</sup>

Nehase, genelde uğursuzluk anlamında kullanılmıştır. Yukarıdaki âyetin meali verilirken de uğursuz günler şeklinde yorumlanmıştır. Araplar arasında genelde uğursuz günler diye isimlendirilen bu günler Şevval ayının son günleridir. Çarşambadan çarşambaya kadar devam eder ve yedi gece sekiz gün olarak kabul edilir. Bu kelime, uğursuzluk manasının yanı sıra soğuk, şiddetli ve tozlu anlamlarını da ihtiva etmektedir.

### III. "Hanese" Lafzı: حنس

حنس (Hanese): Yiğit bir kimsenin kahramanca savaş meydanının ortasına atılması anlamına gelmektedir. Bir kimse çekinmeden harbe yürüdüğünde: فَلَانَ يَحْنَسُ وَسَطَ الْمَعْرَكَةِ "Falanca kimse kendisini savaşın içerisine yiğitçe atıyor." şeklinde ifade edilir.<sup>16</sup> Böyle yapan kimse vatanına, milletine ve geriden gelen çocuklarına karşı sorumluluklarını güzel bir şekilde yerine getirmektedir, denilebilir. Ayrıca takva ve vera sahipleri için حُنْسٌ tabiri kullanılır. Zikredilen bu vasıflara sahip olan kimselere هُمْ حُنْسٌ "Onlar, takva ve vera sahibidirler." şeklinde söylenir.<sup>17</sup>

### IV. "Sehane" Lafzı: سحن

سحن (Sehane): Bu kelime, 1. Kırmak, ezmek. 2. Ten, heyet, yüz, çehre, beniz, sima, şekil, renk. 3. Karışım, konuşma gibi üç asıl anlamı ihtiva etmektedir.<sup>18</sup>

es-Sahnü (السَّحْنُ): Taş kırma eylemini ifade etmek için "Taşı kırdı." سَحَنَ الْحَجَرُ tabiri kullanılır. İnsanların birbirini ezercesine kalabalıklar oluşturduğu günler için "Çok kalabalık bir gündür." يَوْمٌ سَحْنٌ denir. Ağacı el ile ovma suretiyle sertliğini kırıp gidererek yumuşatma manasında kullanılır ki "Ağacı yumuşatıncaya kadar ovuşturdu." سَحَنَ الْحَشْبَةَ سَحْنًا denilir. Sığınak, kenef ve benzeri yerlerde bulunmaktır ki buralara giren kimseler giriş-çıkışlarında ya da oralarda buldukları esnada eğilme söz konusu olabileceğinden dolayı boyunda bir kısalma ve ufalma olabilir. Bu durum "O sığınağındadır." هُوَ فِي سَحْنِهِ şeklinde söylenir. Hemedan yakınlarında bulunan bir köy سَحْنَةٌ ismiyle adlandırılmıştır.<sup>19</sup>

es-Sahnetü (السَّحْنَةُ) ve es-Sahnâü (السَّحْنَاءُ): Bir kimsenin teni yumuşak, parlak, güzel ve hoş bir görünüme sahip olduğunda insanlar aralarında böyle kimselere "Falanca kimsenin tenin hoşluğu ve berraklığı hoşuma gitti." أَحْسَبْتَنِي سَحْنَةً بَشَرَتِهِ وَسَحْنَاؤُهُ derler. Osmanlı döneminde yaşayan Türkler, insanların heyetlerine/görünümlerine kılık tabirini kullanırlardı. Bu duruma Arapçada السَّحْنَةُ وَالسَّحْنَاءُ "Falancanın kılık ve kıyafeti çok güzel" olarak ifade edilir. Diğer taraftan Arapların yaşadıkları bölgelerde kişilerin renk

<sup>15</sup>el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa*, c. 16, s. 540.

<sup>16</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 13, s. 204.

<sup>17</sup>el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa*, c. 15, s. 562.

<sup>18</sup>İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, c. 3, s. 141.

<sup>19</sup>el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa*, c. 35, s. 173.

yapısını ifade eden “Falanca kimsenin ten rengi ne güzeldir.” مَا أَحْسَنَ سَخْنَتَهُ وَسَخْنَاءَهُ şeklinde bir kullanımı da vardır.<sup>20</sup>

el-Mişinü (المسحون): Manzarası, yapısı, heyeti ve sureti yönünden göz alıcı şekilde tabir olunan atlara “At hoş bir durumuyla belirdi.” جَاءَ الْفَرَسُ مَسْحِنًا denir.<sup>21</sup>

et-Tesahhunü (التسحون): Eşyaların ve nesnelerin görünüm ve yapılarına dikkat ile bakmaya “Mala dikkatli bir şekilde baktı.” تَسَحَّرَ الْمَالُ şeklinde bir ifade kullanılır.<sup>22</sup>

el-Misâhanetü (المساحنة): İnsanlar birbiriyle karşılaşip buluştuklarında ve görüştiklerinde bu durum “Falanca kişiler karşılaşip buluştular.” سَاحَنَ olarak tabir edilir. Diğer taraftan kişiler bir araya gelip hoş bir yaşantı içerisinde hayatlarını sürdürdüklerinde de “Birlikte güzel bir hayat yaşadılar.” سَاحَنَ terkihiyle ifade edilir. Attarların somaki taşına ve taş kırma aleti olarak da adlandırılan külünge الْمِسْحَنَةُ denilmektedir.<sup>23</sup>

Sehane lafzıyla kastedilen esas mana, sert yapılı şeyleri bir takım işlemlere tabi tutarak yumuşak, güzel ve hoş yapılı şeylere dönüştürmektir.

#### V. سنح: “Senaha” Lafzı

سنح (Senaha): Düşünmek, akla gelmek, doğmak, uğurluluk gibi anlamlara gelmektedir.<sup>24</sup>

es-Sünhu (السُّنْح): İnsanlar kişilerde ya da eşyalarda uğur ve bereket gördüklerinde “O kimsede ya da o şeyde bereket vardır.” بِدِ سُنْحٍ denir. Şair, şiirinde bir ailenin soyunun bereketini dile getirilmiştir:

أَزْهَرُ لَمْ يُوَلَّدْ بِتَحْمِ السُّنْحِ مُبْتَدِئُ الْبَيْتِ كَرِيمِ السُّنْحِ

*Ezher, cimrilik yıldızı ile hiçbir zaman beraber doğmadı*

*Onun aileden ve soyundan gelen uğurluğu ve cömertliği olan bir kişidir.*<sup>25</sup>

Medine-i Münevvera yakınlarında bir yerleşim merkezi olup Hz. Ebû Bekr’in ve hadis âlimlerinden Hubeyb b. Abdurrahman es-Sunhî’nin de orada evleri bulunmaktaydı. Diğer yandan yolun orta kesiminden gelip-gitmeleri ifade etmek için de “Yolun ortasından gitti.” ذَهَبَ عَنِ سُنْحِ الطَّرِيقِ şeklinde bir kullanım mevcuttur. Av hayvanı avcının sol tarafından ortaya çıkar ve yürüyerek onun sağ tarafına geçerse bunun uğur getireceğine inanılır ve “Yaban keçisi avcının sol tarafından sağ tarafına geçti.” سَنَحَ الطَّيِّئِ سُنُوحًا denilerek nadiren olan işlerden darb-ı mesel yapılır.<sup>26</sup>

es-Sünühu (السُّنْح): Bir kimsenin kalbine bir fikir zuhur ettiğinde, aklına iyi şeyler geldiğinde ya da bazı şeylerden endişe duyduğunda bu durum “Aklıma bir fikir geldi.” سَنَحَ لِي رَأْيٌ سُنُوحًا şeklinde ifade edilir. Çirkin gördüğü şeyleri açıkca söylemekten ya da herhangi bir sözü açıklamaktan kaçınarak kinayeli veya tariz yoluyla ifade etmeyi tercih ettiğinde “Şöyle şöyle oldu.” سَنَحَ بِكَذَا der. İnsanlara bir takım işler kolay geldiğinde ya da kolaylıkla elde ettiklerinde bunu “Bana şiir kolay geldi.” سَنَحَ الْبَيْتُورِي şeklinde söylerler. Ayrıca

<sup>20</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 13, s. 204; el-Herevî, *Tehzîbu'l-luġa*, c. 4, s. 280.

<sup>21</sup>İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil, *el-Muhassas*, tahk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut 1996, c. 3, s. 157; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 13, s. 204.

<sup>22</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c.13, s. 204.

Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-e'zam*, tahk. Abdulhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut <sup>23</sup> 2000, c. 3, s. 199.

<sup>24</sup>el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. 3, s. 145; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâfîsî'l-luġa*, c. 3, s. 104; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 2, s. 490.

<sup>25</sup>Yakûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidî'l-'Arabiye*, c. 9, s. 329.

<sup>26</sup>İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-e'zam*, c. 3, s. 201.

bir kimseyi güç duruma düşürmek, sıkıntı ve zahmet verme durumunda da "Onu sıkıntıya uğrattı." سَخَّ بِوِ عَلَيْهِ ifadesi kullanılır.<sup>27</sup>

es-Senahnehu (السَّنْحَةُ): Geceleri asla uyku uyumayan kimseler hakkında söylenen bir söz olup "Gece yatmaz." سَخَّ رَجُلٌ سَخَّحٌ şeklinde ifade edilir. Yemen eyaletlerinden birinin adı سَنَحَانٌ olarak adlandırılmıştır. Bir durumun ya da herhangi bir nesnenin iç yüzünü iyiden iyiye araştırıp incelemeye "Falan kişinin hakkında iyiden iyiye araştırma yaptım." اسْتَسْنَحْتُهُ عَنْ كَذَا denir.<sup>28</sup>

İnsanlar, bazı kimseleri ya da eşyaları uğur ve bereketli gördüklerinde hatta çirkin olarak gördükleri durum ve hadiseleri açıkça açıklamaktan kaçındıklarında kinayeli veya tariz yoluyla senaha lafzını kullanarak meramlarını ifade ederler.

## VI. "Neseha" Lafzı: نسح

نسح (Neseha): Kırıntı, savurma, bir şeye tamah etmek gibi anlamlara gelen bu kelimeyi Halil b. Ahmed, hurma talaşından ve başlarında olan kabuklardan sepet diplerinde kalan kırıntılar şeklinde yorumlayarak tarif etmiştir.<sup>29</sup>

en-Neshu (النَّشْعُ): Toprak ve tahıl samanını savurmak gibi durumları ifade etmek için "Toprağı savurdu." نَسَحَ الرَّابُّ نَشْعًا denir. Burada tahıl gibi gıda maddelerini tozdan topraktan ve yabancı maddelerden arındırarak pak etme işlevi söz konusudur. Ayrıca para ve benzeri şeylere tamah etmekte "Bir şeye tamah etti." نَسَحَ بِه نَشْعًا şeklinde ifade edilir. Toprak atacak ve savuracak küreğe de الْمَسَاخُ denmektedir.<sup>30</sup>

## VII. "Hasune" Lafzı: حسن

Bu üç harf ve dizilişinden meydana gelen lafızlar temelde "güzellik ve iyilik" anlamı taşır.<sup>31</sup> Arapça-Türkçe sözlüklerde "Güzel, yakışıklı, hoş, latif olmak; uygun, münasip, muvafık olmak; istenilen durum ve şartlarda olmak"<sup>32</sup> gibi anlamlar ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmada kelime, dâhil olduğu bâblar düzeninde yürütülmüştür.

A. Hasune (حَسُنٌ) kelimesinin çeşitli anlamları şöyle özetlenebilir:

1. Kişinin güzel ve yakışıklı olması anlamındadır. İnsanlar, kendi aralarında bulunan yakışıklı ya da güzel görümlü kişiler hakkında "Çocuk güzel ve yakışıklı oldu." حَسُنَ الْعُلَامُ sözü gibi bir takım tabirler kullanırlar. Yine halk arasında, حَسُنَ التَّصَرُّفُ "inisiyatif", حَسُنَ الطَّرْقُ "olumlu yaklaşım", حَسُنَ التَّعْبِيرُ "hüsn-ü tabir" bu gibi ifadeler çok miktarda kullanılan ifadelerdendir.<sup>33</sup> Nitekim Ebü Ubeyde (ö. 209/824), Mead oğullarından İyâd b. Nizâr'ı tavsif ederken şöyle der:

<sup>27</sup>el-Cevherî, *es-Sihâh*, s. 331.

<sup>28</sup>Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, tahk. Muhammed Na'im el-'Arkasûsî, Müessesetü'r-Risâle, yrs. 2009, c. 1, s. 288.

<sup>29</sup>el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. 3, s. 145.

<sup>30</sup>el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. 3, s. 145; el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa*, c. 7, s. 171; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 2, s. 614.

<sup>31</sup>İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, c. 2, s. 57.

<sup>32</sup>Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 169.

<sup>33</sup>İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, c. 2, s. 57; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 13, s. 114-117; ez-Zebidî, Ebu'l-Feyz Abdürrezzâk el-Huseynî b. Muhammed, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Kuveyt 2008, c. 34, s. 419.



وَسَبَابِ حَسَنِ أَوْجُهُمْ مِنْ إِتَادِ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعْدٍ

*Güzel yüzlü genç delikanlılar*

*Mead oğullarından İyad b. Nizar gibi.*<sup>34</sup>

Şemmâh b. Dırâr (ö. 30/650), bir kız çocuğunu ceylan ve geyiğe benzeterek anlatırken şöyle der:

أَفْتَاؤَ الَّتِي كُنَّا نَقُولُ لَهَا يَا طَيِّبَةَ عَطَلَا حَشَانَةَ الْحَيْدِ<sup>35</sup> دَارَ

*Kendisine dediğimiz kızın evidir.*

*Gerdanlığı pek güzel çobansız geyik.*<sup>36</sup>

2. İyilik etmek. İmrü'l-Kays (ö. 25/645), önce iyilik yapıp daha sonra başa kakanlar için şöyle demektedir:

أَفْسَدْتُ بِالْمَنْ مَا أَسَدَيْتُ مِنْ حَسَنِ لَيْسَ الْكَرِيمُ إِذَا أَعْطَى مِمَّنَّ

*Yaptığın ihsanları başa kakmakla çok kötü ettin.*

*Saygın olan kimse iyilik yaptığında başa kakmaz.*<sup>37</sup>

Mahmud el-Verrâk (ö. 240/854) da minnetten uzak bir şekilde yapılmış olan iyilikleri şu mısraları ile övmektedir:

أَحْسَنُ مِنْ كُلِّ حَسَنٍ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَزَمَنٍ

صَنِيعَةٌ مَرْثُوبَةٌ خَالِيَةٌ مِنَ الْمَنِّ

*Daha güzel bütün güzel olanlardan*

*Her zaman ve her vakitte*

*Minnetin her çeşidinden uzak*

*İyilik, iyilik sahibinin yaptığıdır.*<sup>38</sup>

3. Güzel söz söylemek anlamındadır. İnsanlara güzel söz söyleme anlamı şu âyette görülmektedir: ﴿ وَتُؤَلِّمُ لِلنَّاسِ حُسْنَكَ ﴾ “*Ve insanlara güzel söz söyleyin.*”<sup>39</sup> Burada güzel söz söylemeye teşvik vardır. O bakımdan insanın insanlara yumuşak söz söylemesi (yağcılık yapmaya kaçmaksızın) güler yüzlü davranması gerekir. Çünkü Allah (cc), Hz. Musa’ya ve Hz. Harun’a: “*Ona yumuşak bir söz söyleyiniz.*”<sup>40</sup> diye buyurmuştur. Bundan dolayı başkasına söz söyleyecek durumda olan bir kimse şunu bilmelidir ki Hz. Musa ve Hz. Harun’dan daha faziletli değildir. Hitap ettiği kimse de Firavun’dan daha kötü değildir.<sup>41</sup>

<sup>34</sup>Ebû Ali el-Hasen b. Reşik el-Ezdi el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-ş-i'r ve âdâbih ve nakdih*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Cil, yrs. 1981, c. 2, s. 83.

<sup>35</sup>Bu şiirde geçen دَارَ lafzı, hazf olunmuş أَعْنَى fiilinin mefulün bihi olarak geldiğinden dolayı mansup olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. Muhammed Hasen Şurrâb, *Şerhu's-sevâhid'i's-ş-i'riye fi emâti'l-kutubi'n-nahviye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2007, c. 1, s. 368.

<sup>36</sup>Ebû Sa'de (Saîd) eş-Şemmâh b. Dırâr b. Harmele b. Sinân b. Ümeyye el-Mâzinî ez-Zübyânî, *Dîvânü's-şemmâh b. dırâr ez-Zübyânî*, tahk. Salahattin el-Hâdî, Dâru'l-Maarif, Mısır 2009, s. 15; Şurrâb, *Şerhu's-sevâhid*, c. 1, s. 368.

<sup>37</sup>Ebû Vehb Hunduc İmrü'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr, *Dîvânü İmrü'l-Kays*, tahk. Abdurrahman el-Mustâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004, s. 161.

<sup>38</sup>Ebû İshak Burhâneddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ b. Ali el-Vatvât, *Çuraru'l-hasâisi'l-vadiha ve 'uraru'n-nekâidi'l-fâdha*, tahk. İbrâhim Şemseddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 324.

<sup>39</sup>Bakara, 2/83.

<sup>40</sup>Tâhâ, 20/44.

<sup>41</sup>Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 1, s. 459.

Güzel söz ve güzel ahlakla ilgili olarak Hz. Peygamber (SAV)'den rivayet olunan pek çok hadisi şerif vardır. Bazıları şöyledir:

قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَفْضَلُ مَا أُعْطِيَ الْمَرْءُ الْمُسْلِمُ؟ قَالَ: حَسَنُ الْخُلُقِ

Hz. Peygamber'e Müslüman bir kimseye verilen şeylerin efdali nedir diye sorulduğunda, şöyle buyurdular: "Güzel ahlakıdır."<sup>42</sup>

Konuyla ilgili olarak başka bir hadisi şerifte de şöyle buyrulmaktadır:

إِنَّ اللَّهَ حَبِئْتُمْ كُنْتُمْ وَأَنْبِئَ الْمَتَيْبَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا وَحَالِقِ النَّاسِ بِطُلُقِ حَسَنٍ

Bulduğun her yerde Allah'a karşı gelmekten kendini alıkoyma; bir kötülük yaptığında arkasından hemen bir iyilik yap ki kötülüğü yok etsin. İnsanlara güzel ahlakın gerektirdiği şekilde davran.<sup>43</sup>

B. Ahsene (أَحْسَنَ) kalıbında yani إفعال bânındaki manaları şöyle sıralanabilir:

1. Birine iyilik etmek. Toplumlarda insanlar birbirlerine karşı iyi ve güzel muamelelerde bulduklarında bu durum "İyi ve hoş bir davranış sergiledi." أَحْسَنَ مُعَامَلَةً şeklinde ifade edilir. Kur'ân-ı Kerim'de bu kavram Allah'a ve insanlara nispet edilerek yetmişten fazla âyette mastar, isim ve fiil olarak geçmekte ve söz konusu olan bu âyetlerin bazılarında "başkasına iyilik etmek", bir kısmında "yaptığı işi güzel yapmak" anlamında, birçoğunda ise mutlak anlamda kullanılmıştır.<sup>44</sup> Allah'ın insana ait bir vasıf olarak, bütün insanlara güzel söz söylememizi ve iyilik etmemizi emrettiği şu âyetlerde bu anlam görülmektedir:

﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾

"Allah'ın sana ihsan ettiği gibi sen de iyilik et."<sup>45</sup>

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾

"(Allah) o zattır ki yarattığı her şeyi güzel yapmıştır, insanı yaratmaya çamurdan başlamıştır."<sup>46</sup>

﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾

"Sonra iyilik edenlere nimetimizin tamamlanması için ve her şeyin ayrı ayrı açıklanması için hidayet ve rahmet olmak üzere Musa'ya kitap verdik."<sup>47</sup>

Şair de bu konuda şöyle demektedir:

يَا أَحْسَنَ النَّاسِ مَا قَرْنَا إِلَى قَدَمٍ وَلَا جِبَالٍ مُحِبِّ وَاصِلٍ تَصِلُ

*Ey baştan aşıya kadar insanların iyisi,*

*Seven kimseyle sevilenin arasını bağlayan ip yoktur.*<sup>48</sup>

Ukayl oğullarından birisine nispet edilen bir beyitte de şöyle denilmektedir:

<sup>42</sup>Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, tahk. Şuayb el-Erneût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c. 2, s. 226.

<sup>43</sup>Ebü Muhammed Abduslâh b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *Musnedu'd-Dârimî*, tahk. Nebîl Hâşim el-Çamerî, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 2013, c. 1, s. 668.

<sup>44</sup>Mustafa Çağrı, "İhsan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, c. 21, s. 544-546.

<sup>45</sup>Kasas, 28/77.

<sup>46</sup>Secde, 32/7.

<sup>47</sup>Enam, 6/154.

<sup>48</sup>Şurrâb, *Şerhu's-Şevâhid*, c. 2, s. 334.

وَحَيِّ رَأَيْنَا أَحْسَنَ الْفِعْلِ بَيْنَنَا مَسَاكِينَهُ لَا يَغْرِفُ الشَّرَّ قَارِفَ

Sonunda gördük aramızda olan en güzel işi:

Karşılıklı olarak sakinleşmek, hiçbir kimse şerre yeltenmesin.<sup>49</sup>

2. İyilik yapmayı ifade etmek manasında الْإِحْسَانُ şeklinde mastar olur. Bu itibarla bir kimseye bazı şeyler ikram edildiğinde “Falanca kimseye ihsanda bulundu.” أَحْسَنَهُ denir. Bununla birlikte bir nesneyi iyi ve gereği kadar bilip tanıdığına “Falanca kimse şunu çok iyi biliyor.” هُوَ يُحْسِنُ الشَّيْءَ tabiri kullanılır.<sup>50</sup> Âyetlerden bazı örnekler:

﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾

“İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey midir?”<sup>51</sup>

Halk arasında ihsanla ilgili söylenile gelen ve Hz. Ali’ye nispet edilen “Kötülük eden kimseye ihsanla karşılık vermek, faziletin en güzelidir.” Anonim olarak ifade edilen “Dünyada dost gibi aziz, ihsan gibi leziz bir şey yoktur.” gibi kültürümüzde pek çok kelamı kibar vardır.

Şair de şöyle demektedir:

لَيْسَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَأَوَانٍ تَنْهَيَا صَنَائِعَ الْإِحْسَانِ  
وَإِذَا أَمَكَنْتَ قَبَادِرَ إِلَيْهَا حَذَرًا مِنْ تَعَدُّرِ الْإِمْكَانِ

Her vakit ve her zamanda mümkün olmaz

İyilik yapabilme fırsatları doğmaz

Böyle bir fırsat ve imkân doğdu mu, çabuk tut elini, koş iyiliğe

Bir gün imkân bulamayacaksın korkusuyla.<sup>52</sup>

3. Hoş tutmak, güzel görme ve güzel davranma manasında الْإِحْسَانُ şeklinde mastar olur. Güzel davranan ve ihsanda bulunan kimseye “Muhsin” denir.<sup>53</sup> Konuyla ilgili olarak pek çok âyet vardır, bazıları şöyledir:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا﴾

“Biz insana anne ve babasına iyilikle davranmasını tavsiye ettik.”<sup>54</sup>

﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾

“Allah'tan başkasına ibadet ve kulluk etmeyin, ana babaya iyilikte bulunun.”<sup>55</sup>

﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾

<sup>49</sup>Ebü Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî, Şerhu'l-kâfiyetu'l-Şâfiye, tahk. Abdulmenam Ahmed Hüreydi, İhyâu't-Turâsi'l-İslâmi, Mekke ts., c. 5, s. 107.

<sup>50</sup>İbn Fâris, Mu'cemu mekâyisi'l-luğa, c. 2, s. 57; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, c. 13, 114-117; ez-Zebidi, Tâcu'l-'arûs, c. 34, s. 419.

<sup>51</sup>Rahman, 55/60.

<sup>52</sup>el-Vatvât, Ğuraru'l-hasâis, s. 131.

<sup>53</sup>İbn Fâris, Mu'cemu mekâyisi'l-luğa, c. 2, s. 57; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, c. 13, s. 114-117; ez-Zebidi, Tâcu'l-'arûs, c. 34, s. 419-422.

<sup>54</sup>Ahkaf, 46/15.

<sup>55</sup>Bakara, 2/83.

"Rabbinizden indirilen en güzel kelâma (Kur'an'a) uyun!"<sup>56</sup>

Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965) şöyle demektedir:

وَقَيْدَتْ نَفْسِي فِي ذَرَاكَ عَجَبَةً وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيْدًا تَقَيَّدًا

*Benim sana olan sevgim sebebiyle, yanında kendimi zincire vurdum,  
İhsanı kendine vurulmuş zincir gibi görürse, o da kendini zincire vurur.*<sup>57</sup>

4. Yardım etmek manasında الْإِحْسَانُ şeklinde mastar olur. Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) göre ihsan, adaletin üstündedir. Çünkü adalette borcunu ödemek ve alacaklarını almaktır. İhsanda üzerine vazife olandan daha fazlasını vermek, alması lazım gelen şeyden de daha azını almaktır. Bu itibarla adaleti gözetmek vaciptir. İhsanı gözetmek de mendub ve müstehaptır.<sup>58</sup> Bu anlam şu âyette de görülmektedir:

﴿لَمْ يَأْخُذْ بِكُمُ الْيَمِينُ بِاللَّهِ إِذْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾

"Sonra sana gelir, Allah'ın adıyla yemin ederek, «Biz yalnız iyilik etmek ve ara bulmaktan başka bir şey istemedik»  
(derler.)"<sup>59</sup>

Şair de şöyle demektedir:

إِذَا هَبْتَ رِيَّاحَكَ فَاعْتَنِمُهَا فَإِنَّ لِكُلِّ خَافِقَةٍ سَكُونًا

وَلَا تُعْطَلُ عَنِ الْإِحْسَانِ فِيهَا فَمَا تَدْرِي السُّكُونُ مَتَى يَكُونُ

*Cömertlik rüzgârı estiği zaman onu ganimet gör*

*Her bir çalkantının gerisinde sükûnet bulunur.*

*Bu arada ihsanda bulunmaktan gaflet etme*

*Çünkü sükûnetin ne zaman vuku bulacağını bilemezsin.*<sup>60</sup>

5. Bir kimse ya da bir şey hakkında olumlu düşünmek ve hüsnü zan beslemek manasına gelir.

أَحْسَنْتَ ظَنَّاكَ بِالْأَيَّامِ إِذْ حَسَنْتَ وَلَمْ تَخَفْ سَوْءَ مَا يَأْتِي بِهِ الْقَدَرُ

وَسَلَمْنَاكَ اللَّيَالِي فَاعْتَبَرْتَ بِهَا وَعِنْدَ صَفْوِ اللَّيَالِي يَحْدُثُ الْكَدْرُ

*O güzel olduğunda sen günler hakkında hüsn-ü zanda bulundun*

*Ve sen kaderin getireceği kötü sonuçlardan korkmadın*

*Barış anında geceler seninleydi ve sen onların bu durumuna aldandın.*

*Gerçek şudur ki geceler parladığında keder ortaya çıkar.*<sup>61</sup>

C. التَّحْسِينُ: Bir şeyi güzel yapmak ya da yaratmak gibi anlamlara gelir ki "Allah (cc), onu güzel bir surette yarattı." حَسَنَةُ اللَّهِ anlamında kullanılırken, "İnsan ırkının soyaçekim yoluyla ıslahına çalışma." تَحْسِينُ النَّسْلِ şeklinde ifade edilir.<sup>62</sup> Şiirde de şöyle gelmiştir:

فِي زُخْرَفِ الْقَوْلِ تَحْسِينٌ لِتَابِلِهِ وَالْحَقُّ قَدْ يَغْتَرِيهِ سُوءٌ تَغْيِيرٌ

*Batıl bir söz ziynet içerisinde güzel yapılabilir.*

<sup>56</sup>Zümer, 39/55.

<sup>57</sup>Şehâbeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, tahk. Müfid Kamhiye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. 3, s. 102. Çağrıcı, "İhsan", c. 21, s. 544-546.<sup>58</sup>

<sup>59</sup>Nisâ, 4/62.

<sup>60</sup>en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, c. 6, s. 120.

<sup>61</sup>Muhammed b. Aydemir el-Müsta'simî, *ed-Durru'l-ferid ve beytu'l-kasid*, tahk. Kâmil Selmân el-Cebûrî, 13 Cilt, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2015, c. 2, s. 192.

<sup>62</sup>İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, c. 2, s. 57; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 13, s. 114-117; ez-Zebidi, *Tâcu'l-arûs*, c. 34, s. 419.

*Hak söz ise kötü bir tabirle ifade edilebilir.*<sup>63</sup>

D. **المخابيس**: İnsanın vücudunda sevimli ve güzel yerlere denilmektedir ki “Bedenin güzel yerlerine bak?” **انظر إلى مخابيس بدنك** manasında bir tabir kullanılmaktadır. Şair de şöyle demiştir:

لا تكشفن من مساوي الناس ما ستروا      فتهتك الله سترا عن مساويك  
وادكر مخابيس ما فيهم إذا ذكروا      ولا تعب أحدًا منهم بما فيك

*İnsanlar çirkin durumlarını örttükleri müddetçe sakın onları açığa çıkarma,  
Allah da senin hatalarının üzerindeki örtüyü kaldırır.  
Onlar anıldıklarında iyiliklerinden konuş  
Kendinde bulunan bir kusurla onlardan hiç kimseyi ayıplama.*<sup>64</sup>

E. **المحسن**: Güzellik üzere yaratılmış olan bir şeyleri ifade etme amacıyla kullanılır ve “Güzel bir yüz” **وجهٌ محسنٌ** gibi anlamlara gelir.

﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا﴾

*“Acaba iyilik yapıcı olduğu halde özünü Allah'a teslim eden ve hakka yönelen İbrahim'in milletine,  
(dinine) tâbi olandan din yönünden daha iyi olarak kim vardır?”*<sup>65</sup>

﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾

*“Muhakkak ki Allah sakınanlarla ve muhsin olanlarla beraberdir.”*<sup>66</sup>

**المحسن** ism-i fâil ve çoğulu **المحسان** olup güzel nesneye denmektedir.

Züheyr'in (ö. .../609) şu beytine gelince:

وفيهم مقامات حسن وجرههم      وأندبة بنتائج القول والفعال

*Onların içlerinde makamlarda oturan ve yüzleri güzel olan kimseler vardır*

*Bazen konuşulan ve bazen de iş yapılan kulüpleri de var.*<sup>67</sup>

يا أيه القلب اللجوج النفس      أبق عن البيض الحسان اللبس

*Ey başka şeyleri kabul etmemeye direnen kalb*

*Beyaz yüzlü, siyaha çalan dudaklılardan ayılarak kendini bul!*<sup>68</sup>

Alkame (ö. 3/625) de şöyle demiştir:

طحا بك قلب في الحسان طروب      بعيد الشباب عصر خان مثيريب

*Sevinçli bir kalb, güzeller içerisinde alıp götürdü seni*

*Ancak gençlikten biraz gittikten sonra, saçların da ağarmaya başladığında.*<sup>69</sup>

<sup>63</sup>el-Müsta'simî, *ed-Durru'l-ferîd*, c. 8, s. 204.

<sup>64</sup>el-Müsta'simî, *ed-Durru'l-ferîd*, c. 11, s. 183.

<sup>65</sup>Nisâ, 4/125.

<sup>66</sup>Nahil, 16/128.

<sup>67</sup>Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şi'ru ve's-su'arâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2002, c. 1, s. 150.

<sup>68</sup>Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâidi's-seb'ü't-tvâli'l-câhiliyât*, tahk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Ma'ârif, yrs. ts., s. 78.

<sup>69</sup>el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâid*, s. 176.

F. تَحَسَّنَ: Güzel ve daha iyi bir duruma gelmek gibi manalara gelir. İşler gibi bazı durumlar yoluna girip düzelmeye başladığında "İyileşme yolunda, düzeliyor" التَّحَسَّنَ denir.<sup>70</sup> Şair de şöyle demektedir:

تَحَسَّنَ بِأَفْعَالِكَ الصَّالِحَاتِ وَلَا تُعَجِّزَنَّ بِحُسْنِ جَمِيلٍ

Senin salih amellerin hoş oldu.

Sakın bu güzellikler seni gururlandırmasin?<sup>71</sup>

G. الأَسْتَحْسَنُ: Güzel saymak, güzel görmek, iyi görmek, hoş görmek, makbul, hayranlık gibi anlamlara gelmektedir. Halk arasında makbul görülen durumlarda "Onu beğendi." اسْتَحْسَنَهُ gibi ifadeler kurulur. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) şu sözleri bu konuya örnek teşkil edebilir:

إِذَا مَا ظَلَمْتُ اسْتَحْسَنَ الظُّلْمَ مَذْهَبًا وَجَلَّ عُنُوقًا فِي قَبِيحِ إِكْتِسَابِهِ

Zalim zulmü bir metot olarak uygun gördüğünde

Kötülükleri kazanmada ısrarcı olur.<sup>72</sup>

Ğ. İsm-i tafdil أَحْسَنُ kalıbında, daha iyi, daha güzel gibi anlamlara gelir. Bu şeklin هُوَ أَحْسَنُ حَالًا مِنْهُمْ "O, onlardan daha iyi bir durumdadır." bu ifadeye görüldüğü gibi yaygın bir kullanımı vardır.

1. Bu kalıbın daha güzel manasına gelen kullanımları pek çoktur. Konuyla ilgili olarak şu âyetler örnek olarak verilebilir.

﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾

"Yaratanların en güzeli olan Allah ne mübarek ve yücedir!"<sup>73</sup>

Şair de şöyle demektedir:

يَأْخُذَنَّ زِينَتَهُنَّ أَحْسَنَ مَا تَرَى ... وَإِذَا عَطَلَتْ فَهِنَّ خَيْرٌ عَوَاطِلُ

Gördüğün gibi en güzel bir şekilde takılarını takınırlar,

Güzelliklerinden dolayı süslenmediklerinde süslenmeyen bayanların en hayırlılarıdır.<sup>74</sup>

Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711) da şöyle demektedir:

أَحْسَنُ النَّجْمِ فِي السَّمَاءِ النُّجُومُ ... وَالنُّجُومُ فِي الْأَرْضِ عَيْنُ النِّسَاءِ

Semadaki yıldızların en güzel Süreyya yıldızıdır.

Süreyya ise yeryüzünde kadınların en güzelidir.<sup>75</sup>

Konuyla ilgili olarak başka bir şair de şöyle demektedir:

فَصَبَّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَحْسَنَ صُنْعِهِ وَكَانَ لَهُ بَيْنَ الرَّبِّهِ نَاصِرًا

Allah en güzel ihsanını onun üzerine yağdırdı.

Ve yaratılmışlar arasında ona yardımcı oldu.<sup>76</sup>

Ebü Bekr el-Verrâk (ö. 280/893) da şöyle söylemiş:

<sup>70</sup>İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, c. 2, s. 57; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 13, s. 114-117; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. 34, s.419.

<sup>71</sup>el-Müsta'simî, *ed-Durru'l-ferîd*, c. 5, s. 293.

<sup>72</sup>Şehâbeddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr, *el-Mustatraf fi kulli fennin mustatraf*, 'Alemlu'l-Kutub, Beyrut 1998, s. 304.

<sup>73</sup>Mü' minûn, 23/14.

<sup>74</sup>Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Emâlî*, tahk. Abdusselam Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1987, s. 100.

<sup>75</sup>el-Müsta'simî, *ed-Durru'l-ferîd*, c. 2, s. 191.

<sup>76</sup>el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ehkâmi'l-Kur'ân*, c. 20, s49.

أَحْسَنُ مِنْ كُلِّ حَسَنٍ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَزَمَنٍ

صَبِيغَةٌ مَرْبُوبَةٌ خَالِيَةٌ مِنَ الْعَيْنِ

*Bütün güzelliklerden daha da güzel*

*Her vakit ve her zamanda*

*Her türlü minnetten uzak,*

*Bir iyilik sahibinin yaptığı iyiliktir.<sup>77</sup>*

Mahmud el-Verrak, kişinin güzelliği ile şımarmasını şöylece ifade etmektedir:

عَجِبْتُ مِنْ مُعْجَبٍ بِصُورَتِهِ وَكَانَ بِالْأَصْلِ نُطْفَةً مَذْرُوعَةً

وَبِي غَدٍ بَعْدَ حُسْنِ هَيَأَتِهِ يَصِيرُ إِلَى الْأَرْضِ جِنْفَةً قَدْرَةَ

وَهُوَ عَلَى تَيْبِهِ وَنَحْوَتِهِ مَا بَيْنَ نُؤْيَبِهِ وَجَمَلِ الْعَذْرَةِ

*Suretini beğenen kimselere hayret ederim*

*Çünkü o başta kokuşmuş bir nutfeydi.*

*Şu anda güzel suretli iken yarı ise*

*Kabirde çirkin görünümlü olacaktır*

*O bu böbürlenmesine ve şaşkınlığına rağmen*

*Yine de giysileri arasında necaset taşımaktadır.<sup>78</sup>*

2. Daha iyi manasında kullanılır. Örnek:

﴿صَبِيغَةُ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبِيغَةً﴾

*“Allah'tan daha iyi boyası olan kim vardır?”<sup>79</sup>*

Urve b. Uzeyne (ö. 95/713) şöyle demiştir:

إِنَّ نَكَّ عَنْ أَحْسَنِ الصَّبِيغَةِ مَا فُوكَا فَنِي آخِرِينَ قَدْ أُوكُوا

*Şayet sen en güzel işi yapmaktan vazgeçirilmiş birisi isen,*

*Gerçekten döndürülmüşlerin arasında bulunan kimsesin.<sup>80</sup>*

3. İsm-i tafdilîn حَسَنِي müennes kalıbında akabeti iyi, amel-i salih, iyi amel gibi manalara gelir. Allah'ı görmek ve O'na imanla şerefleildiğinde “Allah bizi kendisine nazır etmekle sevindirmektedir.” يَسُرُّنَا اللَّهُ الْحَسَنِي tabiri kullanılmaktadır.<sup>81</sup>

Düşmana karşı zafer kazanmak ve şehadet nimetine itlak olunur. ﴿فَأَنْ هَلْ تَرْتَضُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ﴾ “De ki: «Bizim için beklediğiniz ancak iki iyilikten biri değil midir?»<sup>82</sup>

Bu âyet, iki iyilikten birisine kavuşma nimetinden haber vermektedir. Bu nimetlerden birincisi zafer kazanarak ganimet elde etmek ikincisi de şehit olup Allah'ın yüce mertebelerine ve ihsanına nail

<sup>77</sup>el-Vatvât, Ğuraru'l-hasâisi, s. 324.

<sup>78</sup>el-Vatvât, Ğuraru'l-hasâisi, s. 89.

<sup>79</sup>Bakara, 2/138.

<sup>80</sup>el-Cevherî, es-Sihâh tâcu'l-luġa, s. 16.

<sup>81</sup>İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, c. 13, s. 115.

<sup>82</sup>Tevbe, 9/52.



olmaktır. Çünkü Müslüman kimse Allah için bir mücadeleye çıktığında ya Allah yolunda öldürülerek şehadet mertebesine kavuşur ya da zafer ve ganimet gibi kazançlarla geriye döner.<sup>83</sup>

Nitekim İmrü'l-Kays:

فَصِرْنَا إِلَى الْحَسَنِ وَرَفَّ كَلَامُنَا  
وَرَضْتُ فَذَلَّتْ صَعْبَةً أَيْ إِذْ لَال

*Nihayet en güzel yere ulaştık ve gayet nazikleşti sözlerimiz,*

*Ben itaat etmesini istedim zorluğun o da şaşılacak bir şekilde boyun eğdi!*<sup>84</sup>

Şu âyetler örnek olarak verilebilir:

﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾

*"En güzel isimler Allah'ındır."*<sup>85</sup>

﴿لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾

*"Güzel davrananlara en güzel mükâfat, bir de fazlası vardır."*<sup>86</sup>

H. الْحَسَنَةُ: İyiliğe, iyi hale ve iyi nesneye denir. Kişi, insanlar arasında sevilip sayıldığında

"O kimse güzel haslete sahiptir." فيه حَسَنَةٌ denir.<sup>87</sup> Şu âyetlerde bu anlam görülmektedir:

﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ﴾

*"Sonra kötülüğün yerine İyiliği getirdik."*<sup>88</sup>

﴿فَإِذَا جَاءَ عَمَّ الْحَسَنَةَ قَالُوا لَنَا هَذِهِ﴾

*"Onlara bir iyilik (bolluk) geldiğinde «Bu bizim (hakkımız) dır» derler."*<sup>89</sup>

Şair de şöyle demektedir:

كُلُّ امْرِئٍ سَوْفَ يُجْزَى قَرْضَهُ حَسَنًا أَوْ سَيِّئًا وَمَدِينًا بِالَّذِي دَانَ

*Her bir kimseye ileride borç verdiklerinin karşılığı takdim edilecek*

*Her kimse gerek iyi gerek kötü bir şekilde borçlandıysa o şekilde borçludur.*<sup>90</sup>

I. الْمَحْسَنَانُ: Daima insanlara iyilik eden kimseler için de böyle bir tabir kullanılır. Hz. Hasan'ın nesline ve torunlarına الْحَسَنِيُّونَ denir. Saka kuşuna da حَسُونٌ denilmiştir.<sup>91</sup>

Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şerifler, evvelâ güzel ve düzgün ifadeler kullanmaya dâvet etmektedir. Bu değerlerimiz insanlara "kavl-i hasen" bir sözle yani en güzel sözle söylemeyi hitap etmeyi emrederken, örf-adet ve atasözlerimiz de aynı minvalde yürümemizi bizden talep etmektedirler. Yapılan bu çalışmanın daha iyi anlaşılması için söz konusu olan bu değerlerden misaller getirilmiştir.

<sup>83</sup>Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 5, s. 433.

<sup>84</sup>el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâid*, s. 31.

<sup>85</sup>Araf, 7/180.

<sup>86</sup>Yûnus, 10/26.

<sup>87</sup>el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 5, s. 2099.

<sup>88</sup>Araf, 7/95.

<sup>89</sup>Araf, 7/131.

<sup>90</sup>Yakûb, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi şevâhidil-'Arabiye*, c. 8, s. 22.

<sup>91</sup>İbn Sîde, *el-Muhassas*, c. 3, s. 423.

### Sonuç

“H-s-n” maddesi etimolojik açıdan incelendiğinde çeşitli kalıp ve şekillerde kullanıldığı anlaşılır.

Anlam olarak ele alındığında da “h-s-n” kökü temelde *güzellik* ve *iyilik* anlamı taşır. Bu anlam esas olmak üzere lafzın yakışıklı, hoş, güzel, latif olmak; uygun, muvafık ve münasip olmak; istenilen durum ve şartlarda olmak vb. anlamlara geldiği anlaşılmaktadır. “Hasen” kökünden türeyen diğer beş lafızdan “N-h-s” *bahtsız, talihsiz, uğursuz, zorluk, meşakkat, zorluğa uğratmak*; “H-n-s” *Yiğit bir kimsenin kahramanca savaş meydanının ortasına atması*; “S-h-n” Bu kelime 1. *Kırmak, ezmek*. 2. *Ten, heyet, yüz, çehre, beniz, sima, şekil, renk*. 3. *Karışım, konuşma* gibi üç asıl anlamı ihtiva etmektedir; “S-n-h” *düşünmek, akla gelmek, doğmak, uğurluluk*; “N-s-h” *kırıntı, savurma, bir şeye tamah eylemek* gibi anlamlara gelen bu kelimeyi Halil b. Ahmed, *hurma talaşından ve başlarında olan kabuklardan sepet diplerinde kalan kırıntılar* şeklinde yorumlayarak tarif etmiştir. Makalede zikredilen bu anlamlarla hasen kelimesindeki odak anlam arasında ilişki kurulabilir. Bu odak mana talih, güzel, hoş, iyiliktir ki bunları “ihسان” kelimesiyle ifade etmek mümkündür.

“Hasen” kelimesi çeşitli iştikaklarıyla Kur’ân-ı Kerim, Hadis Şerifler ve eski-modern Arap şiirlerinde geniş çaplı bir şekilde kullanılmaktadır.

### Kaynakça

Âkilü'l-Mürâr, Ebû Vehb Hunduc İmrül'Kays b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvânu İmri'l-Kays*. tahk. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Rasâilu'l-Câhiz*. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1964.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa*. tahk. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn 1987.

Çağrıçı, Mustafa. “İhsan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl. *Musnedu'd-Dârimî*. tahk. Nebîl Hâşim el-Çameri. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2013.

Ebû Hayyân, Esiruddin Muhammed el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-Muhît fi't-Tefsîr*. tahk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'î't-Trivâli'l-Câhiliyât*. thk. Abdusselam Muhammed Hârun. b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

el-Ezdî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*. tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. b.y.: Dâru'l-Cil, 1981.

el-Firûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. tahk. Muhammed Na'îm el-'Arkasûsî. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. tahk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. b.y.: Mektebetu'l-Hilâl, ts.

el-Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbu'l-Luga*. tahk. Reşîd Abdurrahman el-'Abîdî. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabiye, 2010.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mudhiş*. tahk. Mervân Kubbânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*. tahk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*. tahk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.

İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şerhu'l-Kâfiyetu'l-Şâfiye*. tahk. Abdulmenam Ahmed Hüreydî. Mekte: İhyâ'î't-Turâsî'l-İslâmî, t.y.

İbn Mansûr, Şehâbeddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Mustazraf fî Kulli Fennin Mustazraf*. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1998.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.

İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. b.y.: Dâru'l-Cil, 1981.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. tahk. Abdulhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

----- *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1996.

İmrü'l-Kays b. Hucr, Ebû Vehb Hunduc b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr, *Dîvânu İmri'l-Kays*, tahk. Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 161.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr Şemseddîn el-Kurtubî. *el-Câmi'u li-Ehkâmi'l-Kur'ân*. tahk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru 'Alemlü'l-Kutub, 2003.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

el-Müsta'simî, Muhammed b. Aydemir. *ed-Durru'l-Ferîd ve Beytu'l-Kasîd*. tahk. Kâmil Selmân el-Cebûrî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.

en-Nüveyrî, Şehâbeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetu'l-Ereb*. tahk. Müfid Kamhiye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Sertkaya, Osman Fikri, "Etimoloji Nedir-Ne Değildir". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Çoğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 19, 1 (2012) 43-72.

eş-Şemmâh b. Dirâr, Ebû Sa'de (Saîd) b. Harmele b. Sinân b. Ümeyye el-Mâzinî ez-Zübyânî. *Dîvânu's-Şemmâh b. Dirâr ez-Zübyânî*. thk. Salahattin el-Hâdî. Mısır: Dâru'l-Maarif, 2009.

Şurrâb, Muhammed b. Muhammed Hasen. *Şerhu's-Şevâhidi's-Şi'riye fî Emâti'l-Kutubi'n-Nahviye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.

el-Vatvât, Ebû İshak Burhâneddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ b. Alî. *Ğuraru'l-Hasâisi'l-Vadiha ve 'Uraru'n-Nekâidi'l-Fâdiha*. tahk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

Yakûb, Emîl Bedî'. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî Şevâhidi'l-'Arabiye*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Abdürrezzâk el-Huseynî b. Muhammed. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Dâru'l- Hidâye, 2008.

ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-Emâlî*, tahk. Abdusselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

ez-Zübyânî, Ebû Sa'de (Saîd) eş-Şemmâh b. Dirâr b. Harmele b. Sinân b. Ümeyye el-Mâzinî. *Dîvânu's-Şemmâh b. Dirâr ez-Zübyânî*. thk. Salahattin el-Hâdî. Mısır: Dâru'l-Maarif, 2009.

## Dergi Hakkında

*Kilitbahir*, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Ulusal Hakemli Dergidir. Basılı yayım yapmamaktadır. Ulakbimde ve Uluslararası bir alan indeksinde taranmamaktadır.

Dergi web ve yayım adresi şöyledir:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayımı olan *Kilitbahir*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan "Din ve İnanç Araştırmaları" ile Sosyal konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

*Dergi*'de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildirimler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi*'nin ana amacını oluşturmaktadır.

Makalelerin sadece dergipark üzerinden, "Word" formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.

## Yayın İlkeleri

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı (iThenticate) ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

*Kilitbahir*, yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

*Kilitbahir*, her yıl 18 Mart ve 18 Eylül aylarında yayımlanır.

*Kilitbahir*, Türkçe'nin yanı sıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

*Kilitbahir*'de, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildirimler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

*Kilitbahir*'de yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, editörler tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir. Hakemler öncelikle YÖK Akademik, Google

Akademik, Dergipark gibi platformlardan belirlenir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. İki hakemin farklı görüş bildirdiği ya da nitelikli bir değerlendirmenin eksikliği gibi durumlarda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

*Kilitbahir*'de yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

*Kilitbahir*'e gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

### **Eser Gönderilmesi**

*Dergi*'de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular, *Dergi* İnternet sayfası <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir> üzerinden yapılmaktadır. Makaleler dergipark üzerinden kabul edilmektedir. Başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, İletişim ve sorular için [ifd@comu.edu.tr](mailto:ifd@comu.edu.tr) e-posta adresi kullanılabilir.

*Dergi*'de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, metinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili bilginin yer almaması gerekmektedir.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Kilitbahir*'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

### **İzinler**

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın

kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

### Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve editör yardımcıları tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Editör ve/veya Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar editöre aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu “kör hakemlik” sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), en az iki hakeme gönderilir;

İki hakem “yayımlanamaz” raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem “yayımlanabilir” raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Kilitbahir* dergisinin tespit ettiği usule uygun olarak yayımlanır.

### Yayın Takvimi

Dergi Yayınlanma Tarihleri : 18 Mart ve 18 Eylül

Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 28 Ocak'a kadar

Eylül Sayısı için - 28 Temmuz'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Şubat

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Ağustos



Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

### **Yazım İlkeleri**

#### **Başlık Sayfası**

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı (Latin harflerle yazılmalıdır)

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazar(lar)ın e-posta adresi, cep telefonu numarası

Yazar(lar)ın ORCID numarası

#### **Özet ve Anahtar Kelimeler**

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (3-5 kelime arası) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (3-5 kelime arası) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

#### **Metin**

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır. Metin içi: Paragraflar ilk satır 1.25 değeri ile başlamalı; metin içi Girinti sol ve sağ 0 cm; metin içi Aralık önce ve sonra 6 nk değeri olmalıdır. Dipnotta: ilk satır olmamalıdır; dipnot Girinti sol ve sağ 0 cm; metin içi Aralık önce ve sonra 0 nk değeri olmalıdır.

Biçim: Türkçe/İngilizce Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Arapça yazı tipi **Simplified Arabic** olmalıdır.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

**Kitap:** Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*,

kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

**Makale:** Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi* veya *eser adı* (italik), çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

**Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri,** makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

**“The Chicago Manual of Style” CMS Dipnot Atf sistemine göre metin ve kaynakça yazılmalıdır.**

**Kaynakçada** yazar adı, eser, vs. virgül yerine **nokta** ile ayrılmalıdır

**Kitap:** Yazar Soyadı. adı *eser adı* (italik). çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.). yayınevi, baskı yeri, tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise,** yazar adı, *eser adı* (italik), kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

**Makale:** Yazar Soyadı, adı. “makale adı” (tırnak içinde). *dergi* veya *eser adı* (italik). çeviri ise çevirenin adı (Çev.). yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

#### **Telif Hakkı Notu**

*Kilitbahir'* de yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Kilitbahir'*e aittir.

*Kilitbahir* kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Kilitbahir'* de yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

