

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2021 sayı: 14 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

DİNİ SÖYLEM

- İslamî İlimlerde Toplumsal Gerçeklik, Hakikat ve Söylem Problemleri - Mehmet EVKURAN
- Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dinî Söylemi -Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Baş Yazıları Örneğinde- - Cenksu ÜÇER
- Feminizmin Din Dili ve Söylemi - Mustafa TEKİN
- Risalet Misyonunun Sürekliliği Bağlamında Şia'da İmamet - Metin BOZAN
- 'İslam Dünyası'nda Birlik Söylemi: 'Locked-In Sendromu'nu Aşmanın İmkânı Olarak 'Birlik Siyaseti'nden 'Beraberlik Politikası'na - Mustafa MACİT
- Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında "Fransa İslamı" Tartışmaları - Fatih ÖZTAŞ
- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Üslubu ve Anlatım Tarzı - Recep ASLAN
- Din ve Fıtrat ilişkisi Bağlamında Dinî İndirgemeciliğin Eleştirisi - Mustafa ÜNVERDİ
- Araplar'da Şiir: İletişimde Sözlü Kültürün Ayrıcalıklı Konumu - Ferruh KAHRAMAN
- Hasan Hanefi ile Söyleşi
- Gürbüz Deniz ile Söyleşi

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2021 sayı: 14

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

DİNİ SÖYLEM



The Journal of Theological Academia

year: 2021 issue: 14 a bi-annual international journal of academic research

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Fakülte Adına Sahibi | Owner on behalf of Faculty
Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Editör | Editor in Chief
Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

Sayı Editörü | Editor of This Issue
Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İĞDE (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yayın ve Danışma Kurulu | Editorial and Publishing Advisory Board
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ebekir@atauni.edu.tr

Prof. Dr. Ghanim Qaddouri HAMAD (Tikrit Üniversitesi)
hamad1370@yahoo.co.uk

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
aldemirhalil@gmail.com

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
makbas72@hotmail.com

Prof. Dr. Mohamad Mustafa ALZUHİLİ (Amerikan Üniversitesi)
alzuhili@outlook.com

Prof. Dr. Mujahid Mustafa BAHJAT
mujahidbahjat@hotmail.com

Prof. Dr. Recep ASLAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
recep_aslan72@hotmail.com

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
demirseh@hotmail.com

Prof. Dr. Zulkifli BİN MOHD YUSOFF (Malaya Üniversitesi)
zulkifliy@um.edu.my

Doç. Dr. Almoataz B. AL-SAİD (Kahire Üniversitesi)
almo3tazbellah@yahoo.com

Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
erkanerol27@hotmail.com

Doç. Dr. İbrahim SALKİNİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
isalkini@hotmail.com

Doç. Dr. Mustafa KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafakeskinhoca@hotmail.com

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafaunverdi@yahoo.com

Dr. Öğr. Üyesi İsmail YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ismailyilmazmisri@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud Atia (Katar Üniversitesi)
mahmoud.attia@qu.edu.qa

Dr. Öğr. Üyesi Mohamad ALFAJR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
malfajr80@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
igdemuh13@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
samirsayed200@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ziad ABDULLAH (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ziadsy@gmail.com

Dr. Muhammed ELNECER (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
dr.muhamednajjar@gmail.com

Alan Editörleri | Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdımuhamet MAMYTOV (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
m_muhammed22@mail.ru

Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
zaynur04@hotmail.com

Arş. Gör. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edipyilmaz2568@gmail.com

Arş. Gör. Esra YILDIRIM (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esradelenn@gmail.com

Arş. Gör. Esra Selcen CAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esraselcenc@gmail.com

Arş. Gör. Hacer GENERAL YALÇINÖZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hacergeneral@gmail.com

Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
huseyincicek96@gmail.com

Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ibrahimilgi@gmail.com

Arş. Gör. Kevser KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
kevserozturk16@gmail.com

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mkasimerden@gmail.com

Arş. Gör. Said SAMİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
saimsami2525@gmail.com

Arş. Gör. Tuba ERKUT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
tubahatip@hotmail.com

Öğr. Gör. Adil ÖZTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
adiloztekin@hotmail.com

Öğr. Gör. Sara FAKHOURI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
rawan.sa86@gmail.com

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Öğr. Gör. Adil ÖZTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; Aralık 2021

İlahiyat Akademi Dergisi

ARAŞTIRMAX, BASE, IDEALONLINE, ISAM, SOBIAD ve SIS

Veri tabanlarında taranmaktadır.

Yazışma Adresi | Contact Address

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <https://ilahiyatakademi.org>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Editörden

Muhyettin İĞDEIX

Araştırma Makaleleri

İslamî İlimlerde Toplumsal Gerçeklik, Hakikat ve Söylem Problemleri

Mehmet EVKURAN1

Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dinî Söylemi -Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazıları Örneğinde-

Cenkso ÜÇER23

Feminizmin Din Dili ve Söylemi

Mustafa TEKİN105

Risalet Misyonunun Sürekliliği Söylemi Bağlamında Şia'da İmamet

Metin BOZAN125

İslam Dünyası'nda Birlik Söylemi: 'Locked-In Sendromu'nu Aşmanın İmkânı Olarak 'Birlik Siyaseti'nden 'Beraberlik Politikası'na

Mustafa MACİT157

Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında "Fransa İslamı" Tartışmaları

Fatih ÖZTAŞ179

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Üslubu ve Anlatım Tarzı

Recep ASLAN219

Din ve Fıtrat İlişkisi Bağlamında Dinî İndirgemeciliğin Eleştirisi

Mustafa ÜNVERDİ237

Araplarda Şiir: Sözlü, Görsel ve Yazılı Kültürde İnsan

Ferruh KAHRAMAN267

Söyleşi

Hasan Hanefi ile Söyleşi297

Gürbüz Deniz ile Söyleşi313

Yayın İlkeleri321

Editörden

Din hakkında konuşmak, din ile ilişkili meseleleri konuşmak, din adına konuşmak dini söylemin temel meseleleri arasında yer almaktadır. Dini anlamak, anlatmak, çeşitli yapıların ve çevrelerin din anlayışlarını doğru bir şekilde tespit edebilmek ilahiyatçılar başta olmak üzere birçok kesimin önemli ölçüde dikkatini çekmektedir. Dolayısıyla dini söylemin imaj, algı yönetimi ve hasar denetimi açısından tahlil edilmesi bir gerekliliktir. Bugünkü dini söylem topluma ne ölçüde hitap etmektedir? Toplumun din ile ilişkilerinin belirlenmesinde dini söylemin olumlu veya olumsuz anlamda herhangi bir etkisi var mıdır? Din hakkında konuşan kimseler sorun mu çözmekte yoksa sorun mu üretmektedir? Dini söylemin bir yenilenmeye, güncellenmeye ihtiyacı var mıdır? gibi sorular din ve dini söylem söz konusu olduğunda akla gelmektedir.

Günümüzde din, hakkında en çok söz söylenen ve tartışılan meselelerin başında gelmektedir. Yazılı ve görsel yayın organlarının artmasına paralel olarak din ve dine ait meseleler artarak gündem haline gelmektedir. Buna rağmen Müslümanların din alanında üzerinde ittifak ettikleri neredeyse hiçbir mesele söz konusu değildir.

Müslüman toplumların modern dönemde Batı karşısında elde ettikleri mağlubiyetin etkisiyle önemli bir varlık krizi yaşadıkları bilinen bir gerçekliktir. Bu kriz ile birlikte İslam'ın çağın gereklerine uygun bir hayat tarzını sunabilecek özelliğe sahip olup olmadığı sorusu gündeme gelmiş ve bir kimlik bunalımının oluşmasına neden olmuştur. İslam toplumlarının asırlar önce başlayan bu kimlik bunalımını henüz atlatabildiklerini söylemek mümkün değildir. Özellikle belirli çevrelerde İslam'ın düşünce tarihine, bilgi zenginliğine herhangi bir atıfta bulunmadan çeşitli marjinal eylem ve söylemler üzerinden bir İslam algısı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Daha çok Batıdaki yazılı veya görsel medyada bilinçli bir şekilde üretilmeye çalışılan bu algı İslamofobist söylemlerin ve eylemlerin artmasına, Müslümanların kimlik krizinin giderek derinleşmesine neden olmaktadır. Bu nedenle İslam'ın mevcut toplumsal şartlarda yaşanabilir olduğunu, bu anlamda bireysel ve sosyal birçok cenderenin içerisinde sıkışmış olan modern insana bir sözünün mevcudiyetini göstermek gerekir.

İslâm dünyasının temel problemlerinden biri, insanlar arasındaki diyalog, hoşgörü ve tolerans eksikliği, farklılıklara karşı tahammülsüzlük ve farklılıklarla bir arada yaşama konusunda karşılaşılan sorunlardır. Özellikle medya aracılığıyla yoğun bir şekilde dillendirilen farklı dinsel kabuller, dini cemaatler arasında varlığını koruyan rekabet ortamı, dini söylemin tarafları arasında giderek daha derin kopuşların kapısını aralayan iletişim zayıflığı, giderilmesi kolay olmayan birçok hasara yol açmaktadır. Buna bağlı olarak tarihte olduğu gibi bugün de birçok grup, cemaat ve mezhep hakikati kendi tekelinde görerek kendilerinin dışındaki diğer Müslümanları ötekileştirmektedir. Bu bağlamda dini meselelerin çok anlamlılığa ve yorum farklılığına açık bir şekilde ele alınması, "hakikatin göreceliliği" neredeyse

imkânsız hale gelmekte, bu tür girişimler de çok ciddi birer tehdit olarak algılanmaktadır.

Dinin sunumu söz konusu olduğunda karşılaşılan önemli sorunlardan biri dine ait söylem ve kavramların içinin boşaltıldığı gerçeğidir. Dini Tanrı-insan ilişkisi üzerinden okuyarak bir hayat rehberi olarak kabullenen geleneksel anlayış, bugün yerini dine hem atıfta bulunan hem de onu istediği gibi kendi amaçları için kullanışlı sayan bir pragmatizme bırakmıştır. Dini, bir meta, kullanışlı bir aygıt, tatmin aracı ya da siyasi bir argüman olarak işlevselleştiren pek çok kişi ve yapıdan söz etmek mümkündür. Dini hayatın göstergeleri artık uhrevi olandan çok görünür alandaki yansımalarla tanımlanmakta, takva ve ahlak yerine imaj dini temsil eden esas gösterge olarak kabul edilmektedir.

Bugün Türkiye’de hemen bütün yazılı ve görsel medyadaki “dini programlara”, din eğitimi yapan resmi ve gayri resmi kurumlara ve bunların faaliyetlerine rağmen din alanında hala ciddi sorunların olduğundan ve gençlerin dinden uzaklaştığından şikâyet edilmektedir. Kanaatimizce eylem-söylem uyumsuzluğunun varlığı bu noktadaki başarısızlığın önemli sebeplerinden biridir. Ayrıca din hakkında konuşan kimselerin söylemlerini ve dillerini çağdaş şartlara göre güncellemeleri, adeta tarihte yaşıyormuşçasına çağın şartlarından ve problemlerinden bihaber bir şekilde din söylemi sunmaları da söylenenlerin karşılıksız kalmasını beraberinde getirmektedir. Özellikle televizyon başta olmak üzere sosyal medya vaizlerinin hikayeleştirilmiş din anlatımları, yine bireylerin özel şartlarından bağımsız bir şekilde verilen fetvalar, dinin politik bir malzeme olarak kullanılması, gençler başta olmak üzere çeşitli çevrelerin dinden uzaklaşmasını beraberinde getirmektedir. Bugün “din adamları” başta olmak üzere toplumun farklı katmanlarındaki birçok kesim tanınmak, bilinmek, kendi varlıklarını sürdürmek adına hemen her konuda dine müracaat edebilmektedirler. Tüketim toplumunun bir parçası haline getirilerek hayatın her alanında tadavüle sokulmasının sonucunda din, “yorgun düşmüş”tür. Ancak sadece din değil; içi boşaltılmış amacından saptırılmış din ve dini söylemlere maruz kalan toplum –özellikle gençler- de “din yorgun”luğu yaşamakta ve dinden uzaklaşma eğilimi göstermektedir. Bütün bunların sonucunda gerçekliği tartışmaya açık olmakla birlikte özellikle genç kuşakta Deizm ve Ateizm’in yaygınlaştığı belirtilmektedir. Esasında bizi ilgilendiren boyutuyla ifade etmek gerekirse yetersiz dini söylemimizin de buna yol açtığını ifade etmek gerekmektedir.

Din ile ilgili sunulan bu sorunlar yeni bir dini söylem ihtiyacını ortaya koymaktadır. Türkiye’de teorik anlamada dini bilginin üretildiği İlahiyat fakültelerine bu noktada önemli bir görev düşmektedir. Yayın hayatına başladığı ilk günden bu yana toplumdaki temel problemlere değinmeyi ve bunları birer dosya olarak ele almayı amaçlayan *İlahiyat Akademi* dergisi bu sayısında “dini söylem” konusunu kapak haline getirdi. Birbirinden değerli akademisyenlerin makalelerinden oluşan güçlü bir sayı ile karşımıza çıkmanın bahtiyarlığı içindeyiz. Elinizdeki bu sayının, eksikliklerine rağmen din söylemi ile ilgili problem(ler)i

gündem haline getirmesi ve yeni açılımlar sağlaması temennimizdir. Bu sayıda ayrıca önemli bir söyleşiyi de yayınlıyoruz. Kısa bir süre önce vefat eden merhum Hasan Hanefi ile 2019 yılında yaptığımız ancak bu sayıda değerlendirmek üzere beklemediğimiz bir röportajı yayınlamanın buruk mutluluğunu yaşıyoruz.

Derginin yayınlanma sürecinde emeği geçen çok kıymetli yazar ve hakemlerimiz başta olmak üzere editoryal ekibe şahsım ve *İlahiyat Akademi* dergisi yayın ekibi adına müteşekkirim. Bu vesileyle röportajını yayınladığımız merhum Hasan Hanefi hocayı ve bu sayıda yazısının olmasını planladığımız kıymetli hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'ı rahmet ve minnetle anıyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Akademi Sayı Editörü

İslamî İlimlerde Toplumsal Gerçeklik, Hakikat ve Söylem Problemleri*

Mehmet EVKURAN**

Öz

İslamî ilimler, İslam bilimleri kavramı modern üniversite çatısı altında faaliyet gösteren İlahiyat fakültelerinin akademik yapılanmasını tanımlamasının yanında, ilgili akademik birimlerin eğitim-öğretim programında da yer almaktadır. İslamî ilimleri oluşturan disiplinlerin (kelam, tefsir, hadis, fıkıh/İslam hukuku vs.) geleneksel literatürde tanımlandıkları kavramların aynlarıyla anılmaları zaman zaman tartışmalara konu olmuştur. Klasik adlandırmaların korunmasına karşı çıkanlar, yeni bir disiplin gözüyle bu bilgi türüne bakılmasını savunmaktadırlar. Diğer yandan bu ilimlerde izlenen geleneksel yöntemlerin ve hedeflerin aynıyla korunup korunmayacağı da üzerinde durulan önemli konulardan birisidir.

Bu makalede İslamî ilimlerin köken, meşruiyet ve yöntemle ilgili kadim sorunlara dikkat çekilecek ve modern zamanlarda bu ilimlerin karşı karşıya kaldıkları problemler ele alınacaktır. Dünyada yaşanan paradigma değişimlerinin Müslüman dünyada yol açtığı toplumsal ve zihinsel dönüşümler tartışılacak ve bu sürecin İslamî ilimler üzerindeki etkileri incelenecektir.

Anahtar kavramlar: İslamî İlimler, Toplumsal Gerçeklik, Söylem, Yöntem, Üniversite.

Social Reality, Truth and Discourse in Islamic Sciences

Abstract

The concept of Islamic sciences or Islamic sciences has a place in the academic structuring of Theology faculties workin under the umbrella of modern universities. Besides, it is also included in the education and training programs of the relevant academic units. It has been a matter of controversy from time to time that the disciplines that make up the Islamic sciences (kelam, tafsir, hadith, fiqh / Islamic law, etc.) are associated with the concepts they are defined in the traditional literature. Some oppose classical nomenclatures and advocate looking at this type of knowledge as a new discipline. On the other hand,

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 03.05.2021. **Makale Kabul Tarihi:** 02.08.2021.

DOI: <https://10.52886/ilak.931920>

** Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Theology, mehmetevkuran@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8616-111X

whether the traditional methods and objectives followed in these sciences will be preserved with the same is one of the important issues. In this article, the ancient problems of the origin, legitimacy and method of Islamic sciences will be highlighted and the problems faced by these sciences in modern times will be discussed. The social and mental transformations in the Muslim world caused by the paradigm changes in the world will be discussed and the effects of this process on Islamic sciences will be examined.

Keywords: Islamic Sciences, Social Reality, Discourse, Method, University.

Özet

Toplumsal gerçeklik ile insan düşüncesi ya da daha özelden realite ile bilim arasındaki ilişkiler modern dönemlerde üzerinde durulan en önemli bilim felsefesi konuları arasındadır. Ortaçağda kilise öğretisinin ve kurumunun kutsal sayılması ve sorgulanamamasına benzer bir durum, ya da kökleşmiş bir alışkanlık sonucu, bilim de bir dönem mutlak doğrular alanı olarak görüldü. Ancak bilimin kendi içindeki çeşitlilik ve farklılaşmalar, bilimsel bilginin de hataya düşebileceğini gösterdi. Bilim eleştirisi, yöntem eleştirisi, paradigma eleştirisi türünden yeni çalışma alanları ortaya çıktı. Eleştirilerin odak noktasında duran şey, toplumsal gerçekliğin bilimsel bilgiye yansımalarıydı. Bu gerçeklik bilim insanının etkiye açık hasebiyle bireysel ya da cemaatsel kimliği üzerinden bilime etki eder. Bilim insanlarının bireysel kişilikleri ya da kurumsal kimliklerinden kaynaklanan bilim dışı unsurlar söz konusudur. Bu karmaşık problem, bilim sosyolojisinin ele aldığı kritik konulardan birisi olmuştur.

İslamî ilimler, İslam'ın bir din olarak ortaya çıktığı doğuş dönemine kadar geri gider. Öncelikle kurucu metin Kur'an ve peygamberi anlama ve açıklama ya da onların otoritelerine dayanma ihtiyacı bu ilimlere yön vermiştir. Her söylem ve bilgi türü gibi İslamî ilimler de kendisi için bir teorik dayanağın yanında tarihsel bir köken arayışı içinde olmuştur. Bu durum, inşa amaçlı geriye dönük okumaların nedenlerini açıklar. Günümüzde İslamî ilimler olarak adlandırdığımız içerik, üniversite çatısı altında faaliyet gösteren İlahiyat fakültelerini tanımlayan anahtar kavramdır. Tarihte bu ilimler arasındaki ilişkiler hiç kuşkusuz daha farklıydı.

Her biri dinin hakikatini temsil iddiasındaki paradigmlar olarak çalışan bu yapılar arasındaki ilişkiler, çoğunlukla ötekileştirme üzerine kuruluydu. Sözelimi hadis ve kelam bugün iki farklı disiplin, bilim dalı ve uzmanlık alanıdır. Bu alanlarda çalışan akademisyenler arasındaki ilişkiler de, bilimsel ölçü ve olgunluğun gerektirdiği bir düzeye doğru evrilmiştir. Ancak geçmişte bu iki alan, dinî hakikat üzerinde hak iddia eden ve hatta tekel oluşturan iki ayrı ve karşıt dinî anlayış olarak çatışma ve gerilim üretmiştir. İslamî ilimlerin oluşumunda etkili olan tarihsel olgu ve olaylar geçmişte kaldı. Ancak onların bu ilimler üzerindeki etkileri hala devam etmektedir. Kendi alanının bir bilgi ve araştırma zemini olduğunu kavramakta zorlanan akademisyen, geçmişteki yer alan ve metinlerde de kayıtlı olan polemiklere doğrudan dâhil olma eğilimi içindedir. Aradan geçen zaman,

dönüşen mekân farklılaşan hayat ona önemsiz ayrıntılar olarak görünür. Bu tarz bir akademisyenlik geçmişin umutsuz ve çözümsüz bir tekrarı olmasının yanında, bilimsel düşüncüyü terörize eden ötekileştirmelere hizmet etmekten öte bir anlam taşımayacaktır.

Geçmişteki metinlerden günümüze aktarılan önemli problemleri ve tartışma konuları şunlardır;

- Köken tartışmaları
- Yöntem tartışmaları
- Dinî hakikat tartışmaları
- Meşruiyet tartışmaları.

Günümüzde İslam bilimleri olarak tanımladığımız geçmişte ise dinsel paradigma olarak var olan yapılardan her biri kendi kökenini naslara ya da peygamberin sünnetine dayandırma çabası içine girmiş ve en azından kendini ve bağlılarını tatmin eden bir açıklama geliştirmiştir. Ancak akademik açıdan bu duruma, çözümlenmesi gereken bir problem olarak yaklaşılmalıdır. İslam geleneğinde ve entelektüel dünyada yaşanan temel ayrışmalardan birisi Ehl-i hadis ve Ehl-i Rey karşıtlığıdır. Sonradan Selefi düşünce olarak sistemleşen Ehl-i Hadis hareketinin söyleminde dini hakikate akıl yürütme ve tartışmalarla değil nakle tam teslimiyetle ulaşılır. Hakikat bize açık ve net olarak sunulduğu için nazar ve akıl yürütmeyi içeren bir çabaya gerek yoktur. Nassların açık ve zâhir anlamlarına tutunmak yeterlidir. Üstelik akıl yürütmeye başvurmak, sonu belirsiz ve şüphelerle dolu bir süreçtir. Doğru olana ulaşılsa bile nassa güvensizlik yapıldığından güvenilir bir tutumdur. Bu açıdan bakıldığında kelimeler, felsefe, tasavvuf ve hatta diğer ilimler meşru olmayan bir çıkış noktasına dayanmaktadırlar.

Ehl-i Rey paradigması ise dinin anlamına nasslar üzerinde düşünerek ulaşabileceğini savunur. Nassların zahiri de aklın ve düşünmenin hidayete ulaştırıcı özelliklerine vurgu yapmaktadır. İnsan başta akıl olmak üzere sahip olduğu yeteneklerini kullanarak hakikat yolculuğunu sürdürebilir. Ehl-i Rey anlayışının diğer önemli bir özelliği nassların kesinliğinden şüphe etmeksizin nassların anlaşılmasındaki ve uygulanmasındaki yorum farklılıklarını meşru görmesidir. Bu tutum başlı başına düşünmeyi, bilgi üretmeyi, araştırmayı mümkün ve meşru kılmaktadır.

Modern zamanlara gelindiğinde ise İslam dünyasındaki toplumsal gerçeklik radikal olarak farklı bir içeriğe büründü. Artık hayatı yöneten ve yönlendiren güç, bambaşka bir gücün eline geçmişti. Modern Batı'nın kadim Hristiyan dünya olmadığı açıktı. Batı kendi içinde büyük ve köklü bir paradigma dönüşümü geçirmiş ve tüm dinler ve inançlar için tanımlanması neredeyse imkânsız bir anlayışı bilim, toplum, siyaset ve kültür alanlarına uyarlamayı başarmıştı. Gündelik hayat ta büyük bir hızla bu süreçte yeniden yapılanmıştı. İslam dünyası ise ağır bir temkinli bir modernleşme süreci izlemekte ve bu esnada sürekli olarak geçmiş ile yüzleşme sorunları yaşamaktaydı. Geçmişten gelen inanç ve kültür sorunları

Müslüman entelektüel dünyada sarsıcı bir etki yaptı. Koruyucu ve kollayıcı kurumların ortadan kalması ile birlikte İslamî ilimler için varlık-yokluk arasında gidip gelen boşluklarla dolu bir dönem başladı. Modernizmin Müslüman toplumlarındaki etkisi her alanı etkilediği gibi İslamî ilimlere de yansıdı. Modern Batı paradigmasının gücü arkasına alan saldırıları karşısında farklı refleksler ve söylemler üretildi. Katı reddiyeci, kabullenici, orta yolcu tarzında tutumlar İslamî ilimlerin hemen her alanında kendini gösterdi.

Modernite ile tam olarak yüzleşme gerçekleşmeden postmodern dönemin başladığı ilan edildi. Artık mutlak hakikatin olmadığı, hakikatin farklı ifadeleri arasında bir karşılaştırma ve hiyerarşiye gidilemeyeceği, her şeyin dil ve söylem yapıları içinde inşa edildiği ve tasfiyeye uğradığı sanal bir dünya ile karşı karşıyayız. Böylesi bir dünyada klasik yöntemler ve içerikler üzerinde ısrar etmenin getireceği sonuçları biliyoruz: Yalnızlık, yabancılaşma, arkaikleşme ve fanatizm.

Bu makelede İslami ilimlerin klasik dönem sorunlarına dikkat çekilmekte ve modern-postmodern dönemlerde karşı karşıya kaldığımız sorunlar üzerinde durulmaktadır.

Summary

Relationships between social reality and human thought, or more specifically between reality and science, are among the most important philosophy of science topics in modern times. In the Middle Ages, as a result of a situation similar to the fact that church teachings and institutions were regarded as sacred and could not be questioned, or as a result of a deep-rooted habit, science was seen as the field of absolute truth for a period. However, the diversity and differentiation within science has shown that scientific knowledge can also be mistaken. New fields of study such as science criticism, method criticism, paradigm criticism emerged. The focus of criticism was the reflection of social reality on scientific knowledge. Reality affects on the science through the individual or communal identity of the scientist that is open to influence. There are unscientific elements that stem from the individual personalities or institutional identities of scientists. This complex problem has been one of the critical issues addressed by the sociology of science.

Islamic sciences go back to the birth period when Islam emerged as a religion. First of all, the need to understand and explain the founding text of the Quran and the prophet or to rely on their authority has guided these sciences. Like every kind of discourse and knowledge, Islamic sciences have sought a historical origin as well as a theoretical basis for itself. This explains the reasons for retrospective readings for construction purposes. Today, what we call Islamic sciences is the key concept that defines the theology faculties operating under the umbrella of universities.

Relations between these sciences in history were undoubtedly different. The relationships between these paradigms, each claiming to represent the truth of religion, were mostly based on otherization. For example, hadith and kalam are two different disciplines, branches of science and expertise today. Relationships between academics working in these fields have also evolved to a level required by scientific measurement and maturity. However, in the past, these two spheres have produced conflict and tension as two separate and opposing religious conceptions that claim and even establish a monopoly on religious truth. Historical facts and events that influenced on the formation of Islamic sciences are in the past. However, their effects on these sciences still continue. Academician who has difficulty in grasping that their field is a knowledge and research ground, tend to be directly involved in the polemics that took place in the past and are also recorded in the texts. The elapsed time, the transforming space and the differentiating life are details for him. In addition to being a hopeless and unsolvable repetition of the past, this kind of scholarship will not only serve to othering that terrorizes scientific thought.

The important problems and discussion topics transferred from the past texts to the present are as follows:

- Origin discussions
- Method discussions
- Religious truth debates
- Legitimacy discussions

Each of the structures that we define as Islamic sciences has attempted to base their origin on the Quran or the Sunnah of the prophet and at least developed an explanation that satisfies itself and its followers. this situation should be approached as a problem that needs to be solved academically. One of the main differences in the Islamic tradition and the intellectual world is the opposition to Ahl al-Hadith and Ahl ar-Rey. According to the discourse of the Ahl al-Hadith movement, which was later systematized as Salafi thought, religious truth is reached by complete surrender, not by reasoning and discussions. There is no need for evil eye and reasoning, as the truth is presented to us clearly and clearly. It is enough to hold on to the clear and apparent meanings of the nass. Moreover, reasoning is a process of uncertain end and full of doubts. Even if the truth is reached, this is an unreliable attitude because of mistrust to wahy. From this point of view, theology, philosophy, Sufism and even other sciences are based on an illegitimate point of departure. The Ahl ar-Rey paradigm argues that the meaning of religion can be reached by thinking on the passages. The apparent of nass also emphasizes the features of reason and thinking that make them reach the truth. Man can continue his journey to truth by using his abilities, especially the mind. Another important feature of the Ahl ar-Rey understanding is that it regards the interpretation differences in the understanding and application of the verses without doubting their certainty. This attitude makes it possible and legitimate to think, produce knowledge, and research on its own.

In modern times, social reality in the Islamic world has taken on a radically different content. Now, the power that rules and directs life has passed into the hands of a completely

different power. It was clear that the modern West was not the ancient Christian world. The West has undergone a major and profound paradigm shift within itself. An understanding that is almost impossible to define for all religions and beliefs has been adapted to the fields of science, society, politics and culture. Everyday life was rapidly restructured during this process. The Islamic world, on the other hand, was following a cautious modernization and in the meantime constantly had problems confronting its past. Religious and cultural problems from the past have had a shocking effect in the Muslim intellectual world. With the disappearance of the protective and guardian institutions, a period full of gaps between existence and non-existence started for Islamic sciences. The influence of modernism in Muslim societies was reflected in Islamic sciences as well as in every field. Different reflexes and discourses were produced in the face of the attacks of the modern Western paradigm. Strict rejectionist, accepting, moderate attitudes manifested themselves in almost every field of Islamic sciences.

It was declared that the postmodern era began without a full confrontation with modernity. We are faced with a virtual world where there is no absolute truth, where there is no comparison and hierarchy between different expressions of truth, everything is constructed and liquidated by language and discourse. We know the consequences of insisting on classical methods and contents in such a world: Loneliness, alienation, archaicism and fanaticism.

In this article, the classical period problems of Islamic sciences are analyzed and the problems we face in modern-postmodern periods are discussed.

Giriş: Sorunu Çerçevelemek

Bilim neye ya da hangi şeye tanıklık eder? O, hakikatin mi yoksa toplumsal gerçekliğin mi tanığıdır? Ya da ona atfedilen tüm saygınlıklara rağmen bilim insanının kişisel benliğinde açığa çıkmaya direnen bastırılmış özlem ve gizemlere ya da kanıtlanmayı bekleyen ideallere mi gönderme yapar? Bilim hakikatin açıklamasını mı yapar yoksa tarihsel zorunlulukların dayattığı kimlikleri mi inşa ve/ya da ifşa eder? Bilimler, toplumsal gerçeklikten bağımsız çalışan özerk yapılar mıdır? İktidar ilişkilerinin ya da kültürel paradigmaların birer üst düzey yansıması mıdır? Şöyle ki; bilimin bir toplumsal kurum olduğu varsayıldığında, toplumun gelişim aşamaları, krizleri ve ihtiyaçları karşısında kendini ne kadar ya da nereye kadar muaf tutabilir? Bu noktada soyut ve saygın bir kavram olan bilimi ya da ilmi, tarihsel ve fânî bir figür olan âlimin/bilim adamının somut ve tikel varlığı üzerinden ele almak gerekir. Tarihin her hangi bir anında bilimi temsil eden bilim insanının, bilim dışı eğilimleri ve özelemlerinin bilimsel çalışmalara nasıl yansıdığı, akademik tartışmaların gerçekten de birer “bilimsel etkinlik” olup olmadığı problemleri gündeme gelmektedir. Bir ideoloji ya da kendini gerçekleştirme alanı olarak bilimin hakikat, kimlik ve arzular karşısındaki kırılabilirliği göz ardı edilerek bilginin izi sürülebilir mi?

Bilim bir kurumsallaşmaya, bilgi de bir ekolojiye bağlı olarak doğup gelişir. İslam geleneğinde ortaya çıkan İslamî ilimlerin yolculuğunu ve geldiği son durumu

araştırmak için yukarıda sıralanan sorunların Müslüman pratiği bağlamında ele alınması gerekir. İlk tartışmalar bilginin mahiyetine dairdir. Bilgiyi özellikle din ile ilgili bilgiyi radikal, total ve keskin biçimde nassa, metne ve selefin tecrübesine indirgeyen selefi okuma tarzı; rey, akıl yürütme, nazar (araştırma) ve bunların doğal bir parçası olan tartışmayı bir çırpıda boşa çıkarmakta ve geçersizleştirmektedir. Dinde saflık arayışı olarak kendi meşruiyetini ve cazibesini inşâ eden bu özcü anlayış, dinî entelektüelizmi ve onun bileşenlerini oluşturan diğer kültürel unsurları dinsel adına reddetmektedir. Dinî ilimlerin kökenlerine dair radikal reddiyeci görüş de bu çevrelerden gelmektedir. Aklın yolunu izlemeyi ve dinî konularda aklın delaletlerini dikkate almayı, ilahî hükümleri terk ederek hevâ ve hevâye uymak olarak değerlendiren bu anlayış, gerçekte adı konulmamış bir akıl yürütmenin tahakkümüne boyun eğdiğinin farkında değildir. İslamî ilimler arasında özellikle yöntem olarak akıl yürütmeyi temel alan ilimler, bu açıdan bakıldığında meşru olmayan bir kökende ve zeminde var olmuşlardır. Aklın hüküm geliştirme ve yorum yapma yetkisini dinî bilgi alanında yok sayan ya da olabildiğince kısıtlayan ve nassların zahirî anlamlarına ve rivâyetlere dayanan bu bilgi anlayışı aktarımlara (eser, nakil) dayalı bir ilim tarzını öne çıkarmaktadır. Kriz dönemlerinde öze dönüş, değerleri koruma ve güvende olma ihtiyacı eğilimleri güçlenmekte ve dinî entelektüelizm yaşanan sorunların sorumlusu görülmektedir. İçeride kapanma ve köklere dönme süreci, gündelik hayatta zihinleri etkilemesinin yanında, düşünce alanında da yaratıcı ve çoğulcu içeriğe sahip ilimlerin gözden düşmesine yol açmaktadır.

Başından bu yana kelimeler başta olmak üzere detaylarda farklı gerekçelere dayansa da felsefe ve tasavvufa da karşı çıkan özcü anlayışın İslamî ilimlerin algılanmasındaki etkileri canlılığını korumaktadır. Bu nedenle modern zamanlarda bu sayılan alanlar, pozitivist ideolojik söylemlere karşısında bilimsel ve kurumsal saygınlıklarını savunmak, içeride ise yükselen hakikat tekelsizliği özcü dinî söylemin suçlamaları karşısında dinî meşruiyetlerini kanıtlamak zorunda kalmışlardır. İslam dünyasında dönem dönem ilimlerin sınıflandırılmasına yönelik girişimler ortaya çıkmıştır. Bilgiyi kategorize etme (tasnifü'l-ulûm) çabaları, hakikat tartışmalarından bağımsız olmamıştır. İslam geleneğinde hakikat ideası ve politikasına sahip üç bilme tarzı olan kelimeler, felsefe ve tasavvuf arasındaki ilişkiler oldukça ender olarak entelektüel tartışma düzeyinde seyretmiş, çoğunlukla siyasal ve toplumsal güçlerin dahil olduğu/edildiği çatışma, sindirme, dışlama şeklinde gerçekleşmiştir. İktidarların ülke içinde izledikleri bilim politikaları, bu üç hakikat paradigmasının ve söyleminin arasındaki ilişkilere doğrudan yansımış, entelektüel süreklilik ve bilimsel kurumsallaşma ertelenmiştir. Bu nedenle İslam geleneğinde ve günümüzde bilim politikaları kaçınılmaz biçimde hakikat politikası anlamına gelmektedir.

Entelektüel tartışma, doğası gereği 'sona erdirilemez'dir. Varlık, bilgi, değer, anlam, insan, Tanrı, hayat vs. üzerine edindiğimiz yeni bakış açıları ve verilerle sürekli yenilenen ve yeni konularla çeşitlenen düşünsel alandaki arayışların bir

noktada nihayete ve kemâle ermesi sadece çocuksu bir temenniden ibarettir. Tartışma bilimin doğasına içkindir ve düşünmekle eşdeğerdir. Tartışmanın sona ermesi düşünmenin ve araştırmanın sona ermesi anlamına gelir.

Vahye dayalı dinlerin insanın anlam arayışına tatmin edici ve kesin bir cevap sunduğu gerekçesiyle İslamî ilimlerin tartışmacı/cedelci yapılarının gereksiz ve hatta tehlikeli olduğuna dair selefi iddia, bireylerin öznel dünyaları ile bireyler/özneler arası ilişkilerin nesnel dünyasını karıştırmaktadır. Vahye dayansa da bir bilme türünün hakikate dair söylemlerini sona erdirmesi düşünülemez. Hakikat olduğu yerde kımıldamaksızın ve değişmeksizin duruyor olsa bile, ona tanıklık etmeye çalışan öznelerin değişken dünyası, hakikat söylemlerinin canlı tutulması gerektiğinin en açık kanıtıdır. Bu nedenle diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi dinamik, değişken ve çoğulcu yapılar olduğu unutulmaksızın İslamî ilimlere ve içerdiklerine bakılması gerekir.

Tarihin son çeyreğinde ortaya çıkan gelişmeler ya da sorunlar, teknik bilginin ve onun arkasındaki bilim anlayışının sınırlarını aşarak, insanın geleceği dahil temel konularda köklü sıçramaların yaşandığı kırılmalara tanıklık etmektedir. Yapay zekâ, nöroloji, insan beyni üzerine yapılan çalışmalar, dikkatleri insan doğasına çevirdi. Hakikat kavramını söylem oyunlarına indirgeyen yaklaşımların yanında, doğal insanın soyunun tükenmek üzere olduğu dijital bir dünyanın başladığı uyarıları çoğalmaya başladı. Küresel dünyada bunlar yaşanırken İslam dünyası kadim ile post-truth durumlar arasında kimliğini tanımaya ve korumaya çalışmaktadır. İslamî ilimler, yitirilen hakikatin ve değerlerin kazanılması için yardımcı olabilir mi? Özellikle savunmacı, temellendirmeci ve inşâcı bir disiplin olan kelâm ilmi, bu kritik görevi yerine getirmeye en yakın adaydır. Bir entelektüel çaba olarak kelâmın, kendisinden beklenen bu görevi, sadece kendi geçmişine ve geleneğe tanıklık eden bir söylem içinde kalarak görebilmesi mümkün görünmüyor. Aksine tarihçilik ve tekrar ekseninde ısrar eden bir kelâmcılık, sürekli güncellenen ve boyutlanan hakikat tartışmalarının dışında kalmak ve bağlularını gerçek tarihin dışında tutmak gibi bir risk oluşturmaktadır. Bu nedenle güncel hakikat tartışmalarına daha donanımlı bir şekilde dahil olmak üzere kelâmın kendini güncellemesi hem geçmişe hem günümüz tartışmalarına analitik ve eleştirel yaklaşması gerekmektedir.

1. İslamî İlimlerde Köken ve Toplumsal Gerçeklik

İslamî ilimlerin doğuşu ve gelişmesi hakkında Batı ve Doğu üniversitelerinde çok sayıda çalışma yapıldı. Sömürgeci ve teolojik güdülerin belirgin olduğu ilk oryantalist kuşağın ortaya attığı tez, Müslümanların bilim, felsefe, sanat ve kültür üretebilecek bir altyapıdan uzak olduğu, sözü edilen İslam medeniyetinin ise Eski Yunan, Mısır, Hint ve Orta Doğu'nun kadim kültürlerinin tercümesinden ve aktarımından ibaret olduğu düşüncesine dayanır. Avrupa-merkezci ideolojik dünya görüşünün tarih, sanat, felsefe, dil, edebiyat, arkeoloji, antropoloji vs.

alanlarda bir 'bilim paradigması' olarak ağırlığını hissettirdiği modern bilim, kendi sınırları dışındaki tüm uygarlıkları akıl-dışı barbar bir nesne olarak sınıflandırdı. Bu yaklaşım Batı'nın sömürgeci ve yağmacı politikalarına da uyum göstermekteydi. Mavi gözlü, sarı saçlı beyaz adamın kişisel-tarihsel aydınlanmasını merkeze alan bilim anlayışının özünde yatan ideoloji, Batıya ve Doğuya değişmeyen ontolojik özlere atfediyordu. Doğu ve Batı sadece belirli birer coğrafyayı, kültürü ve sanatı değil daha derinlerde iki uzlaşmaz paradigmayı simgeliyordu. Buna göre Doğu duygunun, mitlerin, imanın, coşkunun, diktatörlüklerin; Batı ise aklın, bilimin, demokrasinin, özgürlüğün, insan haklarının simgesi ve öz-mekânı olarak sunuldu. Çoğu bilimsel ve sanatsal çalışmaya da bu anlayış yön verdi.

Avrupa-merkezci modern bilim paradigmasının diğer bir yapısal özelliği de pozitivist bir karakter taşımasıdır. Uzun süren Aydınlanma sürecinde Ortaçağ boyunca ağırlığını hissettiren teolojik ilke ve yaklaşımlar aşındı, saygınlığını, geçerliğini ve otoritesini hızlı biçimde kaybetti. Bilime yön veren artık Kilise değildi. Çağlar boyunca bilimleri ve sanatları, teolojiye hizmet eden alt ve bağımlı alanlar olarak gören teolojik anlayış zayıfladı ve modern bilim dalları bağımsızlıklarını ilan etmeye başladılar. Bilimsel düşünce artık teolojiye, dinsel hakikate ve bunların temsilcisi olan Kilise'ye değil, kendi önceliklerine göre çalışan seküler (bu kavram başlangıçta din adamı olmayanları anlatırken zamanla dinden bağımsız anlamıyla rasyonel dünyevî bireyleri ve düşünceleri tanımlar olmuştur.) alanlara dönüştüler.

Modern bilimin din karşıtlığının tarihsel köklerinde Kilise'den rövanş alma arzusunun yattığı söylenebilir. Ancak bu tek etken değildir. Zira deistik anlayışa sahip pek çok bilim adamı, aynı zamanda Kilise papazı ya da Tanrı inancı güçlü kişilerdi. Onların temel varsayımı, din adamlarının ve Kilise'nin iddia ettiği gibi doğayı Kutsal kitaptaki varsayımları doğrulamak üzere değil de bağımsız bir gözle incelemek gerektiği şeklindeydi. Zira kutsal kitabı gönderen de doğayı ve yasalarını da yaratan Tanrı'dır. Tanrısal irade kutsal kitapların yanında doğadaki varlıklar üzerinde de okunabilirdi.¹ Doğayı incelemenin teolojik meşruiyeti bu şekilde sağlandı. Ancak bilimler geliştikçe dinden bağımsız ve hatta dine karşıt birer içerik ve pozisyona büründüler.

Kendi teolojik kökenlerini unutan ya da göz ardı eden pozitivist bilim söylemi, modern bilimin tüm başarısını dinden, teolojik kavramlardan ve metafizikten uzaklaşmaya borçlu olduğumuzu iddia etti. Buna göre dinsel her hangi bir neden, motivasyon ya da süreç bilimsel düşünceye katkı sağlamış olamazdı. Kilise ile devletin, din ile bilimin keskin biçimde birbirlerinden ayrıldığı Batı'da dinsel düşünce tümüyle içine kapandı ve iman Kilise sınırları içinde yaşanmaya başladı. Hala inançlı bir insan olarak yaşamak isteyenler için ise fideist ya da agnostik bir din anlayışı seçenek olarak belirdi.

¹ Thomas Pain, *Aklın Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019), 35 vd.

Doğu İslam dünyasında kurumsal olarak akıl-iman karşıtlığından söz etmek pek gerçekçi değildir. Ancak imanı akıl karşıtlığı olmasa bile akıldan uzak bir alanda inşa etmeye çalışan eğilimler her zaman var olmuştur. İslam geleneğinde ilk örnek olarak Ehl-i Hadis hareketi gelmektedir. '*Din, nakilden ibarettir. Dinde akla ve reye yer yoktur.*' şeklinde formüle edilebilecek bir din tanımı ile karakterize olan bu hareket, akıl yürütmenin dinsel alanda işletilmesine radikal biçimde karşıdır.² Din ile ilgili olan her şey açık seçiktir. Selef, Peygamberden dinlemiş, anlamış ve öğrenmiştir. Eksiksiz biçimde sonrakilere aktarmıştır. Dinin hem metin hem de yaşantı olarak korunduğunu savunan Ehl-i Hadis söylemi, sahabenin güvenilirliği üzerinde oluşacak bir şüphenin dinin temelini sarsacağını, oysa böyle bir duruma ilahî kudret ve irade tarafından izin verilmediğini dile getirir. Dinin korunmasına dair ilahî vaad, selefin dini doğru anlaması, anlatması ve aktarması ile tarihsel somut dünyamızda gerçekleşmiştir. Şu halde dini yaşatmak, önceki nesillerden gelen haberleri tespit edip uygulamakla mümkündür. Bu hakikat tasavvurunda ilmin/bilginin anlamı, nakil ve rivayette karşılık bulur. İlim öğrenmek akıl yürütmek, re'yi kullanmak ya da nazarda bulunmak ile değil seleften nakilde bulunmak yoluyla elde edilir. Özellikle dinî bir konuda nakle/esere/habere/rivayete tutunmak yerine aklın verdiği hükme tabi olmak, doğruya isabet edilmiş olsa bile nakle karşı güvensiz bir tutum sergilediği için yanlış bulunmuştur. İslam düşüncesi, bu yapısal farklılaşmalardan kaynaklanan problemlerinin getirdiği yük ile modern dönemin yeni sorunları ile karşı karşıya kalmıştır.

2. Araştırmanın Meşrûiyetine Dair İki Radikal Söylem

Karşıtların dayanışması olarak tanımlanan asimetrik ilişki biçimin bizdeki ilginç örneklerinden biri, oryantalist-selefi çevreler sergilemektedir. Bu ikisi hiç kuşkusuz farklı nedenlerle İslamî ilimlerin doğuşu ve gelişmesi konusunda aynı kanaati paylaşırlar. İslam düşünce ve ilim geleneği yerli ve millî (millî kavramını ümmete ait olmak anlamında kullanıyorum.) değildir. Kökü dışarda ve İslam'a yabancı yapılardır. Özellikle ilk Oryantalist kuşak, İslam düşüncesinin özgünlüğü problemini sürekli gündemde tutarak düşünme ve bilgi üretme yeteneğini Batı'ya ait bir özellik olarak görmüşlerdir. Selefi çevreler ise, ilim kavramını dar ve daha özel bir anlamda almışlar ve onu nakil olarak tasavvur etmişlerdir. Bu temel varsayımlarına bağlı olarak da tüm ilgilerini nakil-menkûl-nâkil kavramları üzerinde yoğunlaştırmışlardır. İslamî ilimlerden kelim, fıkıh, felsefe ve tasavvufu İslam düşmanı çevrelerin Arap-İslam karşıtı duruşlarının birer ürünü olarak görmüşler ve hadis-rivâyet ilmini yüceltmışlerdir.

Ehl-i Hadis paradigması ve Selefilik, Müslümanların kıyamete kadar nassların zâhirî anlam ve gösterenleri ile idare etmeleri gerektiği, nassların ve

² Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik-İslâmî Köktencilüğün Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009), 229 vd.; M. Hayri Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları- Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2020), 15 vd.

seleften aktarılan birikimin dünyayı yönetmek ve cenneti elde etmek için fazlasıyla yeterli olduğu kanaatini ve düşüncesini taşımaktadır. Müslümanların tarih boyunca ürettiği bilim, sanat, edebiyat, kültür, mimarî vs. adına ne varsa her türlü birikimi sapkınlık olarak gören bu kültür-karşıtı hareket dinde saflığı korumak adına bir tür *Müslüman nihilizmini* temsil etmektedir.³

Oysa İslamî ilimler Müslüman toplumunun tarihsel ve toplumsal gelişiminin ve ihtiyaçlarının ürünü olarak doğmuş ve gelişmiştir. Bu makalenin yazarının uzmanlık alanı Kelam olduğu için bu alandan örnekler vermek daha uygun olacaktır. Kelam ilmi literatürde şu şekilde tanımlanır: “Kelam, İslam inancının temel esaslarını aklî ve naklî delillere dayanarak ortaya koyan, bunlara yönelik itirazları ve şüpheleri izâle ederek imanı sağlam temellere dayandırmayı hedef edinen bir ilimdir.” Kelam ilminin tanımına, ilmin konusu ve amaçları doğrultusunda yaklaşan kelamcılar, konusunun yüceliği ve amaçlarının asaleti nedeniyle onu ilimlerin en üstünü (eşrefu'l-ulûm) olarak nitelemişlerdir.⁴ Konularının genişliği ve diğer dinî ilimlerle olan ilişkisini göz önünde bulunduran Gazzâlî gibi kelamcılar da onu küllî-kapsayıcı bir ilim olarak görmüşlerdir. Kelam ilminin doğmasına yol açan ilk olaylara bakıldığında, bunların Müslüman topluma ait içsel ve yerli olaylar oldukları açıklıkla görülür. İslam toplumunda ortaya çıkan ilk tartışmalar,

- İmâmet-hilâfet tartışmaları
- Büyük günah işleyen Müslümanın durumu (mürtekib-i kebîre)
- İrâde, kader ve cebr problemleridir.

Peygamber sonrası patlak veren bu üç problem, genetik olarak politik ve toplumsaldır. İslam toplumunun yöneticisinin kim olacağı ve nasıl seçileceği Müslümanlara dışarıdan zorla dahil edilmiş arızî bir sorun değil, her yönüyle ve sonuna kadar içsel ve özsel bir sorundu. İmâmet-hilâfet tartışmalarının kalıcı ve sürdürülebilir barışçıl bir çözüme bir türlü kavuşturulamamasının kanlı iç savaşlara yol açmış olması tarihsel bir gerçektir. Üçüncü halife Hz. Osman'ın isyancı Müslümanlar tarafından evinde katledilmesi, binlerce Müslümanın hayatını kaybettiği Cemel, Sıffin, Nehrevân savaşları, Hz. Ali'nin yine bir Müslüman tarafından öldürülmesi büyük günah tartışmalarını alevlendirdi. Savaşan tarafların Kur'an'ın inişine tanık olan, peygamber ile birlikte mücadele eden ilk nesil Müslümanlar olması, tartışmaların politik olmaktan çıkarılarak teolojik bir zemine taşınması sonucunu doğurdu. Muaviye'nin saltanatı adım adım inşa etme politikası ve bu süreçte olup bitenleri ilahî takdir olarak sunması insan özgürlüğü, kader ve cebr tartışmalarını gündeme taşıdı.⁵

³ İşcan, *Seleflilik*, 9.

⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdullatif Fûde (Beyrut: Dâru'z-zehâin, 2015), 97-100.

⁵ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 10 vd.

Kelam ilmini kafa karıştıran ve sonu gelmez cedellerle imanı bulandıran bir ilim olarak sunan çevreler, büyük ihtimalle Müslüman toplumunun bu ilk krizlerini ve dönemde beliren tartışmaların nasıl da pratik hayatın ta kendisi olduğu gerçeğini görmezden gelmektedirler. Bunlar ayrıca bu ilk tartışmaların sonradan büründüğü soyut ve spekülâtif içeriğine takılarak başlangıç aşamalarını unutmaktadırlar. Sahabe döneminde kelam tartışmalarının yapılmamış olmasını, kelam ilminin bidat olduğuna bir delil olarak sunanların şu soruları cevaplaması gerekir:

- Peygamber hayatta iken yönetim tartışmasının yapılması beklenen bir durum mudur?
- Siyasî nedenlerle Müslümanların birbirleri ile savaşması ve tekfîr suçlamaları Peygamber sonrası dönemin bir krizidir. Tekfîr, Müslüman toplumuna dışarıdan zorla sokulmuş bir problem midir?
- Yaptıklarını meşrulaştırmak ve tam bir itaat ve rıza oluşturmak amacıyla kader/cebr kavramını kullanan yöneticilerin söylemlerini atlayarak, kaderin istismar edilmesine itiraz eden ilk kelamcıları bozguncu kişiler olarak göstermek, kader konusunun dış referanslara bağlama stratejisinin bir sonucu değil midir?
- Son olarak ilk Müslüman toplumunda ortaya çıkan tüm sorun ve krizleri, dış mihraklara bağlamak, kurtarmak istenilen sahabeyi küçük düşürmek ve onları edilgen kişiler olarak sunmak anlamına gelmez mi?

Müslüman toplumunun tarihsel ve rasyonel gelişiminin bir tanığı olan kelam ilmi, teorik ve pratik zorunluluklardan doğmuştur. İslam inancının tespit edilmesi, diğer inanç mensuplarına karşı savunulması, inancın akli ve nesnel bir düzlemde ele alınması bu ilmi karakterize etmiştir. İslam toplumunun ideolojisi ve dünya görüşünün temsil edilmesi görevini gören kelam ilmi, bu yönüyle yöneticiler tarafından da desteklenmiştir. Zamanla diğer ilimlerle ve bilgi türleri ile iletişime geçmiş, soyut ve karmaşık bir içeriğe bürünmüştür. Toplumsal gerçeklik ve Müslüman birey ile olan ilişkisi zayıflayan kelam, diğer bilme türleri karşısında gerilemiştir. Felsefe, sufilik ve selefîlik paradigmaları kelam hakkında eleştirilerin de ötesine geçen düşünceler ileri sürerek ve hatta aralarında dayanışarak bu ilmin baskı altında tutulmasını ve itibarsızlaştırılmasını sağlamışlardır.

İslamî ilimler arasındaki paradigma savaşları ayrıca ele alınmayı gerektiren yapısal bir problemdir. Ancak bu noktada şu kadarını söylemek zorunludur: İslamî ilimler, dinî hakikati arama, anlatma ve açıklama işlevinin yanında dindarlığı temsil etme görevini de üstlenmişler ve tam da bu nedenle aralarında ilmî tartışma sınırlarının ötesine taşan bir iktidar mücadelesi çıkmıştır. Modern dünyada baskı altında tutulan Müslüman kimlik, İslamî ilimlere aynı mesafede sahiplenici ve koruyucu bir tutumla yaklaşıyordu. Ancak İslam'ın politik ve toplumsal olarak güçlenmesi ile birlikte tarihte kalan rekabetler ve paradigma savaşları kaldığı yerden devam etmeye başladı. İslam'ın hakikatini sahiplenme ve

temsil mücadelesi veren kesimler, dünya ve ahiret sorunlarının çözümü ile ilgili olarak İslamî ilimlerden büyük beklentiler içindedirler. Beklentiler, zaman zaman olması gereken sınır aşmakta, ilim adamına ve eserine karşı gösterilmesi gereken asgarî saygıyı yok etmekte ve iyi niyetli bir zorbalığa dönüşmektedir. Bu durum ilahiyatçının yükünü ve taşıdığı riskleri arttırmaktadır. Diğer bilim dallarında pek görülmeyen müdahale, hedef gösterilme, ilzam edilme, sözünü tashih etmek zorunda kalma türünden arkaik kalması gereken tutumlar gündelik hayatın bir parçası haline gelmiştir. İslamî ilimler alanındaki çalışmaların toplum tarafından yakından takip ediliyor olmasını, hakikat ve kimlik arayışının masum bir dışavurumu olarak görmek biraz naif düşmektedir. Daha derinlerde yer alan kadim paradigma rekabetleri, yeni hassasiyetler eşliğinde yeniden üretilmekte ve modern bakışın çözmekte aciz kalacağı bölünmelere yol açmaktadır.

Bu nedenle İslamî ilimler arasındaki ilişkileri incelerken eski ve yeni etkenleri birlikte ele almak gerekir. Kırılmaları, devam eden zihniyetleri, kılık değiştiren söylemleri analiz edecek kapsamlı sosyal bilim okumaları yapılmalıdır.

Okuma ya da analiz eylemlerini fiilen gerçekleştiren aktör/fâilin kişisel özellikleri, hassasiyetleri ve aidiyetinden kaynaklanan seçiciliğinin, araştırmanın bilimselliği konusunda sorunlar doğurduğu görüşü yaygın bir kanaattir. Araştırma ve yayınlar üzerinde yapılan tartışmalarda, yazarın niyeti ve tarihselliği bağlamında dile getirilen öznel etkenler arasında sayılmaktadır. Araştırmacının, nesnesi ile arasına mesafe koymayı başaramaması, verileri toplarken ya da onları yorumlarken taraftar ya da karşıt bir konumda takılması ciddi bir sorundur. Yapısal açıdan bakıldığında, sosyal bilimlerin öznel yorum ve yargıya açık olması, nesnellığı tutturamaması, siyasî ve toplumsal manipülasyonlara açık olması gibi gerekçelerle 'farklı bir kültür' olarak bilimin varoşlarına itilmeye çalışılması, Batı'da da hala devam eden metodolojik bir tartışmadır. Müslümanlar bu sorunu, Batılı sömürgeciler 'bilim ya da sanat çalışması' adı altında kimlikleri, coğrafyaları, değerleri ve mekânları aşağılanırken derinden yaşadılar. Sömürge döneminde bilimin ideoloji uğruna araçsallaştırılmasının yığınla örneği verilmiştir.

Bilimin ideoloji ve kültürel tahakküm için araçsallaştırılması sorunu bir yönüyle ciddiye alınması gereken bir konudur. Bilimde nesnellik-öznellik tartışmaları, akademik çalışmalara ilgi duyanların vakıf olması gereken bir durumdur. Ancak bu söylemlerin, bir bütün olarak modern bilimsel ve entelektüel düşüncelerin tamamını reddetmek amacıyla kullanılması yanlıştır. Zaten içe kapanmak için mazeret arayan, derinlikten korkan, konuları hızlı ve keskin biçimde sonuca bağlama eğilimi içinde olanların 'bilimin özünde bir ideoloji olduğu' düşüncesine yakından ilgi duydukları bilinmektedir. Modern bilim paradigmasına radikal eleştiriler yönelten bilim felsefecilerinin Batı dışı ülkelerdeki entelektüeller arasında daha çok ilgi görmesinin nedenlerinden birisi, sözünü ettiğim bu yarı ilmi tam ideolojik duruşlara bir haklılık sunma çabası olabilir.

3. Sömürgecinin Bilimi ve Mağdurun Politikası

Edward Said zamanından önce yazılmış muhteşem eserinde oryantalizmi çok erken dönemde sorunsallaştıran bir entelektüeldir. Said, Batı'nın bilgiyi özellikle sosyal bilimleri kullanarak Doğu'yu nasıl yeniden inşa ettiğini, tanımladığını ve belirlediğini anlatır. Ona göre oryantalizm, sömürgeciliğin keşif koludur.⁶ Bilimin ve kültürün araçsallaştırılmasının mağduru ve nesnesi olarak derin krizler ve travmalar yaşayan Müslüman dünyada iki tür tepkinin ortaya çıktığı görülmektedir. İlk olarak, Batı'ya karşı verilen siyasî mücadelenin bir uzanımı ve entelektüel alanda ayrılmaz bir parçası olarak beliren radikal reddiyeci tepki gelmektedir. Bu tepki İslam dünyasının siyasî ve sosyal alanda verdiği topyekûn varoluş mücadelesinin zorunlu bir parçası olarak görülmüştür doğal olarak. Batı'dan gelen her ne varsa toptan reddetme ve düşmanlık besleme tutumunun kökenleri, sömürgeci ile karşılaşmanın ve onun ahlâksız yüzünü tüm çıplaklığı ile görmenin uyandırdığı bir öfke, tiksinti ve nefsi müdafaa ihtiyacında yatmaktadır. Sömürge-sonrası (bu kavramın gerçekte karşılığının ne olduğu konusunda ciddi kuşkuvarım olduğunu belirtmeliyim! Zira sömürgeciliğin geride kaldığı gibi bir mesaj vermektedir!) dönemde İslam dünyasında ortaya çıkan düşünsel ve entelektüel hareketlilik içinde hatırı sayılır biçimde bu radikal reddiyeci tepkinin etkileri bulunmaktadır. Yüzeysel muhafazakâr anlayışın yanında, düşünmenin kendisine karşı olan selevi eğilimli hareketler bu çerçevede düşünülebilir.

Batı bilimine karşı İslam dünyasındaki ikinci refleks ise radikal kabullenici tepkidir. Daha çok yönetici ve elit kesim arasında görülen bu tepki, Batı'nın gücü karşısında içine düşülen acizlik ve yenilgiyi İslam dünyasının içsel yapısal sorunlarında ve hastalıklarında aramaktadır. Buna karşılık Batı, dünyada daha önceki tüm medeniyet ve kültürleri içselleştirmiş, Aydınlanmanın ışığında yeniden yoğurmuş ve modern medeniyeti kurmuştur. Yapılması gereken şey, İslam dünyasının geçmiş birikimi ya da mirasını ihya ya da tecdit etmeye çalışmak yerine, Batı'ya her alanda uyum göstermektir. Aslında Batı'dan gelen rüzgâr sadece ona ait değil insanlığın evrensel bir mirasıdır. Batıcı elitlerin kendi toplumlarına uygulamaya çalıştıkları eğitim, yargı, kültür, sanat vs. politikalarının arkasında bu derin kabulleniş ve kendini yadsıma duygusu yatmaktaydı. Radikal reddiyecilerin duruşu net ve açık olduğu için ikincilerin ürünleri üzerinde durmak daha anlamlı olacaktır.

4. Bir Açıklama Modeli ve Referans Olarak Modernite

Modernizm genellikle söylendiği gibi öncelikle bir paradigmadır. Kendisi Kilise'nin karanlık ve baskıcı otoritesine karşı özgürlüğü, bilimi ve aklı

⁶ Bk. W. Edward Said, *Şarkiyatçılık-Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2017).

savunmuştur. Dinin Kilise sınırlarına çekilmesinin ardından teolojinin egemenliğinden kurtulan bilimler, özgürlüğüne kavuşan genç insanlar gibi hızlı, cesur, saldırgan, rövanşist duygularla kendi egemenliklerini güçlendirmek için çalıştılar. Özellikle doğa bilimlerinde yapılan çalışmalar sayesinde dünyanın büyüğü bozuldu, teolojik sınırlar bir bir çözüldü. Bu kez din ve teoloji araştırma nesnesi haline geldi. Din sosyolojisi, din psikolojisi, dinler tarihi, mitoloji vb. gibi yeni bilimler, dinsel fenomenlerin seküler/dünyevî açıklamasını yapmaya başladılar.

İslam dünyasında din-bilim ilişkileri Batı'daki gibi bir seyir izlemedi. Dini temsil eden bir özel sınıfın bulunmayışı, dinî düşünce ve hayatın kontrol edilmesini zorlaştırdı. Ayrıca tarihin her döneminde İslam'ın sivil-muhafız bir yüzü ve yorumu bulunagelmıştır. İslam'ın topyekûn kontrolünün modern ve yeni bir olgu olduğu söylenebilir. Bizim sorunumuz daha çok gelenek ve iktidar karşısında dinî düşüncenin özgürlüğünün sınırlandırılmasıdır. Bir de 'şimdi' tanımlanan bir gelenek adına güncel dinî düşüncenin sınırlandırılmasıdır. Müslümanların sorunu, Kilise benzeri bir dinsel kurumun ağır varlığı ve hakikat terörü estirmesi değil, baskıcı toplumsal yapı ve aşkınlaştırılan gelenek algısıdır. Bitmek bilmeyen istikrar arayışı ve düzen ihtiyacı diğer tüm kurumları etkilediği gibi dinî kurumsallaşmayı ve dinî düşünceyi de derinden etkilemiştir.

Moderniteye tarihsel ve tanrısal anlamlar yükleyen Batıcı Müslüman elit, radikal modernist anlayışın içselleştirilmesinde taşıyıcı, temsilci ve uygulayıcı etkin bir aktör oldu. Batılı değerlerin içselleştirilmesi çabaları bilim ve düşünce alanına da taşındı. Batılı tarzda yapılan üniversiteler hızlı ve yoğun biçimde pozitivist bilim anlayışını topluma yaymaya çalıştı. Moderniteden ilk etkilenen kurumlar olan ordu, mülkiye, tıbbiye modern Batıcı kültürü temsil eden ve taşıyan figürler haline geldi.

İslam ilahiyatı alanında modernist etkilerin ilk ve çarpıcı örneği *bilimsel tefsir* çalışmalarıdır. Kur'an'ın tefsir edilmesinde modern Batı'da gerçekleşen bilimsel keşiflerin temelleri aranmaya başladı. Evrenin ve doğanın işleyişi hakkındaki bazı ayetler, peygamber kıssaları ve tarihsel olaylardan söz eden ayetler, modern veriler esas alınarak açıklanmaya çalışıldı. Benzer çalışmalar hadis olarak aktarılan bazı rivayetler hakkında da yapıldı. Diğer önemli bir alan da fıkıhtır. Bilindiği fıkıh dinin gündelik hayata dokunan, onun la içli dışlı ilerleyen pratik hayata en açık disiplindir. Kur'an'da ve hadislerde yer alan bazı cezaî hüküm ve önerilerin (el kesme, şahitlik, kadın dövme, recm, mirasın dağıtılması, hicâb/tesettür, fâiz vb.) yeniden gözden geçirilmesi girişimleri oryaya çıktı. Modernite bir yaşam tarzı olarak ağırlığını iyiden iyiye hissettirdikçe fıkıh üzerindeki bu baskı ve gerilimin de arttığı söylenebilir. İçerik olarak metodoloji tartışmaları yoğunlaşmış ve ictihad, maslahat, örf, zamanın ve şartların değişmesi (ezmânın tagayyürü) gibi geleneksel bazı kavram ve ilkeler tecdit ve yenilenme hedefleri doğrultusunda tikel problemlere uygulanmaya çalışılmıştır. Artık dünyayı tanımlayan ve hükmeden modern Batı'dır ve onun paradigmasının egemenliği ve baskısı altında fıkıh

alanında yapılmaya çalışılan yeniliklerin, genel Müslüman toplum gözünde meşruiyeti sorgulanmıştır.

Bu süreçte göze çarpan diğer bir proje ise bilginin İslamîleştirilmesi çalışmalarıdır. Modern bilgi anlayışının temel parametreleri olan varlık, değer, insan, toplum tasavvurları hakkında İslam'ın dünya görüşünün içerdiği ilke ve değerler üzerinden alternatif bilgi sistemi inşa edilmeye çalışıldı.⁷ Buna Müslüman dünyadan farklı tepkiler geldi. Bazı çevreler heyecanla bu projeye teorik destekler verirken bazı çevreler de bu yaklaşımın bir tür uyarılma ve apoloji olduğunu ileri sürdü.⁸

Ancak İslam modernizmini Batı kompleksinin İslam düşüncesi alanındaki bir yansıması, bir eziklik, özür dileme ve kendine yabancılaşma olarak okumak, onu basite indirgemek ve hafife almak olur. Zira İslam modernizminin kökenleri incelendiğinde, sömürge döneminden öncesine uzanan ve Müslümanların güçlü olduğu bir dünya tasarımına göndermeler içerdiği görülür. İslam modernizminin, zamanın ve mekânın zorlamaları ve yeni gerekleri karşısında Müslümanların kendileri tarafından üretilen yerli ve millî boyutlarını görmezden gelmek, 'modernizm' kelimesine takılarak onu bidat (!) ve sapkınlık olarak görmek, tecdit arzumuzun inkâr edilmesine denk düşer. İslam modernizmini savunan ve bu konuda sadece metodolojik düzeyde kalmayıp Müslümanların güncel problemlerinin çözümü için samimiyetle çalışan düşünürlerin başlattığı değişim projelerini dikkate almak gerekir. Bu çalışmaların sonuçları ve ileri sürülen görüşleri tartışmaya açıktır ve tartışılmalıdır.⁹ Ancak Müslüman kimliğinin korunması için çok önemli fırsatlar içeren bu projeyi kökten reddetmek, İslam düşüncesinin kötürümleşmesine ve arkaikleşmesine yol açabilir.

Kelam, İslam inancının temel ilke ve konularını inceleyen ve teolojik sâbitelerinin tespit ve savunusunu görev edinmiş bir disiplindir. Tarih boyunca da Müslüman toplumların toplumsal ve entelektüel gelişimine yakından tanıklık etmiştir. Modernizm sürecinde kelam ilminde yapılan tartışmalar daha çok İslam toplumunun ideolojik yenilenme ve kimlik arayışı ihtiyaçları ışığında okunabilir. Pozitivist ve materyalist saldırılara karşı inancı savunma, İslam'ın geri kalma nedeni olarak sunulmasına karşı cevap verme, Hz. Muhammed'in kişiliğine ve nübüvvetine yönelik suçlamalara karşı koyma, kadercilik vb. konularda yapılan çalışmalar Yeni İlm-i Kelâm hareketinin doğmasına yol açtı.¹⁰ Kelam alanında yapılan tartışmalar, İslam toplumunun ideolojisini, değerlerini ve kimliğini

⁷ Bk. İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamîleştirilmesi- Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale yayınları, 2017); Alparslan Açıkgenç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamîleştirilmesi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1998).

⁸ Lüey Safi, "İslamî Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslamîleştirilmesi Tasarısı", çev. Akif Demirci, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1993), 31 vd.

⁹ Bk. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık- Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan. Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2010).

¹⁰ Mehmet Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 303 vd.

korumayı amaçlayan bir bakış açısı ile yapıldı. Dışarıya karşı kimliği ve inancı savunan kelimeler, içeriye yönelik olarak da bir özeleştiriyi yapmakta ve bir yeniden yapılanmanın şartlarını oluşturmaya çalışmaktaydılar.

Zamanın ruhu kelamın yüzüne yansır. Dönemin ve karşıtların özellikleri, kelimelerin gündemlerinin ve söylemlerinin oluşmasında belirleyici olmuştur. Kelam söylemlerindeki değişimi bir de bu açıdan ele almak gerekir. Bir zamanlar sofistlerin evrenin ve nesnelere gerçekliğini ve onlara dair bilginin imkânını reddeden şüpheli anlayışlar karşısında kelimeler, “*eşyanın hakikati sabittir.*” ve “*varlık hakkında doğru bilgi elde etmek mümkündür.*” söylemleri ile durmuşlardı. Bundan bir varlık ve bilgi teorisi geliştirmişlerdi. İlk modernist dalga karşısında metafizik tüm ima ve iddiaları reddeden maddeci-materyalist söylemler karşısında, yaratıcıyı ve metafizik âlemi savunan düşünceler üzerinde durmuşlardır. Bu süreçte idealist filozoflara yaklaşımlarının nedeni materyalizme karşı koyma ihtiyacı olmuştur.

5. Postmodern Teoloji, Çoğulculuk ve Hakikat-Sonrası Söylemler

Modernist söylemler ile yüzleşme tam olarak sağlanamamış ve bunun sonuçları yeterince tartışılmamış iken dünyanın kültürel olarak yeni bir döneme girdiği ilan edildi: Postmodernizm. Modern sonrası anlamına gelen bu terim, modernite eleştirileri ile dolu söylemlerin yükseldiği bir sürece gönderme yapmaktadır. Modernitenin temel ilkelerine karşı çıkan postmodernizm, aslında kendini ‘...izm’ olarak değil de postmodern durum olarak tanımlamayı tercih eder. Avrupa merkezlik reddedilir. Batı’nın dışında da özgün ve değerli dünyalar bulunduğu, uygarlığın ve düşüncenin Batı’ya indirgenmesinin bir hakikat tekeli olduğu eleştirisi postmodern söylemin ayırt edici özelliğidir. Hakikat tek değildir; birden fazla hakikat tanımlanabilir. Kültürler ve inançlar, karşılaştırılmaz özgün yapılarıdır. Bu nedenle aralarında hiyerarşik bir sıralama yapılamaz, birisinin diğerlerinden üstün ve değerli olduğu iddia edilemez.

Modern bilime sert eleştiriler yönelen postmodern düşünürler, evrensellik, yanılmazlık ve nesnellik gibi kavramların arkasına sığınan bilimin, dinin ve Tanrı’nın yerini almaya çalıştığını ve seküler bir kutsallık örüntüsü oluşturduğunu söylerler. Batı dışındaki uygarlıkların ve kültürlerin inançlarını, efsanelerini ve mitolojilerini akıl ve bilim dışı batıl inançlar olarak nitelemenin Avrupa merkezci modernist kendini beğenmişliğin bir dışavurumu olduğunu, oysa varlığı görmenin ve bilmenin başka yolları da olabileceğini ve onlara saygı duyulması gerektiğini savunurlar.

Batı’da modern-postmodern ilişkisi hala tartışılmaktadır. Kimi eleştirel ve muhalif çevreler postmodern söylemlere kuşku ile yaklaşmakta ve postmodernizmin ‘dikkat dağıtmaktan başka bir şey yapmadığını’, var olan adaletsizlik ve çarpıklıkları belirsizleştirdiğini, Avrupa merkezci tasavvurun halâ

korunduğunu, bu yönüyle 'postmodern durum' olarak adlandırılan sürecin modernizmin yeni/lenmiş bir evresi olduğunu söylemektedirler. Nitekim siyasal ve ekonomik alanda yaşananlar, dünyanın postmodern iyimserlik ve hoşgörüden oldukça uzak bir durumda olduğunu göstermektedir.

Postmodern söylemin sosyal bilimlere yansımaları, daha çok kimlik ve hakikat konularına yönelik çalışmaların yoğunlaşması olarak kendini göstermiştir. Yerelliğin ve yerele ait olanın önemsenmesi, farklı ve özgün olanın benimsenmesi, büyük anlatıların sorgulanması, evrenselliğin ve nesnelliliğin sorgulanması öne çıkan tutumlardır. Hakikatin nesnel varoluşundan çok onun yerel ve özgün formlarının araştırılması, bunun bir uygulaması olarak da hakikat oyunlarının çözümlenmesi ve söylem analizleri postmodern sosyal bilim metodolojisinin çalışma tarzı haline geldi. Bizzat hakikatin araştırılmasının terk edilerek hakikat iddialarının çözümlenmesi dil, söylem ve metin analizi yöntemlerini ve mitoloji araştırmalarını öne çıkardı. Postmodernizm Batı merkezli hakikat algısını sorgulamaya açtı. Ancak diğer yandan Batı karşısında varlık iddiasında bulunan diğer kültürlerin, kendi hakikatleri hakkındaki düşünceleri üzerinde sarsıcı bir etki yaptığı da söylenmelidir.

İslamî ilimler bu son sürecin etkileri ile yüzleşme aşamasındadır. Akademik çalışmalarda dinî söylemlerin analizi ve birbirleri ile karşılaştırılması, kimlik çözümlenmeleri, söylem ve metin yapı-çözümlerinde belirgin bir artış yaşanmaktadır. İslam mezheplerinin hakikat ve kimlik anlayışları, temel teolojik konulara (Tanrı, peygamber, âlem, ahiret vs.) dair tasavvurları gibi geleneğe yönelik yapısal ve paradigmatik analizler öne çıkmaktadır.¹¹ Gelenek içinde üretilen klasik metinlerde de bu tür çalışmaların ilk örnekleri ya da benzerleri gösterilebilir. Ancak arada ciddi bir fark oluşmuştur. O da mezhep ve kelam alanındaki çalışmalarda 'fırka-ı nâciye' anlayışının biraz olsun paranteze alınarak daha çoğulcu, esnek, ilmî bir anlayışın hâkim olmaya başlamasıdır.

Postmodern söylemler, ilahiyatçıları teolojinin mahrem konularını yeniden düşünme zorunluluğu ile baş başa bıraktı. Tanrı tasavvurları, dinî çoğulculuk, kötülüğün varlığı ve ilahî irade ile olan ilişkisi, dinî hakikat iddiaları, evrenin ve doğanın yapısı, kutsalın kendini ifşa yolları, kutsal metinlerin tarihselliği-evrenselliği, vahyin doğası ve içeriği, peygamberlik, mitolojinin din ile ilişkisi vb. konular bunların başlıcalarıdır. Kelamcılar postmodern zeminde Hristiyan-Yahudi teolojilerinden gelen klasik itirazlardan çok, yeni ateist-deist iddia ve tezlerle ilgilenmek durumunda kalmışlardır. Doğa bilimleri, antropoloji, fizik, biyoloji, nöroloji, psikoloji gibi alanlardaki yeni verileri söylemlerine dahil eden yeni ateist ve deist anlayışların din ve dindarlık ile ilgili söylemleri, ilahiyatçıları kendilerini güncellenme zorunluluğu ile karşı karşıya getirmiştir. Geleneksel ilahiyat birikimi bu konuda gerekli katkıyı sunmada yetersiz kalmaktadır.

¹¹ Mehmet Evkuran, *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

Yaşanan bu süreçte bazı çevreler, korumacı reflekslerle, başkaları tarafından tanımlanan bir zeminde söz söylemenin anlamsız ve tehlikeli olduğunu ve bu nedenle İslam karşıtı söylemlerin ciddiye alınmaması gerektiğini dile getirmektedirler. Bu yaklaşım, zaten karşıt söylemlerin kesintisiz ve yoğun etkisi altındaki zihinleri yalnızlaştırmakta, savunmasız ve dayanışmasız bırakmaktadır. Diğer yandan da dinî düşüncenin tümüyle arkaikleşerek hayattan uzaklaşmasına yol açmaktadır. Eldeki imkân ve enerji daha çok geçmişin araştırılmasına, metinlerin ve kişilerin yüceltilmesine, selefliğin üst düzeylerde estetize edilmesine harcanacaktır. Güncel varlık, bilgi ve değer tartışmalarına dahil olmayı reddetmek ya da ertelemek, önemli ve zorunlu olanı terk edip, araçsal olan ile kendini oyalamayı tercih etmek anlamına gelir.

Siyasal ve ekonomik güç, kültürel ve entelektüel dünyaların inşasında göz ardı edilemeyecek derecede önemli unsurlardır. Kültürel ve bilimsel çalışmalar için gerekli olan özgürlük, çoğulculuk ve güven ortamını bunlar sağlar. Ancak rolleri abartıldığında eleştirel ve yaratıcı düşünce alanı daralır. Bunun doğurduğu sonuç, dünyayı tanıma ve kendini ifade etme gücünün kaybedilmesidir. Değer ve kimlikle ilgili sosyal bilimlerde görülen iki belirgin tutum olan gelenekte ya da ötekinde kaybolma bu tıkanmanın tipik iki göstergesidir. İslamî ilimlerin günümüz problemleri ile yüzleşmesi, geleneğine sırtını dönmesini gerektirmez. Bu algı, daha çok yüzeysel gelenekçiler tarafından üretilen ancak içeriklendirilemeyen söylemlere dayanır. Günümüzde İslamî ilimler alanında, modernist-gelenekçi düalitesine düşmeden, hem modern hem de geleneksel olana eleştirel ve analitik bakan bir paradigma geliştirebilir. Tevîl, istidlâl, cedel, tartışma vb. gibi zihinsel faaliyetin temel araçları, İslamî ilimlerin envanterinde kayıtlıdır. Yabancı olmadığı ancak tarihsel şartlar nedeniyle bastırılmış/bastırılmakta olan bu yorum, temellendirme ve tartışma geleneğinin yeniden hatırlanması ve canlandırılması gerekir.

Bir geleneğe sahip olmak, çok değerli bir şeydir. İslam düşünce geleneğinin nasıl oluştuğu hakkında daha kapsayıcı çalışmalara ihtiyaç vardır. Geleneğin içerdiği çoğulculuk ve zenginliğin ortaya konulması, İslamî ilimlerin kökenleri ve gelişimlerine dair gerçekleri gün yüzüne çıkaracak ve geçmişe yönelik bakış açımızı güncellememizi sağlayacaktır. Oysa günümüzde yapılan şey, geleneğin tek boyutlu, korumacı ve indirgemeci savunusudur. Müslüman dünyanın akademide ve sivil entelektüel alanda dinî düşünceye dair derinlikli ve cesur çalışma örnekleri ortaya konulmaktadır. Gelenek hakkında yüceltici ya da kötüleyci düşüncelerden uzak biçimde geleneğin hakikatini ve habitusunu gösteren incelemeler yapılmaktadır. İslamî ilimler alanında yapılan çalışmalar, gelenek hakkındaki söylemlerdeki temelsiz görüşleri de açığa çıkarmaktadır. Bu süreç devam ettiğinde, İslamî ilimler alanında yetkin ve kalıcı ürünlerin ortaya konulması beklenebilir.

Sonuç

İslam dünyasında entelektüelizmin ve akademik düşüncenin önünde iki önemli ve güçlü engel vardır. Akıl, ilim, araştırma ve sorgulama düşmanlığı ortak paydasında birleşen bu iki paradigma, İslam geleneğinde yapısal olarak yer etmiş iki rakip dindarlık tarzıdır. İlki seleflik ve Ehl-i Hadis geleneğinin güncel versiyonu olan yüzeysel dinî radikalizmdir. İkincisi ise bu yazının ana konusu olmadığı için yeterince ele alınmayan sufî-gnostik, bâtınî-mutlakiyetçi din anlayışıdır.

İlki iman-amel özdeşliği, dinin apaçık oluşu, nasların herkes tarafından anlaşılabilir olduğu tezlerine dayanarak, dinî entelektüelizmi tehlikeli bulur. Diğeri ise kendine özgü varlık ve bilgi anlayışı nedeniyle, kendini bâtın, dine yönelik diğer bilme türlerini ise zâhir olarak görür. Bâtının zâhire üstünlüğü ne ise onun da ilimlere karşı üstünlüğü odur. İlki entelektüel düşüncüyü 'küfür' olduğu için, ikincisi ise 'zâhirî-kabuksal' olduğu için reddeder. Sömürge dönemlerine ait güçlü bir tepki olan modernite düşmanlığının bu kadîm varlık-bilgi anlayışına yeni nedenler sunduğu da söz konusu edilebilir.

İslam dünyasında yaşanan ve gittikçe derinleşen kaos, düşünüş tarzlarımızı ve bilim yapma pratiklerimizi derinden etkilemektedir. Toplumsal alanda öfkeli, yüzeysel ve tepkisel bir dindarlık tarzı hâkim olmaya başladı. Bu anlayış, problemlerin gerçek nedenlerine inmeyi, kendi kimliğinde ve tarihinde yer alan problemleri eleştirel bir gözle incelemeyi, hakikati günümüz şartlarında yeniden düşünmeyi zorlaştırmaktadır. İslamî ilimler alanında çalışanlar, bu çevrelerin tepkileri nedeniyle, modern-postmodern paradigmalara ya da İslam geleneği ile ilgili derinlikli ve kaliteli çalışmalar yapmayı göze alamıyorlar. Dinî fanatizm sanıldığı kadar aksine en büyük zararı içeriye vermektedir. Müslüman toplumu 'gerçek anlamda yeniden dindarlaştırma' düşüncesi, bitmek bilmeyen suçlama, tekfir, ötekileştirme, gerilim, korku, kendini sakınma vs. ile dolu bir hava yaratmakta ve bu ilmî alanı da içine almaktadır.

İlmî ve entelektüel özgürlüğün dinî-muhafazakâr düşünceler öne sürerek kısıtlanmaya çalışılması, önemli konuların gündemden düşmesine neden olmaktadır. Bu durum İslamî ilimlerin, Müslüman toplumun geçmişi/geleneği ile kendini sınırlaması ve güncel ile buluşmayı sürekli ertelemesi sonucunu doğurmaktadır. Gelenek ile oyalanmanın da bir ilmî karşılığı bulunabilir. Ancak İslam dünyasının fantezi ve nostaljiler üretmeye değil gerçeklerle yüzleşmeye ihtiyacı vardır. Tarihsel şartlar, yaşanan krizler, toplumsal travmalar bunun gerekliliğini sürekli hatırlatmaktadır. Bu nedenle akademik-sivil çevrelerin, yöneticilerin, dinî grupların, yeni dindar elitin ve dinî kurumların düşünceye, sanata ve bilime gereken önemi vermesi, bunu Müslüman toplumuna ait olmanın ve taşıdığı sorumluluğun bir gereği olarak görmesi, ilmin ve ilim adamının itibarına samimiyetle inanması ve desteklemesi gerekir. İslamî ilimlerin güçlenmesi, dinî düşünce ve hayatın daha sağlıklı bir duruma kavuşmasına,

rasyonel ve etik bireyselleşmelere ve genel anlamda sosyal barışa katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan. *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1998.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Evkuran, Mehmet. *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Evkuran, Mehmet. *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

Faruki, İsmail Raci. *Bilginin İslamileştirilmesi- Genel Çalışma Planı ve İlkeler*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul: Risale Yayınları, 2017.

Farukî, İsmail Raci. "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi". çev. Mehmet Paçacı. *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*. haz. Mehmet Paçacı. 11-29. İstanbul: Fecr Yayınları, 1991.

Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık- Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*. çev. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik-İslâmî Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009.

Kırbasoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları- Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2020.

Pain, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Uşûl*. thk. Saîd Abdullatif Fûde. Beyrut: Dâru'z-zehâin, 2015.

Safi, Lüey. "İslamî Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslamileştirilmesi Tasarısı". çev. Akif Demirci. *İslami Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (1993), 31-57.

Said, W. Edward. *Şarkiyatçılık-Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

İlahiyat Akademi, Aralık 2021; (14): 23-104.

Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dinî Söylemi -Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazıları Örneğinde-*

Cenkü ÜÇER**

Öz

Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığının dinî söylemi, Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergide yer alan ve Diyanet İşleri Başkanlarının (Vekili ve Yardımcılarının) kaleminden çıkan Başyazılar çerçevesinde ele alınmaktadır. Cumhuriyet'e geçişte de mevcut idarî yapı içerisinde yer alan Başkanlık, din hizmetlerini kamu görevi olarak yürütmekle yükümlü tutulmuştur. Başkanlık süreç içerisinde kurulan farklı idarî birimler vasıtasıyla mevzuatın yükümlü tuttuğu görevleri yerine getirmektedir. Başkanlığın hizmet politikalarının ve hassasiyetlerinin Diyanet İşleri Başkanlarının dilinden kamuoyu ile paylaşıldığı malumdur. Diyanet İşleri Başkanları 1950'li yıllardan beri düzenli olarak yayımlanan süreli yayınlarda Başyazılar ile topluma mesajlarını sistematik olarak iletmektedir. Bu itibarla bu yazıda Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazıları merkeze alınarak Başkanlığın dinî söylemi hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Başkanlığın dinî söyleminde Kanunla kendisine tanınan yetkilere bağlı olarak şekillenen iman esasları ve bazı inançlar, ibadet hayatı, birlik ve beraberlik, ahlak ve sosyal hayat merkezli bir çerçevenin söz konusu olduğu; bununla birlikte ahlak ve sosyal hayata ait konulara dair mesajların daha çok ön plana çıktığı dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Dinî Söylem, İnanç, İbadet, Ahlak, Birlik-Berberlik, Sosyal Hayat.

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 13.11.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 04.12.2021

Bu çalışmada Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergiye ait verilerin derlenmesi ve değerlendirilmesi bağlamındaki katkıları için Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencileri Hatice Kübra Çelebi ve Büşra Zoba'ya teşekkür ederim.

DOI: <https://10.52886/ilak.1022952>

** Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı

Prof Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and History of Islamic Sects, cenksu.ucer@ybu.edu.tr; hcnksuucer@hotmail.com ORCID: 0000-0001-9874-2990

Presidency of Religious Affairs and Religious Discourse -In the Sampling of Diyanet Gazetesi/Diyanat Newspaper and Diyanet Aylık Dergi/Diyanat Monthly Magazine Editorials-

Abstract

In this study, the religious discourse of the Presidency/Directorate of Religious Affairs is discussed within the framework of the Editorials published in the Diyanat Newspaper and the Diyanat Monthly Magazine and written by the President of Religious Affairs (Incl. Deputies and Assistants). The the Presidency/Directorate, which was included in the current administrative structure during the shifting of the Republic, was obliged to lead religious services as a public duty. The Presidency/Directorate fulfills the required duties by the legislation through different administrative units established within the process. It is well-known that the service policies and sensitivities of the Directorate are shared with the public through the perspective of the President of Religious Affairs. The Presidency/Directorate of Religious Affairs has been conveying its messages to the society systematically through the periodicals published editorials, consecutively since the 1950s. Concerning, this article, some evaluations were made about the religious discourse of the Directorate by taking the Diyanat Newspaper and Diyanat Monthly Magazine Editorials to the centric consideration. In the religious discourse of the Directorate, there is a centric framework on the principles of faith and certain beliefs, the life of worship, unity and solidarity, morality and social life, which are shaped depending on the jurisdiction granted to it by the Law; however, it is noteworthy that messages about moral and social life issues become important and noticed by people.

Keywords: Presidency/Directorate of Religious Affairs, Religious Discourse, Belief, Worship, Ethics, Unity and Solidarity, Social Life.

Özet

Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığının dinî söylemi, Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergide yer alan ve Diyanet İşleri Başkanlarının (Vekili ve Yardımcılarının) kaleminden çıkan Başyazılar çerçevesinde ele alınmaktadır. Gerek kurumların gerek dinî söylemin geçmişten tevarüs edilen bir takım hususiyetlerle birlikte dünyada ve yerelde yaşanan ve daima birbiriyle irtibatlı bir şekilde biçim alan siyasî, iktisadî, bilimsel, kültürel vb. gelişmelere göre ortaya çıktığı ya da şekillendiği hususunda şüphe yoktur. Bu itibarla Başkanlığın dinî söyleminin özellikle tarihî arka planının ortaya konulması adına İslam tarihinde gerek din-devlet ilişkileri gerek din hizmeti olgusu bağlamında dönemler, coğrafyalar ve devletler nezdindeki uygulamaların dikkate alınması gerektiği açıktır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin, idare müesseselerinin mahiyetini ve bunların köklerini anlayabilmek için doğal olarak Cumhuriyet'ten önceki devirlerin, başta en yakın devlet tecrübesi olarak Osmanlı müesseselerinin bütününe mukayeseli bir

şekilde gözden geçirmenin gerekliliği ortadadır. Zira Başkanlık, Osmanlı döneminin Şeyhülislamlık kurumunun adalet, eğitim, vakıflar ve din hizmetlerine dair yürüttüğü görevlerden sadece din hizmetine ait olanlarını belirli sınırlar içerisinde yürütmekle mükellef tutulmuştur.

Başkanlığın dinî söyleminde ülkemizde 20. yüzyıl sürecinde yaşanan siyasi, iktisadî, kültürel vb. gelişmelerin etkisi olması kaçınılmazdır. Ayrıca Başkanlığın yetki alanının belirlenmesi hususu bağlamında şer'î hukuk ve örfî hukuk olgusunun dikkate alınması gerektiği açıktır. Bununla birlikte -her ne kadar farklı çevrelerde değişik zamanlarda Eş'arîlik etkisi olduğu bilirse de- gerek dinî anlayış olarak gerek Orta Asya'dan Anadolu'ya coğrafya olarak büyük oranda Hanefî-Mâturidî kültür havzası ile hemhal olmanın neticesinde bu gerçekliğin de dinî söyleme ana unsur haliyle tesir edeceği şüphesizdir.

Cumhuriyet'e geçişte de mevcut idarî yapı içerisinde yer alan Başkanlık din hizmetlerini kamu görevi olarak yürütmekle yükümlü tutulmuştur. Başkanlık süreç içerisinde kurulan farklı idarî birimler vasıtasıyla mevzuatın yükümlü tuttuğu görevleri yerine getirmektedir. Diyanet İşleri Başkanlarının konuşmaları, basın açıklamaları, değişik vesilelerle yayımladıkları mesajlar başta olmak üzere, kurulduğu günden bugüne varlığını devam ettiren Din İşleri Yüksek Kurulunun kararları, mütalaaları, fetvaları ve görüşleri, hutbeler, vaazlar, basılı-sürelî vb. yayınlar Başkanlığın dinî söylemi açısından ayrı ayrı ele alınması gerekli unsurlardır.

Bununla birlikte Başkanlığın hizmet politikalarının ve hassasiyetlerinin Diyanet İşleri Başkanlarının dilinden kamuoyu ile paylaşıldığı malumdur. Diyanet İşleri Başkanları 1950'li yıllardan beri düzenli olarak yayımlanan süreli yayınlarda Başyazılar ile topluma mesajlarını sistematik olarak iletmektedir. Bu itibarla bu yazıda Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazıları merkeze alınarak Başkanlığın dinî söylemi hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Başkanlığın dinî söyleminde kanunla kendisine tanınan yetkilere bağlı olarak şekillenen iman esasları ve bazı inançlar, ibadet hayatı, birlik ve beraberlik, ahlak ve sosyal hayat merkezli bir çerçevenin söz konusu olduğu; bununla birlikte ahlak ve sosyal hayata ait konulara dair mesajların daha çok ön plana çıktığı dikkat çekmektedir.

Diyanet Gazetesi Başyazılarının 4 adetinin (%1,4) iman esasları ve inanç konuları, 18 adetinin (%6,4) ibadetler, 5 adetinin (%1,8) ahlak, 18 adetinin (%6,4) birlik ve beraberlik, 232 adetinin (%83,7) de dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olduğu görülmektedir. Diyanet Gazetesi Başyazılarının konularının ilgili başlıklara taksimi sonucunda ortaya çıkan bu tablo, Başyazıların 22'sinin (%8) iman esasları ve inanç konuları ile ibadetler ve ibadet hayatı hakkında iken; 255'inin doğrudan ahlak kelimesini içermek suretiyle ahlak, birlik ve beraberlik ve dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda % 92'lik yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğunu göstermektedir.

Buna yakın bir çerçeve gerek Diyanet Aylık Dergi'nin gerek Başyazılarının gündemleri ve konuları bağlamında da söz konusudur. Diyanet Aylık Dergi'nin gündem konularına göz atıldığında fizikî ve internet ortamında ulaşılabilen 360 sayıdan 15 adetinin (%4) iman esasları ve inanç konuları, 25 adetinin (%7) ibadetler, 16 adetinin (%4,5) ahlak, 33 adetinin (%9) birlik ve beraberlik, 271 adetinin (%75,5) ise dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konularla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Diyanet Aylık Dergi gündem konularının 40 adeti (%11) iman esasları ve inanç konuları ve ibadetler hakkında iken; 320 adeti doğrudan ahlak kelimesini içermek üzere ahlak, birlik ve beraberlik, dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda % 89'luk yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğu görülmektedir.

Diyanet Aylık Dergi'nin 2021 Ağustos itibariyle neşredilen 360 Başyazısının konu dağılımları Dergi gündemlerindeki konu dağılımına yakındır. Buna göre Başyazıların 12 adeti (yaklaşık %3,4) iman esasları ve inanç konuları, 28 adeti (yaklaşık %7,8) ibadetler, 14 adeti (yaklaşık %3,8) ahlak, 32 adeti (yaklaşık %8,8) birlik ve beraberlik, 274 adeti (yaklaşık %76) dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konularla ilgilidir. Buna göre Diyanet Aylık Dergi'nin Başyazıların (360) 40 adeti (yaklaşık %11) iman esasları ve inanç konuları ile ibadetler hakkında iken; 320'si ahlak, birlik ve beraberlik, dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda yaklaşık % 89'lık yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğu görülmektedir.

Neticede Diyanet İşleri Başkanları kaleme aldıkları Başyazılarda %90'lara varan bir oranda sosyal içerikli yazılar kaleme almıştır. Bu durumda din söylemi, din üzerine konuşmak bağlamında dinin ana öğretisinin tanıtımı ve hâdiseleri dinle ilişkilendirmek kapsamında dinin dolaylı ilgi alanlarının tespiti ya da üretilmesi açısından değerlendirildiğinde, Başkanlığın din söyleminin iman esasları ve ibadet hayatı ile beraber dinin sosyal hayatın pek çok farklı alanıyla ilgili mesajını kamuoyu ile paylaşma yoluna gittiği görülmektedir. Bu, Başkanların ve Başkanlığın İslâm dininin ilgi alanı hakkında sosyal alanı dikkate alan bir yaklaşım ve sosyal ahlaki inşaya dönük fiilî bir tavır sergilediklerini ortaya koymaktadır.

Summary

In this study, the religious discourse of the Presidency/Directorate of Religious Affairs is discussed within the framework of the Editorials published in the Diyanat Newspaper and the Diyanat Monthly Magazine and written by the President of Religious Affairs (Incl. Deputies and Assistants). Political, economic, scientific, cultural, etc. which are lived in the world and domestically and always take shape in connection with each other, together with some inherited characteristics of the both institutions and religious discourse. There is no doubt that it emerged or was shaped according to the developments. Concerning, in order to reveal the historical background of the Directorate's religious discourse, it is clear that the practices in the

context of religion-state relations and religious service in Islamic history should be taken into account in terms of periods, geographies, and states.

In order to understand the nature of the administrative institutions of the Republic of Turkey and their roots, it is naturally necessary to review all of the Ottoman institutions in a comparative way, as the most recent state experience of the periods before the Republic. Because the Directorate was obliged to lead only those of the religious service within certain limits among the duties carried out by the Sheikhul-Islam institution of the Ottoman era regarding justice, education, foundations, and religious services. In the religious discourse of the Directorate, political, economic, cultural, etc. experienced in our country during the 20th century. It is inevitable that developments will have an impact. In addition, it is clear that the phenomenon of Shariah law and consuetudinary law should be taken into account in the context of determining the jurisdiction of the Directorate. However, although it is known that there was an influence of Ash'arite school in different spheres at different times, this reality is also the main element in religious discourse, as a result of being in contact with the Hanafi-Maturidi cultural area to a large extent, the both in terms of religious understanding and geography from Central Asia to Anatolia. No doubt it will have an effect.

The Directorate, which was included in the existing administrative structure during the shifting of the Republic, was held responsible for leading religious services as a public duty. The Directorate fulfills the duties required by the legislation through different administrative units established during the process. The decisions, opinions, fatwas and dictums, printed-periodicals sermons, preaches, etc. of the High Board of Religious Affairs, which has been in existence since its establishment, especially the speeches of the Presidents of Religious Affairs, press statements, messages published on different occasions. Publications are elements that need to be dealt with separately in terms of the Directorate's religious discourse.

However, it is known that the service policies and sensitivities of the Directorate are shared with the public through the language of the President of Religious Affairs. The Presidents of Religious Affairs have been conveying its messages to the society systematically through the periodicals published editorials, consecutively since the 1950s. Concerning, this article, some evaluations were made about the religious discourse of the Presidency by taking the Diyanat Newspaper and Diyanat Monthly Magazine Editorials to the centric consideration.

In the religious discourse of the Directorate, there is a centric framework on the principles of faith and certain beliefs, the life of worship, unity and solidarity, morality and social life, which are shaped depending on the jurisdiction granted to it by the Law; however, it is noteworthy that messages about moral and social life issues become important and noticed by people.

Of the Diyanat Newspaper Editorials, 4 (1.4%) were based on the principles of faith and belief issues, 18 (6.4%) were prayers/worships, 5 (1.8%) were ethics, 18 (6.4%) were unity and solidarity, 232 It is seen that the number of customs (83.7%) is related to religious socio-cultural life. This table, which emerged as a result of the division of the topics of the Diyanat Newspaper Editorials into the relevant headings, shows that 22 of the editorials (8%) are about the principles of faith, belief issues, worship and worship life; By including the word morality/ethics directly, 255 of them are related to morality, unity and solidarity, and religious socio-cultural life, with a high rate of 92% in total, showing that they are in a framework that concerns the field of morality/ethics as a general category.

A similar framework exists in the context of the agendas and topics of both the Diyanat Monthly Journal and the Editorials. When we look at the agenda and topics of the Diyanat Monthly Magazine, 15 (4%) of the 360 issues that can be accessed physically and on the internet are principles of faith and belief topics, 25 (7%) are worship, 16 (4.5%) are morals, 33 (4%) 9) unity and solidarity, 271 (75.5%) of them are related to religious, socio-cultural life and current issues. At that rate, while 40 (11%) of the agenda topics of the Diyanat Monthly Magazine are about the principles of faith, belief issues and worship; It is seen that it is in a framework that concerns the field of morality as a general category, with a high rate of 89% in total, 320 of which are directly related to morality, unity and solidarity, and religious socio-cultural life.

The distribution of topics in the 360 Editorials of Diyanat Monthly Magazine published as of August 2021 is close to the distribution of topics on the agenda of the Journal. According to this, 12 of the editorials (approximately 3.4%) were on the principles of faith and belief, 28 (approximately 7.8%) were prayers/worship, 14 (approximately 3.8%) were morals, and 32 (approximately 8.8%) were unity. and solidarity, 274 of them (about 76%) are related to religious, socio-cultural life and current issues. According to this, 40 of the editorials (360) of the Diyanat Monthly Magazine (about 11%) are about the principles of faith, belief issues and worship; It is seen that it is in a framework that concerns the field of morality as a general category, with a high rate of 89% in total, 320 of which are related to morality, unity and solidarity/togetherness, and religious socio-cultural life.

And consequently, the Presidents of Religious Affairs wrote up to 90% of social content in their editorials. At that, when the religious discourse is evaluated in terms of the identification or production of indirect interests of religion within the scope of promoting the main teaching of religion and associating events with religion in the context of talking about religion, the Directorate's religious discourse, appears to be in the way of sharing, along with the principles of faith and religious life, as well as the message of religion in many different areas of social life, is shared with the public. This reveals that the Presidents and the Directorate exhibit an approach that takes into account the social field about the interest of the religion of Islam and an active demeanor towards building the social morality.

Giriş

Bu çalışmada, Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergide yer alan ve Diyanet İşleri Başkanlarına (bazısı Vekilleri ve Yardımcılarına) ait Başyazılar üzerinden Diyanet İşleri Başkanlığının dinî söylemi ele alınmaktadır. Hem kurumların hem dinî söylemin gerek dünyada gerek yerelde yaşanan ve daima birbiriyle irtibatlı bir şekilde biçim alan siyasi, iktisadi, bilimsel, kültürel vb. gelişmelere göre ortaya çıktığı ya da şekil aldığına şüphe yoktur. Cumhuriyet'e geçişte de Başkanlığa mevcut idari yapı içerisinde yer verilmiş ve kurum din hizmetlerini kamu görevi olarak yürütmekle yükümlü tutulmuştur. Dolayısıyla Başkanlığın Cumhuriyet tarihinde başlangıçtan bugüne geçirdiği süreçleri dikkate almak konumuzun çerçevesi açısından son derece önemlidir. Ancak, Başkanlığın hem kurumsal yapısı hem yetkileri hem de hizmet alanlarının sağlıklı değerlendirilmesi için tevarüs etmiş olduğu birtakım unsurları mutlaka dikkate almak gerekmektedir. Bu itibarla Cumhuriyet öncesinde gerek bu topraklarda kurulmuş devletlerin gerek irtibatlı oldukları coğrafyalarda kurulan devletlerin idari yapısı, bu idari yapı içerisinde kurgulanmış din-devlet ilişkileri; dinî anlayış ve yapılar ile yürütülen din hizmetlerinin beraberce göz önünde bulundurulması kaçınılmazdır.

Başkanlığın dinî söylemini ele alan bir çalışmada, kuruluşundan bugüne Başkanlık bünyesinde yer alan farklı birimlerin faaliyetlerinin ayrı ayrı incelenmesi gerektiği açıktır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlarının konuşmaları, basın açıklamaları, çeşitli vesilelerle yayımladıkları mesajlar, Din İşleri Yüksek Kurulunun kararları, mütalaaları, fetvaları, hutbeler, Kurul onayından geçerek yayımlanan vaaz kitapları, basılı yayınlar, süreli yayınlar ayrı ayrı; hatta kendi içinde de dünyada ve ülkede yaşanan siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel gelişim ve değişimler, bu gelişim ve değişimlerin yaşandığı ana zaman aralıkları, mevzuatta yaşanan değişiklikler ya da görev alan Başkanların hizmet anlayışları vb. farklı ölçeklerde değerlendirmeye tabi tutulabileceğinde şüphe yoktur. Bu çalışmada konu, makale sınırlılıkları dikkate alınarak ve Başkanlığın hizmet politikalarının ve hassasiyetlerinin Diyanet İşleri Başkanlarının dilinden sistematik bir şekilde kamuoyu ile paylaşıldığı gerçeğinden hareketle Başkanların Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergide yer alan Başyazıları¹ merkeze alınarak sınırlandırılmıştır.

1. Diyanet İşleri Başkanlığı: Kuruluş ve Temel Görevlerine Dair Kısa Tarihçe

03 Mart 1924 yılında kurulan Diyanet İşleri Reisliğinin/Başkanlığının o günden bugüne kanunla belirlenen ortak temel görevi "İslam Dininin inançları ve ibadetleri ile ilgili işleri yürütmek ve ibadet yerlerini yönetmek"tir. Kanun

¹ Diyanet Gazetesi'nde Gazete'nin başlık kısmında Başyazı olarak belirlenen yazıların devam sayfalarında bazen Başmakale ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.

maddelerinde hâlihazırda yer alan “ahlak esasları” ibaresi ve “din konusunda toplumu aydınlatmak” görevleri ile “laiklik ilkesi doğrultusunda”, “bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak” ve “milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek” görevlerini yerine getireceği çerçevesindeki ilkeler, ülkedeki gelişmelere bağlı olarak zaman içerisinde kanun maddelerine eklenmiştir. Nitekim Diyanet İşleri Reisliği'nin 03 Mart 1924 tarihli ve 429 sayılı “Şerîye ve Evkâf ve Erkânı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlğasına Dair” Kuruluş Kanunu'nda “İslam Dininin inançları ve ibadet esasları ile ilgili işleri yürütmek ve ibadet yerlerini yönetmek” görevleri yer alırken; “ahlak esasları” ve “din konusunda toplumu aydınlatmak” görevi ve “laiklik ilkesi doğrultusunda”, “bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak” ve “milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek” hükümlerine yer verilmemiştir.² İlgili Kanun'un 1. maddesi şu şekildedir: “Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı, Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükûmete ait olup dini mübini İslâm'ın bundan maada itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesâilinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir.”³

Diyanet İşleri Reisliği teşkilat ve vazifeleri hakkındaki 2800 sayılı Kanun 14 Haziran 1935 tarihinde kabul edilmiş ve 22 Haziran 1935 tarihli ve 3035 sayılı Resmî Gazetede yayımlanmıştır.⁴ Bu Kanun'un 2. maddesi uyarınca çıkarılan ve Reisliğin görevlerini belirleyen 7647 sayılı Diyanet İşleri Reisliği Teşkilatı'nın Vazifelerini Gösterir Nizamname ise 11 Kasım 1937 tarihli'dir.⁵ 03 Mart 1950 tarihinde kabul edilen 5634 sayılı Kanun ile kurumun adı, Diyanet İşleri Başkanlığı olmuştur. İlgili Kanun ile kurumdaki mevcut birimler yeniden yapılandırılarak isimlendirilmiş ve kurumun teşkilat yapısına yeni birtakım birimler ve görevler eklenmiştir.⁶

154. maddesinde “Genel idare içerisinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.”⁷ ifadeleriyle 1961 Anayasası'nda yer verilen Başkanlığa, 1982 Anayasası'nda da yer verilmiş ve ilgili Anayasa'nın 136. maddesi şu şekilde düzenlenmiştir: “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri

² 429 sayılı Kuruluş Kanunu'nda zikredilmeyen ve kanun maddesinde ancak 1965 tarihinde kabul edilen 633 sayılı Kanun'la yer alan “toplumu din konusunda aydınlatma” görevi, aslında 2800 sayılı Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun gereğince çıkarılan 11 Teşrinisani 1937 tarihli ve 7647 sayılı Diyanet İşleri Reisliği Teşkilatı'nın Vazifelerini Gösterir Nizamname'de yer almıştır. İftar Gözaydın, *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* (İstanbul: İletişim, 2020), 113.

³ *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 21; Nihat Aytürk vd., “Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 15/1 (1989), 31. Söz konusu Kanun metninin Şerîye ve Evkâf Vekâleti'nden Başkanlığa geçiş açısından ne anlama geldiği hakkında bk. Gözaydın, *Diyanet*, 15-16, 59-62.

⁴ Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkındaki Kanun, *Resmî Gazete* 3035 (22 Haziran 1935), Kanun No: 2800, (5376-5377).

⁵ Gözaydın, *Diyanet*, 113.

⁶ *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı*, 21-25; Nihat Aytürk vd., “Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi”, 32-33.

⁷ T.C. Anayasa (1961), *Resmî Gazete* 10859 (20.07.1961), Kanun No: 334, m. 154 (4653).

Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.”⁸ 1982 Anayasası’nda Başkanlığın görev şekli ve amaçları daha da genişletilip belirginleştirilerek kurumun “laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek” hizmetlerini yürüteceği hükme bağlanmıştır.⁹

1961 Anayasası’nın 154. maddesinde işaret edilen Başkanlığın 633 sayılı Özel Kanunu, 22 Haziran 1965 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Bu Kanun’la Başkanlığın görevleri büyük oranda bugünkü mevcut halini almış ve 1924’teki Kuruluş Kanunu’nun metnine “ahlak” ibaresi¹⁰ ve “toplumu din konusunda aydınlatma” hükmü ilave edilerek şu şekilde düzenlenmiştir: “İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.”¹¹ 13 Temmuz 2010 tarihli ve 27640 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan 01 Temmuz 2010 tarihli ve 6002 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun¹² ile Başkanlık hakkında geniş bir düzenleme yapılmış; bu düzenlemelere göre Başkanlık müsteşarlık düzeyinde yapılandırılmış, hizmet birimleri artırılmış, cami dışı alanlarda hizmet yürütebilmesinin önü açılmış, uluslararası alanda yürüttüğü hizmetler yasal alt yapıya kavuşturulmuş, radyo ve televizyon kurması gibi pek çok yeni hizmet alanı imkanı verilmiştir.¹³ Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi’ne geçilmesiyle birlikte Başkanlık Cumhurbaşkanlığı’na bağlanmış ve bu çerçevede Kanun’da yer alan “Başbakanlığa” ibaresi, 02 Temmuz 2018 tarihli ve 703 sayılı KHK’nin 141’inci maddesiyle “Cumhurbaşkanlığına” şeklinde değiştirilmiş, ilgili KHK ve müteakip diğer kanuni düzenlemeler ile dijital yayıncılık, Kuran-ı Kerim meâllerini incelemek, öğrenci yurtları, eğitim kurumları, ceza infaz kurumları vb. farklı kurumlarla işbirliği yapmak suretiyle buralarda manevi danışmanlık ve din hizmetleri yürütmek, yine göçmen, engelli, bağımlı vb. desteğe muhtaç kesimlere manevi danışmanlık hizmeti vermek, ihtiyaç duyulan yerlerde okuma salonu, gençlik merkezi vb. yerler açmak, müftülükler marifetiyle nikah kıymak gibi

⁸ T.C. Anayasa (1982), *Resmî Gazete* 17863 (Mükerrer) (09.11.1982), Kanun No: 2709, m. 136 (39).

⁹ Başkanlık teşkilatı ile ilgili yapılan hukuki düzenlemeler hakkında bkz. Gözaydın, *Diyanet*, 62-92.

¹⁰ İsmail Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 39-40. Ayrıca bkz. Bahset Karlı, “Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları: Ahmet Hamdi Akseki Örneği”, *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları* 9/5 (2014), 279-1298.

¹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİB Kanun), *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965), Kanun No: 633, m.1.

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (DİB Değişiklik Kanun), *Resmî Gazete* 27640 (13.07.2010), Kanun No: 6002.

¹³ Ömür Aydın, “Diyanet İşleri Başkanlığının Hukuki Statüsü Üzerine Tartışmalar”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/2 (2019), 268.

Başkanlığın hizmet alanlarının geliştirilip genişletilmesini de muhtevi bir takım düzenlemeler yapılmıştır.¹⁴

2. Tevarüs Edilen Kurumsal Tecrübe

Diyanet İşleri Reisliği/Başkanlığı, kuruluş aşamasından bugünlere hakkında daima sıcak ve yoğun tartışmaların yaşandığı bir kurum olma hüviyetini taşımaktadır. Kuruluş aşamasında daha çok isimlendirilmesi, yetki ve hizmetleri bağlamında yürütülen tartışmaların,¹⁵ ilerleyen süreçlerde çoğunlukla kurumun statüsü, özerkliği ve temsil sorunu gibi farkı alanlarda yoğunlaştığı görülmektedir.¹⁶ Başkanlık hakkında yapılan çalışmaların doğal ve haklı olarak en yakın kurumsal tecrübe olan Osmanlı Devletinin teşkilat yapısı içerisinde yer alan Şeyhülislâmlık/Meşihât-ı İslâmiyye kurumunu merkeze alarak yürütüldüğü dikkat çekmektedir.¹⁷ Zira bir Cumhuriyet kurumu olarak Reislik/Başkanlık, Osmanlı döneminde süreç içerisinde Şeyhülislâmlık kurumunun icra ettiği adalet, eğitim, vakıflar ve din hizmeti alanlarındaki görevlerinden sadece din hizmeti alanında görev icra etmek üzere yetkilendirilmiştir.¹⁸ Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nin genel idare yapılanması dikkate alındığında ise Adalet Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, YÖK, Vakıflar Genel Müdürlüğü vb. pek çok kurumun yürüttüğü görevlerin dönemi itibariyle Şeyhülislâmlık/Meşihât kurumu tarafından ifa edildiği görülmektedir.¹⁹

Reisliğin/Başkanlığın Cumhuriyet dönemiyle beraber görev alanının din hizmetiyle sınırlandırılması hususunun sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi adına konunun farklı yönlerini dikkate alarak gerek din-devlet ilişkileri gerek din hizmeti olgusu bağlamında dönemler, coğrafyalar ve devletler nezdindeki uygulamaların dikkate alınması gerektiği açıktır. İslâm tarihinde din-devlet ilişkisi ve

¹⁴ Anayasada Yapılan Değişikliklere Uyum Sağlanması Amacıyla Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnemelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (KHK 703), *Resmî Gazete* 30473 (3. Mükerrer) (09 Temmuz 2018), KHK No: 703, m. 141.

¹⁵ Kuruluş Kanunu'nda dinî yayın yapması hakkında herhangi bir hüküm bulunmamasına rağmen Başkanlığın kurulduğu yıla ait ilk bütçesi (1924) ile ikinci bütçesi (1925) hakkında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yapılan görüşmelerde Diyanet İşleri Reisliği/Başkanlığı'nın dinî eser telif etmesi gerektiği hakkında ileri sürülen görüşler bu durumu teyit etmektedir. Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Reisliği (Başkanlığı) 1341 (1925) Malî Yılı Bütçe Müzakereleri", *Diyanet İlmi Dergi* 36/1 (2000), 102-125.

¹⁶ Aydın, "Diyanet İşleri Başkanlığının Hukuki Statüsü Üzerine Tartışmalar", 240-253.

¹⁷ Remzi Kaya, *Sosyolojik Açısından Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 85-94; Kemalettin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 67-85.

¹⁸ Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 263-311; Kemalettin Taş, "Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislâmlık Kurumu - Sosyolojik Bir Çözümleme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2005), 87-92; Seyfettin Erşahin, "Bir Cumhuriyet Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığının Tarihi Kökeni (Ümmet Yapısından Millet Yapısına)", *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 36, 38-40.

¹⁹ İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığının Tarihçesi", *Diyanet Aylık Dergi* 41 (1994), 17.

kurumsallaşmış bir din hizmeti bağlamında başta Hz. Peygamber (s.a.s) döneminden başlayarak ilk dört halifeyi ifade eden Hulefâ-i Râşidîn dönemi, Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular, Osmanlılar ve Cumhuriyet dönemlerine ve bu dönemlerdeki gelişmelere genel hatlarıyla göz atmak yerinde olacaktır.²⁰

Din-devlet ilişkileri bağlamında gerek dünyada gerek İslâm dünyasında pek çok farklı uygulamanın bulunduğu bir gerçeklikte²¹ bu noktada öncelikle değinilmesi gereken husus, Kur'an'da ve hadislerde devlet ve yönetim şekli hakkında belirleyici, sabit ve değiştirilemez hükümlerin yer almaması; yerine şûra, liyakat, işin ehline verilmesi, hakk ve adalet üzere olma, zulme engel olma, İslâm'ın kurallarına uyma gibi kaidelere yer verilmesi, bu hususun Müslümanlara bırakılmış olduğunu göstermektedir.²² Hz. Peygamber'den sonra devlet idaresini üstlenen İlk Dört Halife'nin her birinin farklı şekillerde halifelik görevine getirilmesi²³ ve "halife", "emir" ve "imam" gibi farklı unvanlarla anılmaları²⁴ Müslüman toplumun ilk zamanlardan itibaren yönetim işini kendi coğrafyalarındaki yerleşik kabul ve uygulamalar ile o zamandaki -hatta andaki- şartlara göre şekillendirdiğinin en bariz göstergelerinden biridir. İslâm tarihinde Hz. Peygamber'den bugünlere din-devlet ilişkileri hakkındaki pratik çerçeve de bu durumu teyit etmektedir.

Hilafetin kurumsallaşmasında İlk Dört Halife döneminden itibaren farklı tarz-ı siyasetler²⁵ söz konusu olmakla birlikte bu kurumsallaşmanın İlk Dört Halife'den Osmanlı'ya kadar da farklı biçimlerde olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber döneminde gerek din gerek devlet işleri Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından yürütülmüş, dolayısıyla din ve devlet işleri birbirinden ayrılmamıştır. Aynı durum

²⁰ Bu noktadaki genel bir tarihlendirme için bak. Hasan Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı-Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2006), 31-49.

²¹ Ejder Okumuş, "Din-Devlet İlişkilerine Meşruyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2002), 12-28; Osman Zahid Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", *İSTEM: İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi* 10/19 (2012), 195-207; İsmail Kaya, "Makrososyolojik Perspektife Göre İslâm Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri", *Tokat İlimiyat Dergisi [Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 8/1 (2020), 403-428.

²² Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/539; Mustafa Özkan, *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din Devlet İlişkileri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 160-165; Osman Zahid Çifçi -Hüsamettin Erdem, "İslâm Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 11/22 (2013), 126.

²³ Mustafa Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/331.

²⁴ Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn", 324-333; Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmîyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-203.

²⁵ "Hz. Osman'ın şehadetiyle birlikte İslâm siyaset düşüncesinde iki farklı siyaset tarzı ortaya çıkmıştır. Birincisi, kabilelerin yerel otoritelerini ve menfaatlerini korumaya çalışan bir anlayışı benimseyen Hz. Ömer'in siyaset tarzı, ikincisi de Kureyş aristokrasısından meydana gelen siyaset merkezini güçlü bir şekilde devam ettirmeye çalışan bir anlayışla siyaset icra eden Hz. Osman'ın tarz-ı siyasetidir. Bu siyaset tarzlarından birincisi Hz. Ali tarafından Kufe merkezli bir devlette devam ettirilmeye çalışılırken; ikincisi de Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından Şam merkezli bir devlette sürdürülmüştür". Ramazan Yıldırım, "Sünnî Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 24 (2011), 11-13, 23.

Hülefâ-i Râşidîn döneminde de söz konusudur ve din ve devlet işlerinde Halifeler yetkili olmuştur.²⁶ Bu noktada göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus, İlk Dört Halife tarafından uygulanan halifelik sisteminin, bir yandan Kur'an'ın yukarıda işaret edilen bu noktadaki temel ilkeleri ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareketle oluşturulan prensiplere dayandığı mutlak olmakla birlikte diğer yandan İslâm öncesi Arap siyasi kültürünün bir takım yerleşik kabullerinin sahâbe tarafından söz konusu prensiplerle dinî bir nitelik kazandırılarak İslâmîleştirilip hayata taşındığı bir sistem hüviyetinde olmasıdır.²⁷

Emevîler dönemi Müslümanlar arası siyasi çekişmelerin şiddetlendiği, buna bağlı olarak dinî konular hakkında farklı tartışmaların söz konusu olduğu, dinî tartışmaların aynı zamanda mevcut siyasi çekişmelere bağlı olarak da yürütüldüğü, bununla birlikte devleti idare edenlerce dinin siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda belirleyici olarak kabul edilmediği, hatta bir nevi “devlet için din” anlayışının hayata geçirildiği; her ne kadar idarenin “babadan oğula geçmesi” sadece Araplara ve özelde Emevîler'e ait bir özellik olmasa da yönetimin saltanata dönüştüğü, devlet yönetiminde yine Ümeyyeoğulları'nın hakimiyetinin görüldüğü ve şûraya itibar edilmediği, böylece İslâm'ın öngördüğü devlet reisliği yerine Arap asil sınıfına (Ümeyyeoğulları) dayalı bir hükümdarlık ve “mülk-devlet” merkezli bir uygulamanın getirildiği, devlet idare merkezinin Şam olması dolayısıyla coğrafya/mekan unsuruna bağlı olarak Bizans etkisinin görüldüğü ve siyasi-örfi hukukun ön planda tutulduğu bir dönem olmuştur.²⁸

Abbâsiler döneminde halifeler, “genellikle Emevîler'in temsil ettiği ‘mülk-devlet’ anlayışı yerine “dine dayalı devlet” şeklinde bir halifelik fikir ve idealini temsil eden kişiler olarak karşılsalar ve buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in hırka-ı şerifini giyerek Cuma namazı kıldırıp etraflarında devlet işlerinde görüşlerine müracaat ettikleri fıkıhçılar ya da diğer din âlimlerini buldursalar da Abbâsî halifeleri mutlak bir hükümdar; halifelik de yine verasete dayalı bir hükümdarlık şeklinde devam etmiş; bununla birlikte halifeler İlk Dört Halife'nin aksine -ki onlar ‘halîfetullah’ unvanının kullanılmasını reddederek yerine Hz. Peygamber'in halifesi olduklarını ifade eden unvanlar kullanmışlardır.- Emevî hükümdarlarında olduğu üzere “halîfetullah” ya da “zıllullâh fil'-arz” unvanını kullanmaktan

²⁶ Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, 33-36.

²⁷ Bu dönemdeki din devlet ilişkisi hakkında bir nevi “din için devlet” anlayışının söz konusu olduğuna işaret eden Özkan bu noktada şunları dile getirmektedir: “Zira şekil ve işleyiş olarak hilâfet ile İslâm öncesi Arap kabile yönetimi arasında –başkanın sıfatları ve otorite kaynağı dışında- pek bir fark yoktur. İkisinde de toplumun en yaşlı üyesi, ileri gelenler tarafından ömür boyu seçilmişlerdir. Her iki sistemde de veliahtlık anlayışı ve uygulaması yoktur. Yine hem kabile yönetiminde hem de hilafette devlet başkanı şûra kurumunun kararları doğrultusunda hareket etmiş ve aynı zamanda topluma karşı sorumlu davranmıştır.” Özkan, *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din Devlet İlişkileri*, 156.

²⁸ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31; Özkan, *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din Devlet İlişkileri*, 159; Yıldırım, “Sünni Siyaset Düşüncesi”, 11-13, 23.

çekinmemişlerdir.²⁹ Abbâsîler döneminin en belirgin özelliklerinden biri devletin idari ve siyasi teşkilatında bir kurumsallaşma faaliyetinin görülmesi ve buna bağlı olarak vezirlik, emirlik, farklı alanlarda inşa edilen divanlar, kâdî'l-kudâtılık, hisbe vb. adli ve askerî alanlarda faaliyet yürüten pek çok yeni müessesenin kurulmasıdır. Başkentini Suriye'den Irak topraklarına taşınması Abbâsîler'de İran tesirinin görülmesine yol açmış; ayrıca devletin sınırlarının genişlemesine ve yaşanan siyasi-askerî gelişmelere bağlı olarak daha önceki dönemlerden farklılık bağlamında devlet teşkilatlarında Türklerin de dâhil olduğu gayr-ı Arap unsurların varlığı söz konusu olmuştur.³⁰

Devletlerin, hukuk sistemlerinin ya da kurumların, bir milletin ya da toplumun yaşamış olduğu coğrafya ve zamanın ruhuyla mütenasip şekillenerek aktarılan bazı tecrübelerden arındırılarak anlaşılması mümkün değildir. Bu noktada bir milletin farklı coğrafyalarda dahi dâhilî bir tekamül neticesinde aynı sistematiğe (özellikle âmme hukuku alanında) kurgulamış olduğu nizamla beraber doğal ve herkes için geçerli olan bir gerçekliğe bağlı olarak buldukları coğrafya ve zamana göre bir hal alıp bazı iktibaslarla düzenlenen nizamlarını ve kurumsal yapılarını (âmme müesseseleri/kamu kurumları) devam ettirdikleri hususunu mutlaka dikkate almak gerekmektedir.³¹ Nitekim bu husus, Selçuklular devri sultanlık ve halifelik uygulamalarında daha bariz bir şekilde görünürlük kazanmaktadır.

Genel idare içerisinde yer verilen Diyanet İşleri Başkanlığı da dahil olmak üzere Türkiye Cumhuriyeti'nin, idare müesseselerinin mahiyetini ve bunların köklerini anlayabilmek için doğal olarak Cumhuriyet'ten önceki devirlere, başta en yakın devlet tecrübesi olarak Osmanlı müesseseleri olmak üzere, "Osmanlı

²⁹ Yıldız, "Abbâsîler", 33-34; Casim Avcı, "Abbâsîler ve Hilâfet", *Geçmişten Günümüze Hilâfet*, ed. Mustafa Sabri Küçükbaş vd. (İstanbul, İlem Yayınları, 2019), 142.

³⁰ Yıldız, "Abbâsîler", 38-40; Casim Avcı, "Abbâsîler ve Hilâfet", 133-163. Söz gelimi Kadî'l-Kudâtılık teşkilatı ve Abbâsî yönetimindeki Türkler hakkında bkz. Yavuz Selim Göl, "Abbâsîler Döneminde Kadî'l-Kudâtılık", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 12-52; Mehmet Emin Şen, "Abbâsîler Döneminde İdarî ve Malî Kadrolardaki Türkler", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/13 (2009), 233-259.

³¹ Bu meyanda sözcümleri Türklerin farklı coğrafyalarda on iki sağ, on iki sol olmak üzere kurguladıkları devlet memuriyet sisteminin ya da bazı culûs merasimlerinin farklı coğrafya ve zamanlardaki Türk Devletlerinde görülmesi oldukça dikkate değerdir. Ayrıca Samaniler ve Gazneliler gibi ilk Müslüman Türk Devletlerinde de farklı teşkilatlarda hem Abbâsî hem Kök-Türk ve Eftalit etkilerini görmek mümkündür. Bu itibarla Türkler gerek İslâmîyet'ten önce gerek İslâmîyet'ten sonra farklı hukuk alanlarında tarihte yaşamış oldukları coğrafyalarda komşu oldukları Çinliler, Ruslar, Macarlar, Slavlar, Araplar gibi milletler ve kurdukları devletlerden çift yönlü olarak hem etkilenmişler hem de onları etkilemişlerdir. Aynı durum İslâm Tarihinde Dört Halife sonrasında kurulan ilk devletler olan Emevîler ve Abbâsîler'de de söz konusu olmuş, bunlarda söz gelimi merkezî idare ve vilayetler teşkilatı, mahalli idareler teşkilatı, askerî, adli ve mâlî teşkilatlanmada olduğu üzere Mısır, Mezopotamya ve İran kültür sahasında kurulan Sasani ve Bizans devletlerinin hukuki ananelerinin açık tesiri görülmüştür. M. Fuad Köprülü, "Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri", *İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul 20-25 Eylül 1937 Kongresinin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler* (İstanbul: Kenan Matbaası, 1943), 387-396, 400-404, 406-417.

devletinden önce Türklerin önce Anadolu'da ve Anadolu'dan önce kurmuş oldukları siyasî heyetlerin, idarî müesseselerin bütününe mukayeseli bir şekilde gözden geçirmenin gerekliliği ortadadır. Bu suretle Türklerin, Türk devletlerinin umumî seyrinde, müesseselerinde, başlangıçta en eski kabile hayatlarından kalan müesseseleri görmek mümkündür. Ondan sonra tarih sırasıyla, tarihî gelişme bağlamında içinde yaşamış oldukları Uzak Şark müşterek medeniyetinin hakim olduğu kültür sahalarında olan hukukî an'anelerin, Türklerin malum eski tribal an'aneleriyle karışmasından hasıl olmuş müesseseleri görmek mümkündür. Daha sonra Türkler müslüman olduktan sonra yine o zamana kadar gelmiş olan eski idarî müesseselerinin, eski hukuk an'anelerinin, âmme hukuku an'anelerinin tesiri ile karışık olarak İslam hukukunun ve İslam tarihinin inkişafına bağlı olarak vücuda gelen sonraki safhalar görülebilir ki, -hilâfet konusunda yukarıda zikredildiği üzere- bunun en mükemmel örneği Selçuklular devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun teşekkülü ile kendisini göstermiştir.³²

Abbâsiler devrinde tarih sahnesinde etkili bir şekilde ortaya çıkan Selçuklu döneminde "halifelik ve sultanlık ayırımı" olgusu belirgin bir hal almıştır. Bu dönemde Selçuklu Sultanları ile Abbâsî Halifeleri arasındaki ilişkiler, olayların karakteri açısından iki safhada ele alınmaktadır. Birinci safhaya göre, Tuğrul Bey'in Abbâsî halifesi tarafından "Dünyanın Sultanı" unvanıyla meşru sultan ilan edilmesi ve devamındaki süreçtir. Bu süreçte Selçuklu Sultanları halifelik makamına gereken hürmeti gösterip Büveyhîler tarafından zayıflatılan Halifeliğe yeniden bir itibar kazandırsalar da bütün devlet işleri sultanın uhdesine verilmiş; geçimlerini Selçuklu Sultanlarının sağladığı Abbâsî Halifeleri, sultanın ismini kendi isminden sonra hutbelerde okutmuş, sultan tarafından hazırlanan 'temliknâme' ve 'menşur'ları tasdik etmekle sınırlı bir etkiye/yetkiye sahip olmuştur. İkinci safha ise Selçuklu iktidarında baş gösteren bir takım otorite boşluğundan yararlanıp eski itibar ve iktidarlarını tekrar elde etme çabasındaki Halifeler ile Selçuklu Sultanları arasındaki mücadeleyi ifade eden bir süreçtir. Abbâsî Halifelerinin Selçuklu Sultanlarına karşı iktidarlarını tekrar elde etmek için siyasî ve askerî faaliyetlerde bulunarak giriştikleri bu gayret, Selçuklu Devleti'nin sonunu hazırlayan dahilî ihtilaflardan birisi olsa da Selçuklu Sultanları Halifeleri Hz. Peygamber'in varisleri ve Müslümanların lideri olarak görmüş ve onlara karşı saygılarını devam ettirmişlerdir. Sonuçta Selçuklu Devleti'nin İslam dünyasında kazandığı güç ve hakimiyet doğrultusunda halifelik, Tuğrul Bey zamanında belirlenen statü üzerine Selçuklu Devleti'ne tabi bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür."³³

Memlükler zamanında Selçuklular'a benzer bir şekilde "Arap-Kureys kökenli ve yalnızca sembolik manevî bir fonksiyonu bulunan halifenin Memlük siyasî

³² M. Fuad Köprülü, "Türkiye'de Âmme İdaresinin İnkişafı", haz. Orhan F. Köprülü, *Türk Kültürü* 12/ 255 (1984), 435. (434-440).

³³ Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 85-89; Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Selçuklular Devri Halifelik Telakkisi", *Geçmişten Günümüze Hilafet*, edit. Mustafa Sabri Küçükbaşçı vd. (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 167-198.

otoritesinin gölgesi altına girdiği bir tecrübe yaşanmıştır. Osmanlılar devrinde ise maddî ve manevî otoritenin tek kişide bir araya geldiği, hilafet anlayışıyla güçlü siyasi iktidar arasında doğrudan bir ilişki kuran siyaset felsefesinin gelişerek her türlü yaptırım gücü bulunan bir sultanın aynı zamanda halife de olduğu (Halife Sultan) bir uygulamanın boy gösterdiği bir dönem yaşanmıştır.”³⁴

Osmanlı dönemi Şeyhülislâmlık ve Şer’iyye ve Evkâf Bakanlığında Cumhuriyet dönemi Diyanet İşleri Reisliğine geçiş sürecini tahlil açısından Osmanlı’nın kuruluşundan başlayıp gelişim ve zayıflama dönemlerinde dünyada ve Osmanlı ve yakın coğrafyasındaki siyasi, askerî, iktisâdî ve sosyal gelişmelerin yanı sıra onun devlet teşkilatı ve kurumsal yapılarının serüvenini³⁵ de dikkat almak gerektiği açıktır. Osmanlı’da devletin başında “gayr-ı mes’ul/sorgulanamaz” bir statüyle yer alan ve tek hânedana dayalı padişah/sultan-halife, bu güç ve yetkisini Dîvân-ı Hümayun, maliye ve kul sistemi gibi kurumlar; sadrazam, yeniçeri ağası, şeyhülislâm, kazasker gibi yetkililer aracılığıyla kullanmıştır.³⁶

Osmanlı devletinin en önemli kurumlarından biri Şeyhülislâmlık; en önemli görevlilerinden biri ise Şeyhülislâm’dır. Şeyhülislâm kelimesi Osmanlı öncesinde ilmî alanda bir yüceltme ya da bir şeref sıfatı olarak kullanılmıştır.³⁷ Osmanlılar’da başlangıçta ilmî/dinî bir alanda hizmetle yükümlü olan Şeyhülislâmlık/Meşihat-ı İslâmiyye, zaman içerisinde dinî, adli ve ilmî faaliyetleri yürüten önemli bir kurumsal yapının adı, Şeyhülislâm da bu teşkilatın başında yer alan kişinin unvanı olmuştur.³⁸ Şeyhülislâmlığın tarihî süreç içerisinde yetki ve etkisinin genişlemesi noktasında devlet idaresinin başı olan devlet başkanının (halife, sultan) kişiliği, devlet idaresindeki kabiliyeti, din, dinî konular ve dahi din-devlet ilişkilerine dair yaklaşımı kadar din işlerini deruhte etmek üzere görevlendirilen kişilerin kabiliyet ve maharetleri ile dönemin siyasi, askerî, iktisadi ve sosyal şartlarının beraberce değerlendirilmesi gerektiği açıktır.

Osmanlı döneminde ne zaman ortaya çıktığı hakkında farklı görüşler olsa da³⁹ Fetret devrinden sonra tekrar toparlanmaya çalışılan bir zaman diliminde, bir taraftan dâhilî diğer taraftan hâricî siyasi gelişmelerin yaşandığı 1420’li yılların

³⁴ Yıldırım, “Sünni Siyaset Düşüncesi”, 11-22.

³⁵ Bilindiği üzere Osmanlı dönemi siyasi ve idari teşkilatlanma klasik ve modern dönem şeklinde ele alınmakta, II. Mahmud ve Tanzimat’a kadarki dönem ‘klasik’; sonrası dönem ise modern olarak tasnif edilmektedir. Mehmet İpşirli “Osmanlılar: Siyâsî ve İdârî Teşkilat: Klasik Dönem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/502-505; Ali Akyıldız, “Osmanlılar: Siyâsî ve İdârî Teşkilat: Modern Dönem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/506-509.

³⁶ İpşirli, “Osmanlılar: Siyâsî ve İdârî Teşkilat: Klasik Dönem”, 502.

³⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 174; Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi”, *İslâm Medeniyeti* 5/2 (1981), 39-68.

³⁸ Kazıcı, “Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi”, 40-42; Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/91-92.

³⁹ Ekrem Kaydu, “Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201-205.

devamında 1425'te siyasi ve idari otoritenin dışında dinî itibara sahip mütevazı bir ilmî rütbe olarak ortaya çıkan Şeyhülislâmlık, 16, 17 ve 18. yüzyıllarda yaşanan olaylar ve süreçlere bağlı olarak güçlü bir konuma gelmiş, siyasi ve idari nüfuzu artarak Sadrazamdan sonraki en yüksek mertebeye ulaşmış, sürekli gelişerek idari yetkileri, hizmet alanları ve hizmetli sayıları çoğalmış, 19. yüzyıldaki idari düzenlemelere bağlı olarak da kabinede yer almıştır. Şeyhülislâmlığın bu güçlü konumuna gelmesinde Zenbilli Ali Efendi, Kemalpaşazâde ve özellikle de Ebüssuûd Efendi gibi şahsiyetlerin büyük rol oynadıkları kabul edilmektedir.⁴⁰

Başlangıçta esas görevi, şer'î meseleler hakkında fetva vermek olan Şeyhülislâm, Osmanlı'da görülen gelişmelere bağlı olarak zaman içerisinde devlette âmmeyi ilgilendiren hususlarda (dolayısıyla dinî, siyasi ve idari konularda) fetva vermek, kanunların şer'îliğini denetlemek -bazen örfi hukukun şer'î hukuka uygunluğuna dair görüşler beyan etmek-, Divan azası olmadığı dönemlerde dahi önemli hususlarda görüşlerine müracaat edilmek; zaman içerisinde yine ilmiye sınıfıyla ilgili müderris ve müftülerin tayini ve medreselerin idare ve kontrolü dâhil her türlü tasarruftan sorumlu olmak; ayrıca kadılar, kadı askerler ve postnişinlerin tayini ile ilgili işleri yürütmek, Divan'a meclis üyesi olduktan sonra buradaki karar mekanizmasında yer almak, gerektiğinde ikinci bir görev olarak nâzirlik/bakanlık yapmak, hatta sadârete vekâlet gibi dinî, ilmî, adli ve idari pek çok ve önemli görevler üstlenmiştir.⁴¹

Dünya çapında 18 ve 19. yüzyıllarda görülen gelişmeler haliyle Osmanlı'yı da etkilemiş, buna bağlı olarak Osmanlı'da Nizâm-ı Cedîd, Tanzimat ve Meşrutiyet olarak adlandırılan dönemler ve süreçlerde, yeni idari yapıların kurulması, Yeniçeri Ocağının kaldırılması, şer'î mahkemeler dışında yeni mahkemelerin kurulması, yine medrese dışında tıp, edebiyat, harbiye, mızıkâ vb. okulların açılması gibi başta idari, askerî, adli, ilmî yapı ve vakıflar olmak üzere pek çok alanda bir takım dönüşümler yaşanmıştır. Bu işleri deruhte etmek üzere ilgili alanlarda yeni yapılanmalara gidilmiş, bu bağlamda Meclis-i Âyan, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye (Şûrâ-yı Devlet ve Divân-ı Ahkâm-ı Adliye), Meclis-i Dâimî-i Maârif-i Umumî, Evkaf-ı Hümâyun Nezâreti gibi organlar ihdas edilmiştir. Bu değişim ve dönüşümden Şeyhülislâmlık kurumu da nasibini almış, Şeyhülislâm'ın o güne kadarki idari, adli ve eğitim sahasındaki yetkileri alınarak ilgili birimlere (bakanlıklara) verilmiştir. Bu dönemlerde her ne kadar fetva makamını elinde bulundurup bakanlar kurulu üyesi ve şer'î mahkemelerden sorumlu olsa da özellikle Meşrutiyet döneminde Şeyhülislâmın etki ve yetkisi oldukça zayıflamış, daha önce Sadrazamla aynı konumda olan ve padişah tarafından doğrudan atanan Şeyhülislâm; artık Sadrazama

⁴⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 175-178; Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi", 43; İpşirli, "Şeyhülislâm", 39/92.

⁴¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 179-189; Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi", 52-54; Ramazan Boyacıoğlu, *Hilafetten Diyanet İşleri Başkanlığına Geçiş* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 45-50; İpşirli, "Şeyhülislâm", 39/94-95; Taş, "Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislâmlık Kurumu", 84-95.

bağlı bir makam olması hasebiyle Sadrazamın padişaha teklifiyle göreve getirilir hale gelmiştir.⁴²

Osmanlı'nın son demlerinde yaşanan gelişmelere bağlı olarak İstanbul'da Şeyhülislâmlık son dönemlerini yaşarken; Ankara'da kurulan Büyük Millet Meclisi bünyesinde Şeyhülislâmlık ile Evkaf-ı Hümâyun Nezâreti'nin görevleri birleştirilerek 1920'de Şer'iyye ve Evkaf Nezâreti kurulmuştur.⁴³ 1922 yılında bir taraftan Vahdettin ve VI. Mehmet'in İstanbul'u terk etmesi diğer taraftan yine 30 Ekim 1922 yılında Millet Meclisi tarafından Osmanlı Devleti'nin sona erdiği, onun yerini Yeni Türkiye Hükümeti'nin aldığı ilan edilip böylece saltanatın kaldırılması, halifelüğün -İslam dünyasındaki etkisine bağlı olarak 21 Kasım 1922'de Ankara Hükümeti Abdülmecid Efendi'yi onayla halifelik makamına oturtsa da- 3 Mart 1924'te kaldırılmasıyla⁴⁴ Şeyhülislâmlık da fiilen sona ermiştir.⁴⁵

03 Mart 1924 tarihli ve 429 sayılı "Şer'iye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair" Kuruluş Kanunu ile Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmış, bu vekâletin yürüttüğü görevlerden şer'iyye/din işlerini 'belirlenen sınırlar' içerisinde yürütmekle yükümlü olarak Diyanet İşleri Reisliği; vakıflarla ilgili işleri deruhte etmek üzere de Evkaf Umum Müdürlüğü (Evkaf Müdüriyet-i Umumiyesi/Vakıflar Genel Müdürlüğü) olmak üzere iki ayrı kurum kurulmuştur.⁴⁶

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş dönemindeki süreç ve bu noktadaki genel tavra bağlı olarak ilgili Kanun'la geçmişte büyük oranda Şeyhülislâmlığın yetkisinde olan "muamelât-ı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı, Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükûmete ait" kılınmış, Reisliğin/Başkanlığın görevleri ise "dini mübini İslâm'ın bundan maada itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesâilinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi" ile sınırlandırılmıştır. Böylece Cumhuriyet'le birlikte Başkanlığın hizmet alanının Şeyhülislâmlığın ilk kurulduğu 1420'li yıllardaki durumuna benzer bir hal ile şekillendirilmiş olduğu görülmektedir.

⁴² Ramazan Boyacıoğlu, "Tarihi Açıdan Şeyhülislâmlık, Şer'iye ve Evkaf Vekaleti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 164-167; Mehmet Akif Aydın, "Şeyhülislâmlıktan Diyanet İşleri Başkanlığına Din Devlet İlişkileri", *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Temel Dinamikleri Açısından 3 Mart 1924 Yasaları ve Günümüze Yansımaları Sempozyumu Bildirileri*, haz. Hale Şıvgın (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2007), 221-223. 221-226.

⁴³ Boyacıoğlu, "Tarihi Açıdan Şeyhülislâmlık, Şer'iye ve Evkaf Vekaleti", 169-170; Aydın, "Şeyhülislâmlıktan Diyanet İşleri Başkanlığına Din Devlet İlişkileri", 224; Ali Akyıldız, "Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/7.

⁴⁴ Halifelüğün TBMM'ce ilga sürecinde Meclis'te yürütülen işlemler ve konuşmalar hakkında bkz. Boyacıoğlu, *Hilafetten Diyanet İşleri Başkanlığına*, 71-180.

⁴⁵ Boyacıoğlu, "Tarihi Açıdan Şeyhülislâmlık, Şer'iye ve Evkaf Vekaleti", 167-168; Azmi Özcan, "Hilâfet: Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/550-552. Halifelüğün TBMM'ce ilga sürecinde Meclis'te yürütülen işlemler ve konuşmalar hakkında bkz. Boyacıoğlu, *Hilafetten Diyanet İşleri Başkanlığına*, 71-180.

⁴⁶ Aydın, "Şeyhülislâmlıktan Diyanet İşleri Başkanlığına Din Devlet İlişkileri", 224; Akyıldız, "Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti", 8.

Ancak Türkiye Cumhuriyeti idari sistemi içerisinde yer verilen Diyanet İşleri Başkanlığının kanunla belirlenen görev ve yetkileri ülkenin geçirmiş olduğu siyasi, iktisadi, kültürel vb. şartlar çerçevesinde şekillenerek bugünlere gelmiştir. Nitekim 1. Numaralı başlıkta (Diyanet İşleri Başkanlığı: Kuruluş ve Temel Görevlerine Dair Kısa Tarihçe) ortaya konulan genel çerçeve bunu teyit etmektedir. Bu bağlamda 1931 yılında kabul edilen bütçe Kanunu ile cami ve mescitlerin idaresi ile imam, hatip ve hizmetlilerin atama ve sair özlük işlerinin Vakıflar Genel Müdürlüğüne devredilip bu uygulamanın 23 Mart 1950 tarihli ve 5634 sayılı Kanuna kadar devam ettirilmesi, söz konusu işlerdeki yetki ve sorumlulukların ancak bu Kanunla tekrar Diyanet İşleri Başkanlığına devredilmiş olması,⁴⁷ 1926'da fiilen başlatılan⁴⁸ ve herhangi bir yasal düzenleme yapılmadan⁴⁹ ve Başkanlık ya da diğer başka bir birimden herhangi bir görüş de alınmadan telkin, emir ve tamimler⁵⁰ ile yoğun olarak 1932'li yıllardan itibaren yürütülen ve 1933'ten sonra ülke genelinde yaygınlaştırılan⁵¹ ezanın Türkçe okunması hususunda görevlilerin eğitimi ve uygulamaların takibinin yine Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılması⁵² vb. hususlar bu noktada dikkate değerdir. Bu husus Başkanlık hakkında yapılan çalışmaların Cumhuriyet dönemindeki gelişmelere bağlı tarihlendirilerek yürütülmesi ile de açıkça görülmektedir. Nitekim söz konusu çalışmalarda Başkanlıkla ilgili olarak 1924'ten 1950'ye, 1950'den 1965'e, 1965'den 1982'ye, 1982'den 2010'a ve 2010'dan sonrası şeklinde bir tarihlendirme yapılmaktadır.⁵³ Buna 2018 yılında ülkede Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ne

⁴⁷ Aydın, "Şeyhülislamıktan Diyanet İşleri Başkanlığına Din Devlet İlişkileri", 225; "Diyanet İşleri Başkanlığı", 75-76.

⁴⁸ Şerif Demir, "Ezanın Türkçe Okunması (1932-1950)", *Ortak Dilimiz Ezan*, ed. Mahmut Öztürk (İstanbul: Nida Akademi, 2018), 86. 1926 yılında Erenköy Camisinde bir müezzinin ezanı Türkçe okuması üzerine birtakım itirazlar ve şikayetler olması üzerine Diyanet İşleri Reisliği bu müezzini geçici olarak görevden almıştır. Seçil Akgün, "Türkçe Ezan", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 13/24 (1979/1980), 108.

⁴⁹ Başak Ocak Gez, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Aşamalarından Biri: Türkçe Ezan ve Uygulamaları", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/6-7 (1996-1997), 160. Ezanın Türkçe okunması ilgili ilk kanunî düzenlemelerin ezanın Türkçe okunmasına karşı çıkanlar için düzenlenen cezaları içeren bir düzenlemeyi muhtevi 2 Haziran 1941 tarihli ve 4055 sayılı Kanunla Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesinin 2. Fikrasında yapılan düzenleme olduğu görülmektedir. Gözaydın, *Diyanet*, 28; Demir, "Ezanın Türkçe Okunması", 91-93. Bu durum o dönemde farklı mecralarda ve şekillerde ülkede ezanın Türkçe okunmasına karşı çıktığını da göstermektedir. Akgün, "Türkçe Ezan", 110-111; Rifat Atay, "Türkçe Ezan Uygulamasının Toplumsal Hafızada Yol Açtığı Travmalar Üzerine", *Ortak Dilimiz Ezan*, ed. Mahmut Öztürk (İstanbul: Nida Akademi, 2018), 116-139; Önder Duman- Mehmet Aydın, "27 Mayıs'ın Gölgesinde Bir "İrtica" Hamlesi: Türkçe Ezan", *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 11/6 (2019), 2269-2270; Sabri Zengin, "Zile'de Türkçe Ezana Tepki Olayı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2014), 167-180.

⁵⁰ Atay, "Türkçe Ezan Uygulamasının Toplumsal Hafızada Yol Açtığı Travmalar", 116. Diyanet İşleri Reisliği/Başkanlığı 6.3.1933 tarihinde "ezanların Türkçe okunduğu bir zaman diliminde salât ve selâmların Arapça okunmasının bir ahenksizlik meydana getirdiği, aynı zamanda 'hükümet-i celîlenin takip buyurduğu maksada gelmediğine binaen' okunan salât ve selâmların Türkçe okunması" hususunda bir tamim yayımlamıştır. Akgün, "Türkçe Ezan", 112.

⁵¹ Duman-Aydın, "Türkçe Ezan", 2269.

⁵² Gez, "Türkçe Ezan ve Uygulamaları", 161-163; Duman-Aydın, "Türkçe Ezan", 2269.

⁵³ Özaydın, *Diyanet*, 20-67, 311-374; Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti*, 111-122; Ejder Okumuş, "Dindarlık ve Diyanet", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 10 (2008), 40-41; Hasan Yavuzer, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Din Hizmetleri", *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı

geçilmesi ve Başkanlığın doğrudan Cumhurbaşkanlığı'na bağlanması ve sonrası yaşanan gelişmeleri de eklemek yerinde olacaktır. Nihayet Başkanlığın yetki ve etki olarak Cumhuriyet tarihindeki seyrinin de önceki dönemlerde olduğu üzere ülkenin yaşamış olduğu özellikle siyasi gelişmelere bağlı olarak şekil aldığı açıkça görülmektedir.

3. Başkanlığın Yetki Alanının Belirlenmesi Hususu Bağlamında Şer'î Hukuk ve Örfî Hukuk Olgusu

Başkanlığın Cumhuriyet döneminde görev, yetki ve etki alanının şekillenmesi hususunun tevarüs edilen kurumsal yapılar kapsamında ve din-devlet ilişkilerinin seyri çerçevesinde göz önünde bulundurulması gereken önemli bir konu ise "şer'î ve örfî hukuk ayırımı" meselesidir. Hakkında farklı kabuller ve tartışmalar bulunmakla birlikte İslâm tarihinde ortaya çıkan ictimai ve iktisadi şartlara göre şekillenen fiilî uygulamalar, -zaman ve devletlerin temel yaklaşımlarına göre derece farklılıkları olsa da-, bir yandan devletler tarafından görevlendirilen kadılarca tatbikine imkân tanınan İslam hukukuna (Kitap ve Sünneti merkeze alarak hem teşri' kaynakları hem zaman ve mekana göre ortaya konulan içtihat mekanizması ile birbirinden farklılaşabilen; bununla birlikte dinî mahiyetini her zaman koruyan fıkha) dayalı şer'î kaza; diğer yandan yine devletin yüksek otoritesinden çıkan ve devletçe görevlendirilen memurlar tarafından uygulanan örfî kaza, 19. asırda Avrupa hukuku tesiri başlamadan önce de uzunca bir müddet beraberce varlığını devam ettirmiştir. Bu noktadaki tarihî tecrübenin daha çok örfî hukuk uygulamalarını daha baskın bir karakterde olduğunu gösterdiği oldukça dikkat çekicidir.⁵⁴

Bu olguda başta İslâm fıkhnın potansiyel ve kabiliyeti, devlet yöneticilerine tanınan selâhiyet ve bu selâhiyete bağlı olarak devlet idarecilerinin ortaya koydukları irade ve hükümranlık gibi olayın farklı bileşenlerinin birlikte ele alınması gerektiği ortadadır. Nitekim "tarih boyunca 'muhtelif İslâm memleketlerinde görülen her türlü iktisadî ve içtimaî şartları karşılayabilmek için durmadan değişmek ve gelişme göstermek imkân ve kabiliyetini gösterebilen' İslâm fıkhnın âmme hukukuna dair prensiplerinin ve 'muhtelif din ve milliyette milyonlarca tebaaya hükmeden Devlet yöneticilerinin (İmparator-Sultanlar), ortaçağ dünyasında hükümran olan 'hukukun şahsîliği' prensibine uyarak, hususi hukuk sahasında herkesi kendi din ve milliyetine ait hukuk kaideleri ile idare edilmekte serbest bırakmakta bir mahzur bulmadıkları halde, âmme haklarına ve idare teşkilâtına ait

Yayınları, 2019), 74-79; Ahmet Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi", *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 114-126.

⁵⁴ Köprülü, "Ortaçaman Türk Hukuki Müesseseleri", 397-400; Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 104. Osmanlı'nın son dönemlerinde İslâm fıkhnın potansiyeli ve içtihat hakkındaki tartışmalar ile ilgili olarak bkz. Kaşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 Fıkıh Sayısı (2008), 155-173.

hususlarda devletin hayati menfaatleri ve siyasi mülâhazalar söz konusu olduğundan, zamanın icaplarına uygun yenilikleri kabul etmek hususunda kayıtsız kalmayarak ve umumiyetle bir tevil veya tefsir yoluyla ve devlet reisi sıfatıyla sultanlara bırakılmış olan *takdir ve ta'zir hakları* veya âmme menfaatleri prensibine dayanan kararlar gibi mevcut müsamaha ve müsaadelerden istifade ederek yeni nizamlar kurmak imkânını bulmaları'nın⁵⁵ asıl etken olduğu görülmektedir.

Bu noktada Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun şu kanaatinin burada paylaşılmasında fayda vardır: "Şer'î hukukun sınırlı bir alanı kapsadığı ve bunun da daha ziyade ibadetlerle, helal ve haramla, uhrevî sorumlulukla yakından ilgili, ahlakî değerlerin açılımı niteliğindeki hükümler olduğu; geride özellikle kamu hukuku alanında büyük bir bilinçli boşluğun bırakıldığı göz önünde bulundurulursa her toplumda 'örfi hukuk' benzeri bir gelişme kaçınılmaz görünmektedir. Ancak İslâm tarihinde ilk dönemlerin fıkıh geleneğinde böyle bir ayırıma gidilmeyip, olayların gelişim seyrine göre atılacak her yeni adımın, yapılacak her hukukî düzenlemenin şer'î hukukun genel örgüsüyle irtibatlandırılması ve onun bir parçası haline getirilmesi yolu seçilmiştir. Buna dinin genel kavram ve değerlere olan atıfları yeterince imkan verdiği gibi mevcut şartlar da böyle bir bütünlüğü gerekli kılmaktaydı."⁵⁶ Bardakoğlu, "Osmanlı tatbikatında yer aldığı ileri sürülüp örfi hukukun şer'î hukuka aykırı olarak geliştiğinin ve devletin hukukî düzenlemeler getirirken dinî hükümlerden bağımsız bir politika izlediğinin örnekleri olarak zikredilen mirî arazi sistemi, faiz ve narh uygulaması, şer'î cezaların tatbik edilmeyişi veya başka cezalara tahvili, kardeş katli, şer'î hukukta öngörülmemiş bazı cezaların uygulanması gibi konuların önemli bir bölümünün, klasik dönem doktrin ve uygulamasına uygun düşmediği, bir diğer kısmının da Kur'an (Kitap) ve Sünnet' in konuyla ilgili ifadelerinin literal anlamına aykırı düştüğü için tereddütle karşılanıp şeriata aykırılıkla nitelendirilmesi"⁵⁷ hakkında "İslam hukukunun, tarihin belli bir

⁵⁵ Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11/3-4 (1945), 205-206. Gerçekten, "İslâm hukukçuları da sultanları, umumiyetle şer'î hukukun (fıkıh) esas hükümlerinin sarıh bir şekilde aksini emretmediği ve âmme maslahatının icap ettirdiği gibi mülâhazalarla, örf ve âdetlere uyararak veya bizzat kanun koyma yoluyla devletin esas nizam ve teşkilâtında ve idare usullerinde imam rey ve tedbiri için açık bırakılan teşebbüs sahalarında yenilikler yapmak hususunda serbest addetmektedirler. Bu suretle açık bırakılan bir takım kapıların arkasında İslâm memleketlerinde şer'î hukuktan (fıkıh) ayrı bir kanun koyma kuvveti ve yolu ile bir hukuk sahası teşekkül ve inkişaf edebilmiştir." Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", 205-206. Ayrıca bkz. Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine", *Osmanlı: Teşkilât* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4/415.

⁵⁶ Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine", 415. "Siyâset-i şer'iyye" diye de bilinen örfi hukuk uygulamalarının İslâm fıkıhdaki temelleri hakkında bkz. Adnan Koşum, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 145-160. İslâm hukuku, devlet hukuku ve özellikle amme hukuku bağlamında kurumların bu noktadaki durumları hakkında bazı örnekler üzerinden yapılan bir değerlendirme için bkz. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", 207-221.

⁵⁷ Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Türk Tarih Kurumu Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, Seminere Sunulan Bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975), 53-97.

döneminde gelişimini tamamlamış ve kemal noktasına ulaşmış bir hukuk sistemi olmayıp müslüman toplumların değişim ve gelişimine paralel olarak devamlı surette kendini yenileyen canlı bir süreci ifade ettiğini, dolayısıyla mirî arazi, narh, kanunlaştırma, hapis ve para cezası gibi yeni cezaların ihdası niteliğindeki uygulamaların Osmanlı toplumunda İslam hukukunun yeni bir açılımı olarak değer taşıdığını” ifade etmektedir.⁵⁸

Kaldı ki Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra bile ayetler ve gelenekteki uygulamaların; problemlerin çözülmesi için dönemin şartlarına göre yorumlandığı bilinmektedir. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekir’in had tayin edilmemesine rağmen zekât vermemeyi irtidat kapsamında değerlendirip zekat vermeyenlerle savaşması, Hz. Ömer’in had tayin edilmiş bir suç olan hırsızlık suçunu işleyenlere kıtlık nedeniyle had uygulatmaması, ayet-i kerimedeki kayda rağmen ‘müellefe-i kulûb’a zekattan pay vermemesi gibi örneklerde görüldüğü üzere, Hz. Peygamber’den hemen sonra yönetim işini devralan Halifelerin Kur’an’ın ilkelerine ve Sünnet’in özüne bağlı kalarak değişen şartlardan doğan problemlere dinin söz konusu kaynaklarından çözüm bulma çabaları mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁹

Şer’î ve örfî hukuk tartışmalarının daha çok Osmanlı dönemi üzerinden yürütüldüğü görülmektedir.⁶⁰ Bu noktada Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın’ın konu hakkındaki şu bilgilendirmesinin paylaşılmasında fayda vardır: “Osmanlılar’da hukukun önceki İslâm ve Türk devletlerinden devralınan iki mirasla, Emevî-Abbâsî devletlerinden intikal eden İslâm hukuku ve Orta Asya Türk devletlerinden gelen devlet ve hukuk geleneğiyle şekillendiği söylenebilir. Bir yandan İslâm hukuku Osmanlı hukukunun ana yapısını oluştururken öte yandan İslâm hukukunun ayrıntılı biçimde düzenlenmemiş olduğu alanları Türk devlet geleneğini temsil eden Osmanlı padişahlarının koyduğu kurallar doldurmuştur. Belli bir süreç içinde konan bu kurallar, İslâm hukukunun klasik oluşum şeklinden farklı bir tarzda ortaya çıktığı için ayrı bir isimle anılmış, klasik İslâm hukukuna “şer’î hukuk” denirken padişahların kanunlarıyla oluşan bu hukuka “örfî hukuk” adı verilmiştir. Osmanlı resmî belgelerinde ise bu ikili yapı “şer’ ve kanun” kelimeleriyle ifade edilmiştir. Buradaki örfî hukuk tabiri ilk bakışta örf ve âdet hukukunu çağrıştırmaktaysa da aslında bir kanun hukukudur. Bu hukuk kuralları konurken mahallî uygulamalardan, örf ve âdetlerden yararlanılmakla birlikte bunlara yaptırım gücünü veren örf ve âdet olmaları değil; padişahlar tarafından emredilmeleridir. Öte yandan bu kurallar konurken örf ve âdetler yanında devletin hukuk ve idare anlayışı, zamanın değişen şartları ve kamu yararı göz önüne alınmıştır. Esasen örf kelimesinin

⁵⁸ Bardakoğlu, “Osmanlı Hukukunun Şer’îliği Üzerine”, 416.

⁵⁹ Osman Çifçi- Erdem, “İslâm Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”, 126.

⁶⁰ Bardakoğlu Osmanlı’nın, “bireysel dindarlıkla toplumsal gerçeklik, dinî ilke ve amaçla hukukî biçim ve araç arasında dengeyi çok iyi sağlamış ve asırlarca sürdürmüş, dinî tecrübeyi medenileşmenin, toplumsal bütünleşmenin ve maddî gelişmenin önemli bir muharrik gücü ve unsuru yapmayı başarmış olduğu için günümüzde ayrı bir önem taşımaya başladığı” kanaatindedir. Bardakoğlu, “Osmanlı Hukukunun Şer’îliği Üzerine”, 412.

kökünde “yönetim” anlamı da vardır. Dolayısıyla örfî hukuk “kamu yönetiminden kaynaklanan hukuk” mânasında kullanılmıştır.”⁶¹

Osmanlı hukuku hakkında “Osmanlı hukuku şer’îdir, şer’î değil dünyevîdir, lâiktir, ‘kadı’nın keyfî adâletidir’.”⁶² şeklinde görüşler ileri sürülmüştür. Padişahların iradelerinin kayıtsız ve şartsız bir kanun haline geçmekte olduğu zamanlarda bile her yeniliğin ‘şer’-i şerife uygun’ kaydı ile icra edildiği Osmanlı İmparatorluğunda⁶³ şer’î hukuk “nazarî ve zahirî bir şekilde de olsa, her sahada tatbik edilir gözükmesine ve bir doktrin ve sistem olarak muhtelif hukuk sahaları arasında iktibas ve iltibasları mucip olacak şekilde vaziyete hâkim bulunmasına rağmen, Türkiye’de bilhassa idare ve teşkilât hukukuyla âmme müesseseleri sahasında millî veya örfî denilebilecek bir hukuk, eski Türk devletlerinden geçen bir idarecilik an’anesi veyahut fethedilen memleketlerde tesadüf edilen vergi teşkilât ve usullerini aynen muhafaza etmek kaidesi gibi kuvvetli iki tarihî âmilin tesiri altında gelişmek ve nev’ine has hususî şekiller meydana koymak imkânını bulabilmiş ve bu suretle teşekkül eden ve kanunlarla tanzim edilen bir siyasî hukuk veya bir Devlet hukuku da hep var olmuştur.”⁶⁴

Osmanlı hukuku hakkında yapılan söz konusu tartışmaları değerlendirdiği bir yazıda Prof. Dr. Ahmet Yaman şu kanaate varmaktadır: “Osmanlı hukukunun kendine özgü bir özellik taşıdığını söyleyebiliriz. Ne bütünüyle şer’î, ne bütünüyle seküler, ne de bütünüyle örfî. Bir taraftan devlet ve toplum hayatında, arazi rejiminde, ceza hukukunda, malî hukukta, özel hukukun bazı ayrıntılarında hem eski Türk pagan geleneklerinin, hem de Roma hukuku ve Bizans tecrübesinin nüfuzu söz konusu iken; diğer taraftan devlete hâkim olan asıl belirleyici kimliğin İslam oluşu, egemenliğin meşrûiyetinin ilahî kaynağa dayandırılması, kamusal alan dışında genellikle şer’î çözümlerle hakimiyeti ve zaman zaman şekli de olsa Şeriat’ın temsilcisi olan ilmiyenin devlet teşkilatındaki saygın konumu göze çarpmaktadır. Bu da bize, şartların belirlediği ve bazen zorladığı, sessiz uzlaşmaların ürünü olan, dikkate değer ve kendine özgü bir hukuk düzeninin varlığını

⁶¹ Mehmet Akif Aydın, “Osmanlılar: Hukukî-Adlî Yapı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/515.

⁶² Ahmet Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”, *İslâmiyat* 8/1 (2005), 114-124.

⁶³ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer’iliği Meselesi”, 212. Bu noktada en dikkat çeken şahıs Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’dir. Ahmet Akgündüz, “Ebussuûd Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/367. Söz gelimi Barkan Ebussuud Efendi’nin mirî arazi uygulamalarını fıkha uydurmasını, âdetler veya idari tedbirlerle öteden beri zaten mevcut olan bir nizamı, şer’î formül ve tariflerle meşru göstermek için yapmış olduğu bir tefsir ve izah (Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer’iliği Meselesi”, 223.); dönemin kadıları daha çok medresede eğitim gördüğü için, örfî hukuk çerçevesinde verilen fermanlarla kurulan sistemin kadılar tarafından zahmet çekilmeden anlaşılması adına onların dilinden olguyu izah etme olarak görmektedir. Barkan, “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, 59.

⁶⁴ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer’iliği Meselesi”, 207-209; Halil İnalıcık, “Kanunnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/333-335.

göstermektedir.”⁶⁵ Sonuçta Başkanlığın Cumhuriyet’le beraber görev ve yetkilerinin dinî alanla sınırlandırılmasında söz konusu bu olgu ve hakkındaki tartışmaların etkili olduğu görülmektedir.⁶⁶

4. Tevarüs Edilen Dinî Anlayış ve İlmî Gelenek

İslâm dünyasında Hz. Peygamber’in vefatından sonra hicrî ilk yüzyılın birinci çeyreğinden itibaren ortaya çıkıp devam eden siyasi, iktisadi, sosyal, kültürel olaylar çerçevesinde tartışılmaya başlanan “hilâfet, büyük günah, iman-amel ilişkisi, kader ve Allah’ın sıfatlarından” oluşan ana konular etrafında cereyan eden tartışmalara bağlı olarak siyasi, itikadi ve fıkhi alanlarda değişik anlayışlar, mezhepler ve ekoller ortaya çıkmaya başlamıştır. Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda söz konusu ana konular ile beraber bunlara bağlı alt ve detay konular (söz gelimi büyük günaha bağlı olarak şefaât; sıfatlara bağlı olarak ru’yetullah/Allah’ın görülmesi ya da halku’l-Kur’an (Kur’an’ın yaratılıp yaratılmadığı) hakkında yürütülen tartışmalarla mezhep ve ekollerin oluşum süreçleri sürmüş, üçüncü asrın sonlarıyla dördüncü asırda ise bunlar çoğunlukla oluşum sürecini tamamlamıştır. Bu bağlamda Hâricî anlayışa mensup pek çok grup ve alt grup ortaya çıkmış, Ehl-i Sünnet ana anlayışında Hanefilik, Mâlikîlik, Şâfîlik, Hanbelîlik, Evzâîlik gibi fıkhi; Selefîlik, Eş’arîlik ve Mâtürîdîlik gibi itikadi; Şî’a anlayışı içinde de Zeydîlik, İsmâîlîlik, İmâmiyye gibi itikadi, yine Zeydîlik ve Caferîlik gibi fıkhi mezhepler tarih sahnesinde yerlerini almıştır. İlk dönemlerden itibaren ortaya çıkan söz konusu anlayışlar, mezhepler ve ekoller, yaklaşım, zihniyet, epistemolojik kabuller vb. farklı alanlardaki tavırlarına göre birtakım tasniflere tabi tutulmuştur. En başta akıl-nakil ilişkisi bağlamında Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis olarak iki ana çerçevede taksim edilen⁶⁷ söz konusu anlayış, mezhep ve ekoller, epistemolojik kabulleri açısından da beyan, burhan ve irfan gelenekleri gibi bir tasnifle anlaşılılmaya çalışılmıştır.⁶⁸

Bu bağlamda yapılan ve bunları zihniyet açısından değerlendirip tasnif eden bir çalışma oldukça dikkat çekicidir. Buna göre İslâm tarihinde ortaya çıkan siyasi, itikadi, fıkhi-amelî, tasavvufi ve felsefi mezhep ve düşünce ekolleri tepkisel-kabilevi, akılcı-hadari, gelenekçi-muhafakâr ve politik-karizmatik liderci din anlayışları olarak tasnif edilmektedir. Katı, sert ve şiddet yanlısı olan ve nassları zâhirî ve literal

⁶⁵ Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’îliği Tartışmaları”, 125. Bu tür iddiaların ihtiyatla karşılanması gerektiği hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Aydın, “Osmanlılar: Hukukî-Adlî Yapı”, 516-517.

⁶⁶ Erşahin, “Bir Cumhuriyet Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı”, 26-34.

⁶⁷ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 39-72; Muhyeddin İğde, “Selefilik Tarihi Arka Planı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/2 (2015), 151-152.

⁶⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 7; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi 1999).

okuyan, dışlayıcı ve tekfir edicilik ve kabile asabiyeti vb. özellikleri ön plana çıkan tepkisel-kabilevi anlayışın din söylemi için Hâricîler örnek olarak verilebilir. Akılcı-hadari anlayış ise, genel olarak Mürchie, Hanefîlik ve Maturîdîliğin de içinde bulunduğu Rey taraftarlarının genel hatlarıyla çoğulcu, sistematik düşünce ve akılcılığa dayanan, te'vîl, sorgulama ve eleştirme ve farklı görüşlere tahammül vb. özellikleri olan din anlayışını ifade etmektedir. Temsilciliğini başta Ehl-i Hadis ve Selefiyye'nin yaptığı, bu itibarla -başlangıçta Mâlikîlik ve Şâfiîliğin de içinde bulunduğu, ancak bu iki mezhebin daha sonraları bir değişime uğraması nedeniyle-Hanbelîlik gibi mezheplerin sürdürdüğü gelenekçi-muhafazakâr anlayış ise selef/ilk üç neslin yüceltilmesi, sünnet/asâr (rivayet) merkezli bir din anlayışı, rey/akıl, kelam ve felsefe karşıtlığı, zâhirî ve literal okuma, mutlak doğruluk vb. özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Daha çok Şîî ve bâtnî mezheplerin benimsediği politik-karizmatik liderci din anlayışında ise siyasal iktidarın ilahîliği ve naslar tarafından belirlendiği, zamanın imamına beyat, imamların günahsızlığı, imamlara mutlak itaat, bâtnî yorumları savunmak gibi temel özellikler bulunmaktadır.⁶⁹

Farklı dinî anlayışlar ya da dinî anlayışlardaki farklılık olgusunun ete kemiğe bürünmüş hali olan mezhep ya da ekollerin ortaya çıkmasında insan, sosyal çevre, mekân/coğrafya, zaman, fikir- hadise irtibatı vb. ana unsurların yanı sıra zamanda ve mekânda ortaya çıkan siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel her türlü olayın ve dil, toplumsal yapılar ve zihniyet kodları ile birlikte var olan her türlü "yerleşik kabul"ün⁷⁰ doğal olarak etkili olduğu bilinmektedir. Bu itibarla mezhep mensubiyeti ile coğrafya ve milliyet arasında kaçınılmaz bir ilişki söz konusudur. Nitekim İslâm dünyasında mezheplerin ana hatlarla coğrafi dağılımına bakıldığında bu ilişki açıkça görülmektedir.⁷¹

⁶⁹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 55-64.

⁷⁰ Yerleşik kabul ile kastettiğimiz şey, bir coğrafyada/mekânda yerleşik olan dil, zihniyet kalıpları, varlık algısı, toplumsal yapılar, örf ve âdetler vb. bütünüyle dinî sosyo-kültürel hayatı şekillendiren unsurlardır. Söz gelimi İslâm tarihinin erken dönemlerinde cereyan eden bir takım siyasi ve sosyo-kültürel olayları anlamak için o zaman diliminde merkez Arabistan coğrafyasında yerleşik birtakım kabulleri dikkate almak gerekir. Bu bağlamda örnek olarak başta kabile ve kabilecilik olgusu zikredilebilir. Nitekim kabile ve kabilecilik olgusu Hâricî grupların davranışlarının anlaşılmasında göz önünde bulundurulması gereken temel etkenler için güzel bir örnek teşkil ederken; aynı zamanda müşriklerin Hz. Peygamber'i öldürmek için yürüttükleri faaliyetlerde görüldüğü üzere suça/işe bütün kabilelerin temsilcilerinin dâhil edilmesi olayı da -ki aynı durum Hz. Osman'ın şehâdetiyle sonuçlanan olaylarda da görülmektedir- bu kapsamda dile getirebilecek bir misaldir. Ayrıca Kureys'in yönetimine alışık olma ya da bu konu hakkında bir kabulün olması, yönetim işinin babadan oğula geçmesi -Cemel'de Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr ile beraber hareket eden Hz. Osman'ın Basra Valisi'nin Hz. Osman'ın yerine oğlunun geçmesi gerektiğini ileri sürmesi ya da bu işin ete kemiğe bürünmüş hali olarak yönetimin Muâviye b. Ebî Süfyân'dan oğlu Yezid'e geçmesi bu noktada olayı anlaşılır kılmaktadır.-, Hacerü'l-Esved'in yerine konulması ya da Sıffin'deki Tahkîm olayı örneklerinde görülen Hakemlik müessesesi, İslâm'ın düzeltmeye çalıştığı kadın algısı vb. unsurlar bu meyanda zikredilebilecek birkaç husustur.

⁷¹ Mehmet Ali Büyükkara, "İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 321-354; Adem Arıkan, "İslâm Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı" *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 348-379.

Türklerin İslâmlaşmaları döneminde yaşadıkları Asya ve zaman içerisinde göçlerle yerleştikleri Anadolu ve civarı bölgelerde -her ne kadar zaman zaman Eş'arilik'le alakalı gelişmeler ve bir etki söz konusu olsa da-⁷² daha çok Hanefî-Mâtürîdî kültür havzası içerisinde oldukları bilinmektedir.⁷³ Bu gerçekliğin Türklerin kurdukları devletlerdeki kurumsal yapılara da haliyle etki edeceği, ilmî ve adli hayatın da daha çok Hanefî-Mâtürîdî anlayış üzerine şekilleneceği doğal bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır. Bu konuda devletlerin yaşadıkları zaman diliminde karşılaştıkları dâhilî ve hâricî etkiler ve şartlara göre değişik tezahürler görülmesi mutlaktır. Bizim ele aldığımız konu açısından Cumhuriyet tecrübesine en yakın dönem Osmanlı devri olduğu için bu noktada Osmanlı'daki duruma bakmak yerinde olacaktır.

Zaman zaman aksi tasarruflar söz konusu olmakla birlikte diğer mezhep mensuplarının yaşadığı -Arap- ülkelerinde Hanefîlik haricindeki Sünnî mezheplerden kadı tayin edilmesi ihmal edilmemişse de, Osmanlı'da Anadolu ve Rumeli'deki kadılar Hanefî mezhebinden seçilmiş ve bu bölgelerde fiilen Hanefî mezhebi içtihatları hâkim olmuştur. Dinî-sosyal hayatın daha çok mezhebî kabullere göre şekillenmesi olgusu bağlamında bunun bu coğrafyada yaşayan halkların büyük oranda Hanefî mezhebine mensup olmasının tabîî bir sonucu olduğu açıktır. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus Osmanlı tecrübesinde -ender de olsa- bir hukuki sorunun çözümünde ihtiyaç duyulduğunda diğer mezheplerden nâib tayin edilerek diğer mezheplerin sağladığı kolaylıklardan faydalanma yoluna gidilmiş olmasıdır.⁷⁴ Ayrıca Osmanlı'da kanun önünde eşitliğin, hukukun tatbikinde birlik ve düzenin sağlanabilmesi amacıyla yargılamada ve fetvalarda Hanefî mezhebinin esas alınma ilkesinin resmî politika olarak benimsendiği ve Ebussuûd Efendi'nin en güçlü olduğu dönemlerde, sosyal şart ve ihtiyaçlar değiştiğinde bunların göz önünde bulundurularak aile hukuku, evlilik, kahve içme, Karagöz oyunu seyretme vb. farklı konularda mezhepte yerleşik görüşlerden vazgeçilip sistem içinde farklı çözüm arayışlarına gidilmesi⁷⁵ de dikkati câlîptir.

⁷² Mehmet Kalaycı, "Eşarilik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 400-401, 416-419.

⁷³ M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2003), 180; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 17-25; Ahmet Ak, "Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce* (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 2/299-318; Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 9-72.

⁷⁴ Aydın, "Osmanlılar: Hukukî-Adlî Yapı", 518; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/6-7. Nitekim "Şeyhülislâmların en temel görevi kendilerine sorulan dinî, siyasî ve idarî konularda fıkha ve özellikle Hanefî fıkha göre fetva vermektir." İpşirli, "Şeyhülislâm", 39/94.

⁷⁵ Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", 10/367-368.

4.1. Başkanlığın Tek Mezhep Üzerinde Hizmet Yürüttüğü İddiası

Başkanlık hakkında yürütülen tartışmalardan birinin Başkanlığın tek mezhep (Hanefilik) üzerinden hizmet yürüttüğü ile ilgili iddialardan oluştuğu görülmektedir.⁷⁶ Halbuki Başkanlığın yayınları, Din Şûrâları Kararları ve Özel Raporlarını inceleyerek mezhebî tutumu hakkında çalışma yapan Mezhepler Tarihi alanında uzman Prof. Dr. M. Saffet Sarıkaya'nın yerinde tespitlerinin ortaya koyduğu üzere Başkanlığın bir mezhebî kimliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira Başkanlık, mevzuatında da yer verildiği üzere toplumu bir nevi mezhepler üstü bir anlayışla İslâm üst kimliğinde Kitap ve Sünnet esaslı bir aydınlatmayı temel bir hizmet ilkesi olarak benimseyip bunu işletmeye çalışan bir kurumdur. 1960'lı yıllarda Başkanlık'ta bir "Mezhepler Müdürlüğü" kurulması hususuna çok sıcak bakılmaması bu durumun kamuoyunca da benimsendiğini ortaya koymaktadır.⁷⁷

Tek mezhep üzerinden hizmet yürütüldüğü hakkındaki söz konusu iddiaların sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi için öncelikle Başkanlığın vatandaşlık esaslı bir hizmetle mükellef tutulup bu meyanda hizmetlerini yürüttüğü göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Başkanlık gerek yürüttüğü hizmetlerde gerek personel istihdamında vatandaşların mezhebî ve meşrebî mensubiyetini dikkate almamaktadır.

Ancak bu noktada daha önce de işaret edildiği üzere gerek dinî düşüncenin gerek dinî hayatın İslâm coğrafyasında asırlardan beri mezhebî ve meşrebî mensubiyetler üzerinden şekillendiği ve bu olgunun son derece tabii olduğu unutulmamalıdır. Bu durumda ülkede yaşayan vatandaşların %80'ler gibi bir oranla kahir ekseriyetinin Hanefî mezhebine mensup olmasının,⁷⁸ ülkedeki dinî düşünce ve hayatın şekillenmesinde etkili olacağı aşikârdır. Kurumların da ana karakter olarak bu meyanda şekilleneceği muhakkaktır. Dinî düşünce ve hayatın, dil, toplumsal yapılar ve zihniyet olguları bağlamında mezhebî ve meşrebî sistematiklerle şekillendiği dikkate alındığında; Hanefî ve Şâfiîlerin çoğunlukta olduğu bir toplumsal yapıda bu mezheplerin sistematiğinin işleyeceği, söz gelimi Mâlikî, Hanbelî ya da Zeydî veya İbâdî bir sistematiğin söz konusu olmayacağı açıktır.

Bununla birlikte Başkanlığın vatandaşlık esaslı hizmet anlayışı ve özellikle Başkanlığın dinî alanda⁷⁹ en yüksek karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek

⁷⁶ Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, 198-200; Ruşen Çakır- İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Mümkün mü?* (İstanbul: Tesev Yayınları, 2005), 114-117; Gözaydın, *Diyanet*, 176, 246-247.

⁷⁷ Mehmet Saffet Sarıkaya, "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında Mezhebî Tutum ve Eğilimler", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 268-287.

⁷⁸ *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, haz. Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 29.

⁷⁹ Bu kayıt 2010 yılında çıkartılan söz konusu Kanunla getirilmiştir. Bundan önceki Kanun metinlerinde Din İşleri Yüksek Kurulunun "dinî konularda" kaydı olmaksızın Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı olduğu hükmüne yer verilmiştir. Halil Altuntaş, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Tarihçe, Oluşum, İşleyiş ve Faaliyetler)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 69.

Kurulunun işleyişi ve karar, mütalaa, fetva ve görüşlerinde⁸⁰ uyguladığı metodik yaklaşım, söz konusu iddialar hakkında daha ihtiyatlı olunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira -ileride daha detay bilgi sunulacağı üzere- yukarıda ifade edilen gerçekliğe bağlı olarak çoğunlukla Hanefî görüşler üzerinden faaliyetlerini yürüten Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı karar, mütalaa, fetva ve görüşlerinde, “Hanefî mezhebinin klasik bir konudaki görüşünün; uygulamanın soru soran kişi için ciddî zorluklar doğurması, bir görüşün yeni bilimsel gelişmelere göre tashih edilmesi gerektiğinin anlaşılması, görüşün çok zayıf olması, geçmişte yaşanmış ancak bugün itibariyle yaşamayan örlere göre verilmiş olması, toplumsal ihtiyaçları ve sorunları gidermede yetersiz kalması, hacdaki şartlarda görüldüğü üzere bir zaruret durumunun ortaya çıkması, günümüzün değişen şartlarının –seyahat araçları gibi- eski belirlemeleri manasız ve imkansız hale getirmesi gibi hallerde hangi mezhebin görüşü ve sistematigi uygunsu ona göre bir tercihte bulunarak bir işlem ve bilgilendirme yapmaktadır. Kurul günümüz şartlarında ortaya çıkan sigorta, estetik ameliyatı, organ nakli, tüp bebek uygulaması gibi yeni konularda ise Kitap ve Sünnet’in ma’kul, maksûd ve mefhûmundan hareket edip fıkhın genel/küllî kuralları/kavâidi ile kendi karar, mütalaa, fetva ve görüşlerini oluşturmaktadır.”⁸¹

Ayrıca bir görüşe esas olan gerekçe ya da konu hakkındaki malumat değişmişse bu durumda hangi mezhebin görüşü ve sistematigi uygunsu ona göre bir tercihte bulunarak bir işlem yürüten Kurul, kendisine mektup, mail, faks vb. farklı yollarla yöneltilen sorulara eğer soru içinde mezhebî bir talep varsa onu dikkate

⁸⁰ Burada “Din İşleri Yüksek Kurulunun karar, mütalaa, fetva ve görüşleri” kullanımı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır: Karar, bir konu hakkında Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinin ittifakla ya da salt çoğunlukla almış olduğu kararları; mütalaa, Kurulun üye sayısı salt çoğunluğu sağlamadığı zamanlarda -söz gelimi 1971-78 arasında seçim yapılamadığı için tam kadro Kurul kurulamamış, 86 yılında da üye sayısı 3’e indiği için karar alamamıştır. Bkz. Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 98-101, 107-Başkanı ya da Vekili’nin imzasıyla paylaşılan görüşleri; fetva, vatandaşlar tarafından mektup, faks, elektronik posta vb. farklı yollarla Kurula yöneltilen sorulara Kurulun -kimi zaman Komisyonlar marifetiyle ama çoğu zaman uzman görüşü olarak uzmanlar tarafından- verdiği dinî bilgilendirme mahiyetindeki cevapları, görüş ise Kurulaa gerek Başkanlık Makamı ve merkez birimleri gerek il ve ilçe teşkilatları gerekse Kurum dışından farklı kurum ve kuruluşlar tarafından farklı konularda yöneltilen soru, talep vb. hususlara verdiği cevapları ifade etmektedir.

⁸¹ Ahmet Yaman, “T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Yöntemi”, *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 47-70. İlgili makalenin Arapçası için bkz. Ahmet Yaman, “Riâsetü’ş-Şuûni’ d-Dîniyye fi Türkiyâ Turuku ve Esâlîbu İsdâri’l-Fetvâ min Kibeli’l-Meclisi’l-E’lâ li’ş-Şuûni’ d-Dîniyye”, *Mecelletü’ d-Diyâneti’l-İlmiyye bi’l-Lüğati’l-‘Arabiyye/Diyanet Arapça İlmi Dergi* 1 (2019), 61-95. Yukarıda zikredilen hususlardan söz gelimi yeni bilimsel veriler ortaya çıkması durumunda Kurulun karar veya görüşünü değiştirdiğine dair bir örnek vermek yerinde olacaktır. Nitekim tüp bebek konusunda teknolojik gelişmeler neticesinde tüplerde döllendirilecek sperm ve yumurta hücrelerinin en uygun olanının tespit edilip döllendirilmesi imkânı doğunca, Kurul hayatın başlangıcı ve yaşama hakkının yumurta ve sperm hücrelerinin döllenmesiyle başladığı kabulünden hareketle çoklu döllenme hakkındaki görüşünü değiştirmiştir. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/38223/tup-bebek-yonteminde-rahme-yerlestirilmeyen-fazla-embriyolarin-yok-edilmesi-caiz-midir-?> (Erişim tarihi: 03.10.2021). Diğer mezheplerin görüşleri esas alınarak verilen karar, mütalaa ve fetvalar için bkz. Mustafa Bülent Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 53-58.

alarak; yoksa da konu hakkında mezheplerin farkı görüşleri söz konusu ise bazen ülkedeki mezheplerin görüşlerine beraberce yer vererek bir bilgilendirme yapmaktadır.⁸²

Bu bağlamda Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlarından Prof. Dr. Şamil Dağcı'nın Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları hakkında yaptığı bir çalışmada dile getirdiği şu hususu aynen paylaşmak yerinde olacaktır:

“Sorulara cevap hazırlamada Kur'an ve Sahih Sünnet, temel kaynak ve dayanak konumundadır. Kurulumuz, Kur'an ve Sünnet'i anlama ve yorumlamada lafız-anlam bütünlüğünü temel ilke kabul etmekte, yanlış anlaşılmalara ve huzursuzluklara sebebiyet verebilecek üsluptan kaçınmaya itina göstermektedir.

Kurul; mezhepleri, Kur'an ve Sünnet'in anlaşılıp yorumlanmasında tarihsel süreçte ortaya çıkan görüş farklılıkları; bu görüş farklılıklarını da alternatif çözüm önerileri olarak telakkî etmektedir. Başka bir ifade ile herhangi bir dinî konuya ilişkin farklı görüşler Kurulumuzca, o konuya dair alternatifler (ve tabîi olarak da zenginlik) olarak algılanmakta ve bu tarihî-kültürel birikim çok önemli bir malzeme oluşturmaktadır. Kurul, hazırladığı cevaplarda bu alternatif çözüm önerilerinden olabildiğince yararlanmaktadır. Bununla beraber Kurulun kararları, belli bir mezhebin değil; Din İşleri Yüksek Kurulunun görüşlerini yansıtmaktadır.”⁸³ Bu durumda Başkanlık hakkında tek mezhep üzerinden hizmet yürüttüğü ile ilgili iddialar gerçeği yansıtmamaktadır ve ihtiyatla karşılanmalıdır. Kanunun Din İşleri Yüksek Kurulunun görevleri ile ilgili olarak birinci sırada yer verdiği “İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihî tecrübesini ve güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alarak dinî konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dinî soruları cevaplandırmak.”⁸⁴ hükmü de bunu açıkça teyit etmektedir.

4.2. Diyanet İşleri Başkanlığının Tek Mezhep Merkezli Hizmet Yürüttüğü İddiası ve Alevî Gelenek Mensubu Ocak ve Grupların Bu Tartışmaya Dâhil Edilmesi

Diyanet İşleri Başkanlığının tek mezhep çerçevesinde hizmet verdiği hakkındaki tartışmaların Alevî geleneğin de işin içerisine katılarak yürütüldüğü dikkat çekmektedir. Başkanlık ve Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplarla⁸⁵ ilgili olarak yapılan tartışmalar, Başkanlığın kaldırılmasından yeniden yapılandırılmasına, Alevîliğin Başkanlık'ta temsil edilmesinden Başkanlığın Alevî

⁸² Dadaş, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, 42-58.

⁸³ Şamil Dağcı, “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 11.

⁸⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİB Kanun), *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965), Kanun No: 633, m. 5.

⁸⁵ Ocaklar, geleneksel ocak yapılanmasını; gruplar ise şehirleşme ile ortaya çıkan Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Dernekleri vb. örgütlülük gerçeğinde ortaya çıkan yeni yapılanmayı ifade etmektedir. Cenksu Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 418-434.

gelenek mensuplarının ihtiyaçlarının karşılanması hususuna biraz daha fazla ilgi göstermesine varıncaya kadar farklı alanlarda yürütülmektedir.⁸⁶ Bilindiği üzere özellikle 1990'lı yıllarda dünyada ve ülkede görülen bir takım gelişmeler bağlamında kimlik politikası olgusu yaşanmış ve bu çerçevede bir Alevî kimliği inşası söz konusu olmuştur. Ayrı bir inanç olduğu iddiaları da dâhil değişik alanlarda yürütülen bu inşa sürecinin, mezhebî ve meşrebî oluşumlar bağlamında yürütülen kısmında Alevî geleneğin bir mezhep olduğu algısı ve "Sünnîlik" karşısında konumlandırıldığı görülmektedir. Konu hakkında bu bağlamda yürütülen tartışmaların da başta Mezhepler Tarihi olmak üzere İlahiyat disiplinlerinin bilimsel veri ve kriterlerine göre sağlıklı olmadığı ve dolayısıyla mecrası dışında yürütüldüğü dikkat çekmektedir.

Bu çerçevede yürütülen tartışmalar birkaç açıdan değerlendirilebilir. Öncelikle Alevî gelenek bir mezhep değil; tasavvuf düşüncesi ve hayatının söz konusu olduğu bir yapıdır. İkincisi Sünnîlik de bir mezhep değildir. Yukarıda işaret edildiği üzere içinde itikâdi ve fıkhi mezhepleri barındıran bir çerçeve anlayıştır. Bir diğer husus Alevîlik ile Sünnîlik mukayese edilebilir türdeşler değildir. Bilindiği üzere Sünnîlik ile yine içinde itikâdi ve fıkhi mezhepleri barındıran bir çerçeve anlayış olan Şîilik mukayese edilebilir türdeşlerdir. Ancak Alevî gelenek de içine katılarak yürütülen Diyanet tartışmalarında Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların tasavvufi kimliği ve mezhebî fiilî durumlarının dikkate alınması yerine; tartışmanın 90'lı yıllarda görülen kimlik politikaları çerçevesinde yanlış bir şekilde Sünnîlik karşısına konumlandırılmış bir pozisyon ve içeriklendirme ile yürütülmesi, olayı mecrası dışına taşımıştır.⁸⁷ Bu noktadaki tartışmaların sağlıklı olması adına öncelikle Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların geleneksel olarak sahip oldukları tasavvuf karakteri ile mezhebî kabul ve uygulamalarının mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiği aşikârdır.

Konunun çerçevesini açıklığa kavuşturmak adına -makale sınırlılıklarına bağlı olarak- burada söz konusu bu iki hususa kısaca değinmekte fayda vardır. Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların her biri bir tasavvuf ve tarikat hayatı sürdüren topluluklardır. Nitekim her bir ocak farklı tasavvufi gelenek mensubiyetine ve

⁸⁶ Metin Bozkuş, "Alevî Yurttaşlara Yönelik Dinî Hizmetlerin İcrası Bağlamında Bir Teklif Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 1-12; Sönmez Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslâmî Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri", *Dinî Araştırmalar* 12/33 (2009), 107-128; Gözaydın, *Diyanet*, 293-304. Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların Diyanet'te temsili hakkındaki bazı çalışmalar için bkz. Şuayip Özdemir, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığında Temsil Meselesine Bakışı -Malatya Örneği-", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I-* (Isparta: Isparta İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 441-454; Ramazan Uçar, "Alevî-Bektaşilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Temsil Problemi Üzerine (Alan Araştırması)", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu* (Isparta: Isparta İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 455-466.

⁸⁷ Hasan Onat, "Değişim Sürecinde Alevîlik". *Prof. Dr. Hasan Onat*. Erişim adresi: <http://www.hasanonat.net/index.php/99-degisim-suerecinde-alevik>; Cenksu Üçer, "Alevîliğin Neliği ve Şîilik (Caferilik) ile İlişkinin Çerçevesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 201-211.

silsilelere sahip olup âdâb ve erkân açısından farklılıklar taşısa da bilgi kaynağı olarak kabul edilen ilham ve keşf, “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şekli olan “Hakk, Muhammed, Ali” anlayışı, dört kapı- kırk makam çerçevesinde oluşturulan âdâb ve erkân, kelime-i tevhidlerin/Hûluların getirilip zikirlerin çekildiği cemler, “eline, diline, beline sahip olmak/ edeb yâ Hû” ilkesi etrafında şekillendirilen ahlak anlayışı, “mürşid, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd)” şeklinde hiyerarşik olarak oluşturulan insan unsuru ve ocak sisteminin uyarlandığı bir tekke yapılanması vb. unsurlar, söz konusu geleneğe mensup ocak ve grupların tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında ele alınması gereken yapılar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁸ Bu durum Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarla ilgili yapılacak her türlü tartışma ve çalışmanın, ancak geleneğin bu temel özelliği dikkate alındığında sağlıklı olacağını göstermektedir. Fakat Başkanlık hizmetleri bağlamı da dâhil Alevî gelenekle ilgili yapılan tartışmaların ve yürütülen bir takım siyasi/bürokratik işlemlerin bu çerçeveyi dikkate almadığı açıkça ortadadır.

Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların mezhebî kabul ve uygulamalarına gelince: Günümüzde Alevî olarak isimlendirilen, geleneksel olarak ise Hacı Bektaş, Baba Mansur, Dede Garkın, Hasan Dede, Şücaaddin Velî gibi ocak isimleriyle⁸⁹ anılan gelenek mensubu ocak ve grup müntesipleri, her ne kadar Caferî mezhebi ile alakalı bir takım sözlü beyanlarda bulunsalar da büyük oranda amelî uygulamalarında Hanefî mezhebinin esaslarına göre hareket etmektedir.⁹⁰ Kamuoyunda yanlış konumlandırılabilirdiği üzere Alevî gelenek Şîilik değildir.⁹¹ Bu hususta Çorum Ehl-i Beyt Vakfı çevresi istisnadır. Zira bu vakıf çevresinde bir araya gelen gelenek mensupları, 1980’li yıllardan sonraki birtakım gelişmelere bağlı olarak İran etkisiyle Şîileşerek Caferîlik esaslarını uygulamaktadır.⁹² Yeri gelmişken bu

⁸⁸ M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 62-73. Tasavvuf ve tarikat hayatının insani, fiilî, fikrî ve maddi ortak unsurları hakkında bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 200-271; Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 199-216; Ali Bolat vd., *Tasavvuf Tarih, Doktrin, Tenkit* (Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019), 217-237.

⁸⁹ Ali Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar* (İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998); Hamza Aksüt, *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009); Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016).

⁹⁰ İlyas Üzüm, “Alevilerin Caferî Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı: Alevilik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği”, *İslâmîyât* 4/3 (2003), 132-150; Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 48-52; Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar* (Ankara: Aktif Yayınları, 2008), 124-129; Üçer, “Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferîlik) ile İlişkinin Çerçevesi”, 221-234; Mehmet Saffet Sarıkaya- Mustafa Ceylan, “Şeyh Çakır Ocağı Mensuplarının İnanç Esasları ve İbadetler Hakkındaki Kabulleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018/1), 175-176.

⁹¹ Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmîyât* 6/3 (2003), 111-126. Ömer Faruk Teber, “Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması”, *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2017), 193-200.

⁹² Üzüm, “Alevilik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği”, 149; Ahmet Taşgün, “1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevî Caferîler ve Aşura Dergisi”, *Dinî Araştırmalar* 7/18 (2004), 144-146; Şaban Banaz,

noktada iki hususa daha işaret etmekte fayda vardır. Birincisi, son yıllarda Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar arasında bir nevi Şiîleştirme çabası gözlemlendiği ifade edilmelidir. Söz gelimi gelenekte salâvâtlar geleneğe ait eserlerde diğer Müslüman ekollerde olduğu gibi kaydedilmekte ve buna göre okunmakta,⁹³ cenaze namazları da 4 tekbirle Hanefî usulle kılınmaktadır.⁹⁴ Ancak işaret edilen çabalar bağlamında salâvâtlara “âlihî/ailesi” kelimesinden sonra aynı anlama gelen “Ehl-i beytihî/ev halkı” ifadesinin eklenmesi ya da cenaze namazlarının 5 tekbir ile kılınması için bir gayret gösterilmesi bu meyanda zikredilebilecek hususlardandır.

İkinci olarak işaret edilen inşa sürecine dair gayretlerin hâlâ sürdürüldüğü bağlamında da cenaze namazlarıyla ilgili uygulamaları zikretmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Zira geleneksel olarak Hanefî usulle kılınan cenaze namazlarının yerine son zamanlarda belli çevrelerce -gelenek içinden kuvvetli itirazlara rağmen- deyiş, düvaz okunması vb. birtakım unsurlar cenaze namazı yerine ikame edilmeye çalışılmakta ya da cenaze namazında okunan dualara birtakım müdahaleler yapılmaktadır. Nitekim İlahiyatçı bir Ocakzâde (Dede) olan merhum Mehmet Yaman ilk baskısı 1993 yılında yapılan Alevîlik adlı kitabında cenaze hizmetlerini ele aldığı kısımda ilk tekbirde “Sühbâneke” okunur derken; 1999 yılında basılan *Cenaze Hizmetleri* adlı kitabında birinci tekbirde *tekbir kelimesi* okunur denilerek tekbir kelimesi olarak da “Lâ ilâhe illallâh Muhammed Rasûlullâh Aliyyün Veliyyullâh” ibaresinin zikredilmesi⁹⁵ oldukça dikkate değerdir.

Tekke ve zâviyeler kapatılmadan önce her bir ocak âdâb ve erkânını tekke, zâviye ve dergâh merkezli⁹⁶ teşkilatlanan ocak sistemi üzerinden yürütmüştür. Alevî gelenek bugün dahi daha çok bu sistem üzerinden âdâb ve erkânını yürütmektedir.⁹⁷ Başkanlığın 1924'ten bu yana Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar dâhil hiçbir tasavvuf ekolünün gerek tekke ve dergâhı gerek âdâb ve erkânı kapsamında herhangi bir görev tanımı bulunmadığı gibi bu meyanda herhangi bir hizmeti de olmadığı açıktır. Bu itibarla bu gerçek görmezden gelinerek yapılacak olan Alevî

“Çorumlu Caferleşmiş Alevilerin Caferleşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 170-179.

⁹³ Cenksu Üçer, “Cemlerde Kur’an’ın Türkçe Meâlinin Okunması Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 84 (2017), 77-78.

⁹⁴ Mehmet Yaman, *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân* (İstanbul: 2001), 336.

⁹⁵ Yaman, *Alevîlik*, 336; Mehmet Yaman, *Alevîlikte Cenaze Hizmetleri* (İstanbul: 1999), 27.

⁹⁶ Anadolu ve Balkanlar’daki tekke ve dergâh kayıtları için bkz. Eraslan Doğanay, *Anadolu’da Yaşayan Dergâhlar* (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 47-142; Baki Öz, *Dünyada ve Türkiye’de Alevî-Bektaşî Dergâhları* (İstanbul: Can Yayınları, 2001), 13- 330. Geleneğin ana tekke ve alt tekke esaslı yapılanması için bkz. Cenksu Üçer,

“Alevî Nitelemeli Ocak/Gruplara Ait Tekke, Zâviye ve Dergâhlardaki Cami ve Mescidler”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 11/2 (2018), 271-307.

⁹⁷ Cenksu Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 353-402. Tekke ve dergâhların; Tokat Hubyar örneğinde görüldüğü üzere kimi fiilen çalışan yine Tokat Keçeci Baba ve Hacı Bektaş örneğinde görüldüğü üzere kimi ise bir ziyaretgâh konumuna taşınan pozisyonlarıyla bu sistemin içinde yer almaya devam ettiği ifade edilmelidir.

geleneğin statüsünden ana dilde ibadete, âdâb ve erkânın icrâ edildiği mekanlar olan cemevlerinden⁹⁸ Başkanlıkla ilgili hizmetlere varıncaya kadar her türlü tartışma, çalışma ve işlemin, mecrası dışında yürütülmesine bağlı olarak sağlıklı ve isabetsiz olacağına şüphe yoktur.

5. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dinî Söylemi

5.1. Dinî Söylem

Din ve dine dair olguların anlaşılması ve bunların aktarımı dil aracılığı ile olduğu için din-dil ilişkisi son derece önemlidir. Nitekim dinin dil ile anlaşılması, dilin ise dinden etkilenmesi nedeniyle bu iki unsur arasındaki karşılıklı ilişki bağlamında; mahiyetleri, keyfiyetleri ve birbirine etkileri hususunda din dili, dinin dili, dinî dil vb. tamlamalarla konunun farklı boyutlarıyla ele alınmaya çalışıldığı görülmektedir.⁹⁹ Dinî düşünce ve hayat, dinî metinlerin “dil, zihniyet ve toplumsal yapılar çerçevesinde zamanda ve mekanda meydana gelen her türlü siyasi, ekonomik, kültürel, ilmî gelişmeler” doğrultusunda anlaşılmasına göre şekil almaktadır. Dolayısıyla gerek fertlerin gerek grupların din söylemi buna göre ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁰ Bu durum -yukarıda işaret edildiği üzere- İslâm tarihinde ortaya çıkan siyasi, itikâdi, fıkhi-amelî, tasavvufi ve felsefi mezhep ve düşünce ekollerinin zihniyet açısından sınıflandırılması örneğinde açıkça görülmektedir.

Başkanlığın dinî söylemini işlerken çerçeveyi netleştirmek adına Bardakoğlu'nun konu hakkında yaptığı açıklamayı dikkate almanın yerinde olacağı anlaşılmaktadır. Din söylemini “din adına konuşmak, din üzerine konuşmak ve bir şeyi dinle ilişkilendirmek şeklinde üç gruba ayırma”nın mümkün olduğunu belirten Bardakoğlu, “İslâm dini açısından birinci ihtimalin geçerli olmadığını, çünkü İslâm'da dinin vaz'ının Allah'a, onun tebliğ ve açıklamasının ise Rasûlü'ne ait

⁹⁸ Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlikte Cem ve Cem Evleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018); Cenksu Üçer, “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84; Ahmet Taşgın, “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 211-225.

⁹⁹ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998); Ali Yıldırım, “Din Dili Dinî Dil Ayırımı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 323-330; Cem Zafer, “Dinî Alanda Dilin Kullanımı ve Etkileri”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/89 (2019), 627-640. Nitekim klasik fıkıh usulü eserlerinin mukaddimelerinden hemen sonra gelen ilk bölümlerinde Kur'an ve dil meselesini ele aldıkları bilinmektedir. Murteza Bedir, “Usûl-i Fıkhın Geçmişte ve Günümüzdeki Müfredatı -Fıkıh Usulü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usulü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme-”, *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları: Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2017), 316-322.

¹⁰⁰ Ahmet Yaman İslâm dünyasında klasik olarak kabul edilen eserlerin her birinin kendi zaman ve mekanındaki zihniyet kodları üzerinden kaleme alınmaları nedeniyle ortak bir din dili inşa etmenin zorluğuna işaret etmektedir. Ahmet Yaman, “Klasikler Üzerinden Ortak Bir Din Dili Oluşturulabilir mi?”, *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi: Dini Klasikler: Tebliğler-Müzakereler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 247-250.

olduğunu, buna bağlı olarak Tanrı adına açıklamada bulunabilen bir din adamı sınıfının baştan reddedildiğini" ifade etmektedir. Bu durumda, "din söylemini, din üzerine konuşmak ve hâdiseleri dinle ilişkilendirmek şeklinde iki şıkka indirmek gerekir. Birincisi, dinin ana öğretisinin tanıtımı, ikincisi ise dinin dolaylı ilgi alanlarının tespiti ya da üretilmesi anlamına gelir."¹⁰¹ Bu itibarla bu çalışmamız Başkanlığın dinin ana öğretisinin tanıtımında ya da dinin ilgi alanları hakkında nasıl bir tavır takındığı meselesini ele almayı amaçlamaktadır.

5.2. Başkanlığın Dinî Söylemi Bağlamında Cumhuriyet Dönemi Gelişmeleri ve Başkanlar

Bu kısma başlarken öncelikle Başkanlıkla ilgili olarak 1924'ten 1950'ye, 1950'den 1965'e, 1965'ten 1982'e, 1982'den 2010'a, 2010'dan 2018'e ve sonrası şeklinde bir tarihlendirme yapılması hakkında yukarıda işaret edilen hususa ilaveten asıl olarak Türkiye'deki dinî düşünce ve hayatın da gerek dünyada gerek ülkede yaşanan gelişmelere göre şekil aldığı ve alacağı hususuna vurgu yapmak yerinde olacaktır. Nitekim 1980'li 90'lı yıllarda yaşanan gelişmeler bunun için güzel bir örnek teşkil etmektedir. Dünyada ve ülkede modernite, küreselleşme ve şehirleşmenin etkilerine ek olarak ülkeden farklı ülkelere gidiş-gelişler, Arap dünyasından bazı kitapların Türkçeye çevrilmesi ya da İran'da yaşanan siyasî gelişmelerin ülkeye etkisi vb. farklı etkenlere bağlı olarak Türkiye'nin dinî düşünce ve dinî-kültürel hayat pratiklerinde bazı çevrelerde daha belirgin olmak üzere bir takım değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bu bağlamda söz gelimi Mehmet ismi Muhammed'e, edille-i şer'iyye'nin 'Kitap'ı 'Kur'an'a dönüşmüş,¹⁰² Cuma namazı hakkında belli çevrelerde tartışmalar ortaya çıkmış, yine genele şâmil olmamakla birlikte belli çevrelerde Cuma namazının sünnetleri de dahil sünnet namazları, cemaatle tesbihat ve dua uygulamalarında bir değişiklik yaşanması hususunda tartışmalar yaşanmış, yüzyıllardır Anadolu'dan Kafkaslar'a, Kafkaslar'dan Balkanlar'a bu topraklar ve çevresindeki geniş bir coğrafyada dinî duyguyu beslemenin yanında dinî aidiyet ve kimlik kazandırma konusunda önemli fonksiyonlar icra eden -hatta bazı zamanlar Balkanlar ve Kafkaslar örneklerinde olduğu üzere eldeki tek unsur olarak kalan- mevlitlerin

¹⁰¹ Ali Bardakoğlu, "İlahiyatçıların Din Söylemi", *İslâmiyât* 4/4 (2001), 63. Türkiye'deki İlahiyatçıların din söylemini ele aldığı çalışmasında Bardakoğlu, bu konuda genel olarak görülen problemleri "tarihsel tecrübenin tanıtım yöntemi, gerçek ve tek bir İslâm tasavvuru, totaliter üslûp ve kuşatıcı din anlayışı" şeklinde tasnif ederek işlemektedir. Bardakoğlu, "İlahiyatçıların Din Söylemi", 65.

¹⁰² Bu coğrafyadaki yerleşik dinî kültüre göre Hz. Peygamber'le ilgili kabullere bağlı olarak -istisnalarının olması muhakkak olmakla birlikte- çocuklara doğrudan Muhammed ismi verilmemiş; yerine Mehmet ismi tercih edilmiştir. Ancak 80'li 90'lı yıllarda artık çocuklara Muhammed isminin verilmesinin yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Asırlardır metodik dinî bilgiye göre edille-i şer'iyye (şer'i/dinî deliller) Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas olarak sıralanmışken; söz konusu dönemlerdeki etkiye bağlı olarak Kur'an ve Sünnet (belki de ayet ve hadisler) söyleminin dile getirildiğine şahit olunmaktadır. Bu iki durumun söz konusu etkilere bağlı olarak gerek kültürel gerek ilmî gelenek açısından bahsedilen diğer örnekleri de şekillendiren köklü bir zihniyet kırılması ve dönüşümüne işaret ettiği değerlendirilmektedir.

önemsizleştirilmesi ya da kaldırılması gayretleri ve tartışmaları yürütülmüş, 20 rekat kılınan teravih namazları hakkında yine yaygın olmamakla birlikte farklı tartışmalar ve uygulamalar baş göstermiş, Perşembe akşamları okunan tecdîd-i iman ve tecdîd-i nikahlar büyük oranda terkedilmiş,¹⁰³ annelerin abdest almadan çocuklarını emzirmediklerine dair bir tasavvurun anlatıldığı bu topraklarda kimi çevrelerde anneler ve anne adaylarının çocukları emzirmek durumunda olmadıkları hususunda görüşler dile getirilebilmiş, yine kimi çevrelerde Ramazan ayının ya da Bayramının tespiti -asırlardır bu topraklarda muvakkithaneler ve kurulduğu yıllardan bugüne de Diyanet İşleri Başkanlığında Vakit Hesaplama birimi olmasına rağmen- yurt dışından gelen telefonlarla yapılmak suretiyle aynı ailede farklı günlerde oruçlar tutulup bayramlar eda edilmeye başlanmıştır.

Konumuzun asıl çerçevesine gelecek olursak tevârüs edilen kurumsal tecrübeye bağlı olarak genel idare içerisinde yer verilen Başkanlığın dinî söyleminin ana çerçevesinin, yine tevârüs edilen ilmî gelenek daha çok Hanefî-Mâturîdî gelenek olduğu için akılcı-hadari bir mahiyette olması doğal olarak beklenen bir durumdur. Başkanlığın dinî söyleminin ana çerçevesinin tevârüs edilen söz konusu kurumsal tecrübe ve ilmî geleneklerle birlikte asıl olarak Cumhuriyet tarihinde yaşanan gelişmeler doğrultusunda süreç içerisinde kanunla belirlenen yetki alanıyla yakından ilişkili olacağı aşîkârdır. Ayrıca söz konusu gelişmelerin hem dilin bizzat kendisine hem kurumların yapısı ve hizmet anlayışına hem de dinî söyleme tesir edeceği muhakkaktır. Bu itibarla öncelikle Cumhuriyet dönemindeki içte ve dıştaki siyasi, askerî, iktisadi, kültürel ve sosyal şartlara bağlı olarak yaşanan gelişmeler çerçevesinde başta din-devlet ilişkilerinin seyri, devlet idaresindeki siyasi kadroların din, dinî konular ve din-devlet ilişkilerine dair yaklaşımı; din işlerini yürütmek üzere görevlendirilen, öncelikle Başkanlar olmak üzere görev yapan kadroların zihniyet, kabiliyet, maharet ve hizmet anlayışlarının¹⁰⁴ göz önünde bulundurulması yerinde olacaktır.

¹⁰³ Burada özellikle tecdîd-i nikah konusunda, dinî metinlerde nikahla ilgili olarak akit (karı-koca arasındaki hukuki antlaşma), ahid (karı-koca arasında evliğin gereklerini yerine getirmeye dair ahlâki ahitleşme) ve mîsâk (evliliğin gerekleri hakkında Allah'a verilen söz) kavramlarının ihmal edildiği; olayın sadece akit boyutuna indirgenip özellikle mîsâk boyutunun gözden kaçırıldığı anlaşılmaktadır. Zira tecdîd-i imanda "tecdîden bi-kavli lâ ilâhe illallâh..." ifadeleriyle mîsâk'ın yenilendiği açıktır. Bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığının 3 Şubat 2017 tarihinde okuttuğu hutbe metnine bakılabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hutbe* (03.02.2017). Hutbenin ilgili kısımlarını hutbe metnine bizzat kendisinin yerleştirdiğini bildiğimiz Başkan Mehmet Görmez bu ayrıntının Kazan âlimlerince açıkça vurgulandığını ifade etmiştir.

¹⁰⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Yüksek İhtisas Merkezlerinde eğitim-öğrenim gören ve geleceğin vaiz ve müftü adayı olan kursiyerlerin, çağımızın dinî nitelikli problemleri, toplumla ilgili olarak "geleneksel bir toplum olduğu, modernleşme sürecinde olan ya da modernleşen bir toplum olduğu" hakkında ya da toplumun bugünkü problemlerine hangi bilim dalının daha iyi çözüm üretebileceği hususlarındaki kanaatlerinin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Buna göre kursiyerlerin %82,3'ü modernleşme sürecinde olan, 15,7'si geleneksel, %2'si ise modernleşmiş bir toplum olduğu kanaatinde. Toplumun bugünkü problemlerine hangi bilim dalının daha iyi çözüm üretebileceği konusundaki soruya kursiyerlerin %98,9'u fıkıh, %98,3'ü hadis, %96,9'u tefsir, %94,3'ü din eğitimi, %93,4'ü Akaid ve Kelam ilmi şeklinde cevap vermiştir. Mustafa Asum Coşkun, *Geleneksellik ve Modernlik Ekseninde Diyanet İşleri*

Bu çerçeve Başkanlık hakkında yapılan farklı çalışmalarda teyit edilmiştir. Nitekim görev yapan Diyanet İşleri Başkanlarının Türkçe ezan, başörtüsü vb. dinî hayat ve bazı uygulamalar hakkında dönemlerindeki güncel tartışmalar karşısında sergiledikleri tavırla ilgili kayıtlar bunu açıkça göstermektedir. Söz gelimi Başkanlığın konuya rızası olmadığı anlaşılrsa da¹⁰⁵ Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi 1927 yılında hutbelerin, 1933 yılında ise salâ ve tekbirin Türkçeleştirilmesi hakkında bütün müftülüklere talimat ve genelge gönderirken; Diyanet İşleri Reisi Ahmet Hamdi Akseki 1948 yılında “Riyasetin İçişleri Bakanlığı ile yaptığı görüşmeler sonucunda” ezan ve kamet dışındaki tekbirlerin Arapça okunabileceği; 1950 yılında Hükümet tarafından hazırlanan kanun teklifine bağlı Meclis tarafından ezanın Arapça okunması yasağının kaldırılmasının ardından da ezan ve kametin aslî şeklinde okunması hakkında tamimler göndermiştir.¹⁰⁶ 1950’de kaldırılan yasa, 1960’lı yıllarda tekrar gündeme getirilmeye çalışılmış, hatta Devlet ve Hükümet Başkanı Cemal Gürsel tarafından bizzat dile getirilmiş, akabinde basın yayın bu meyanda yayınlar yapmış; ancak Cemal Gürsel tarafından atanan dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ömer Nasuhi Bilmen ezanın Arapça okunması gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁷ Başkan Süleyman Ateş Diyanet Gazetesi’nin 1 Şubat 1978 tarihli 182. sayısında Başkan olarak kaleme aldığı “Din Siyasete Âlet Edilemez” adlı son yazısında o gün itibarıyla Diyanet İşleri Başkanlığına farklı çevrelerce yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir.¹⁰⁸ Başkan Tayyar Altıkulaç nüfus planlaması -bu konuda devletin eğitim ve yönlendirme politikalarını uygun görmekle birlikte-¹⁰⁹ ve başörtüsü hususlarında Din İşleri Yüksek Kurulunu da devreye sokarak o dönemde devlet idaresinde bulunan kadroların arzu ettikleri anlaşılın uygulamaların aksine de olsa dinin hükümlerini paylaşmıştır.¹¹⁰

Başkanlığın bürokratik bir kurum olmasının yanı sıra ilmî bakımdan özerklik -ki Başkanlığın bunu daha çok Din İşleri Yüksek Kurulu vasıtasıyla sağladığı malumdur- ve din hizmetinin tabiatına istinaden sivil hizmet yönüne daima vurgu yapan Başkan Ali Bardakoğlu¹¹¹ döneminde bilgiye dayalı ahlâk eksenli bir dindarlık

Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim İhtisas Kursları (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 72-79.

¹⁰⁵ Aydın, “Şeyhülislâmlıktan Diyanet İşleri Başkanlığına”, 225; Okumuş, “Dindarlık ve Diyanet”, 40.

¹⁰⁶ *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı*, 501-503.

¹⁰⁷ Duman-Aydın, “Türkçe Ezan”, 2272-2274.

¹⁰⁸ Süleyman Ateş, “Başyazı: Din Siyasete Âlet Edilemez”, *Diyanet Gazetesi* 182 (1978), 1, 14-15.

¹⁰⁹ Başkanlık görevinden ayrıldıktan sonraki bir tarihte kaleme aldığı bu yazısında Altıkulaç eğitim ve yönlendirme politikaları açısından devletin birtakım tedbirler alabileceğini ifade etse de çocuk sayısını sınırlamak ya da kürtaj vb. müdahaleleri uygun görmemekte, burada da Din İşleri Yüksek Kurulunun kararlarına yer vermektedir. Tayyar Altıkulaç, “İslâm ve Doğum Kontrolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 14/1 (1988), 26-35. s. 5-36

¹¹⁰ Tayyar Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 2/645-666.

¹¹¹ Okumuş, “Dindarlık ve Diyanet”, 41. Bardakoğlu’nun konuşmaları ve açıklamalarıyla derlenen eserde bilgiye dayalı ahlâk eksenli bir dindarlık vurgusu açıkça görülmektedir. Ali Bardakoğlu, 21. *Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 1/21-45, 184-198.

ön plana çıkartılarak sosyal içerikli din hizmeti üzerinde durulmuş¹¹² ve bu bağlamda cezaevlerinde irşad hizmetleri ya da Aile İrşad Büroları vb. yeni hizmetler oluşturulmuş; ayrıca 90'lı yıllardaki kimlik politikalarının dinî alana yansımaları çerçevesinde ülkedeki farklı mezhebî ve meşrebî mensubiyetlere sahip vatandaşları dikkate alan bir yaklaşım sergilenmiş,¹¹³ bu kapsamda söz gelimi Şâfilik İlmihali, Caferîlik İlmihali, Alevî Bektâşî Klasikleri -Klasikler Diyanet Vakfınca yayımlanmıştır.- vb. eserler neşredilmiştir. 1970'li yıllarda Avrupa merkezli yurt dışındaki vatandaşlara yönelik başlatılan, Tayyar Altıkulaç'ın başkanlığında kurumsallaşması hususunda önemli adımların atıldığı, 1990'lı yıllarda Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bağımsızlıklarını kazanan Türk Cumhuriyetleri'nden gelen taleplerle Başkan Mustafa Said Yazıcıoğlu döneminde başlayıp¹¹⁴ Başkan Mehmet Nuri Yılmaz döneminde genişleyen, Ali Bardakoğlu'nun başkanlığı döneminde dünyada ve yakın coğrafyamızda yaşanan gelişmelere bağlı olarak büyüyen yurt dışı hizmetleri, yine gelen taleplerin karşılanması adına yürütülen çalışmalarla oldukça genişlemiş ve Başkanlık Başkan Mehmet Görmez döneminde -Burada Türkiye'nin dünyadaki konumuna dair gelişmelerin dikkate alınması gerektiği açıktır.- Asya'dan Avrupa'ya, Afrika'dan Amerika'ya yaklaşık 120 ülkede temsilciliği bulunan¹¹⁵ bir kurum hâline gelmiştir. Başkanlığın hizmetlerinin çok geniş bir coğrafyada talep görmesinde İslâm'ın ortak değerleri üzerinden ve her coğrafyanın kendi hassasiyetlerini dikkate alan bir nevi mezhepler üstü hizmet anlayışının ve doğal olarak din söyleminin etkili olduğunda şüphe yoktur.

5.3. Din İşleri Yüksek Kurulu, Diğer Birimler ve Hizmetler

Diyanet İşleri Başkanlığının dinî söylemi bağlamında kuruluşundan bugüne Başkanlık bünyesinde yer alan farklı birimlerin faaliyetlerinin ayrı ayrı incelenmesi gerektiği açıktır. Bu meyanda başta Diyanet İşleri Başkanlarının konuşmaları, yazıları, basın açıklamaları, çeşitli vesilelerle yayımladıkları mesajlar olmak üzere Din İşleri Yüksek Kurulunun kararları, mütalaaları, fetvaları, Din Şûraları ve Din İşleri Yüksek Kurulu İstişare Toplantıları sonuç bildirgeleri, hutbeler, Kurul onayından geçerek yayımlanan vaaz kitapları, basılı yayınlar, süreli yayınlar, takvimler, Avrasya İslâm Şûraları, Dini Yayın Kongreleri ve İl Müftüleri İstişare Toplantıları sonuç bildirgeleri ayrı ayrı; hatta kendi içinde de dünyada ve ülkede yaşanan siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel gelişim ve değişimler, bu gelişim ve değişimlerin yaşandığı ana zaman aralıkları, mevzuatta yaşanan değişiklikler vb. farklı ölçeklerde değerlendirmeye tabi tutulabileceğinde şüphe yoktur.

¹¹² Bardakoğlu, *Din ve Diyanet*, 1/86-92.

¹¹³ Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslâmiçi Dini Gruplar", 120.

¹¹⁴ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya Anılar* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013), 226-240.

¹¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *2011-2013 Yılları Faaliyetler ve Raporlar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 92.

Başkanlığın dinî söylem ve hizmetlerinin ülke ve dünyada yaşanan gelişmelere göre şekil aldığı hususu gerek hutbeler gerek takvimin yaprak arkası yazıları konusunda yapılan çalışmalarda da kendisini göstermektedir. 1968'den 1991'e 23 yılda Diyanet Gazetesinde yayımlanan ve bütün ülkede okunan 757 hutbenin 34'ü inanç ve ibadetle, 12'si hacla, 10'u cami ile ilgiliyken; 29'unun orduyu teçhiz, vatan sevgisi ve zaferlerimizle, yine 29'unun sağlıkla, 20'sinin millî birlik ve beraberlikle, 12'sinin ağaç yetiştirme ve ormanlarla, 9'unun ise çalışma hayatı ile ilgili olması bunu açıkça ortaya koymaktadır.¹¹⁶ Hutbeler hakkında yapılan diğer bir çalışmaya göre 1999 yılında okunan hutbelerin %30'u itikat, ibadet ve ahlak, %30'u dinî-millî gün ve geceler, %40'ı ise sevgi, barış, kardeşlik, çevre, sağlık gibi sosyal konularda hazırlanmıştır.¹¹⁷ Bu çerçevenin Cumhuriyetin ilk yıllarında okunan hutbelerde de söz konusu olduğu görülmektedir.¹¹⁸

Diyanet Takvimi yaprak arkası yazılarında 2002 (Mehmet Nuri Yılmaz), 2007 (Ali Bardakoğlu), 2011 (Mehmet Görmez) yıllarında iman, ibadet, ahlak, millî ve mânevi değerlere yer verilmesi üzerine yapılan bir çalışma, dönemlere göre vurgu yapılan konular, yoğunlukları ve ifade edilme biçimleri hakkında farklılıkları ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Buna göre iman konularına 2002'de 42, 2007'de 74, 2011'de 91; ibadetlere 2002'de 114, 2007'de 178, 2011'de 201; ahlâk konularına 2002'de 55, 2007'de 120, 2011'de 86; millî ve mânevi değerlere 2002'de 506, 2007'de 336, 2011'de 311 defa yer verilmiştir.¹¹⁹ Bu durumda bütün konulara her üç Başkan döneminde önemli ölçüde yer verilmiş olup hepsinde daha çok millî ve mânevi değerler vurgulanmış olsa da konulara göre değerlendirildiğinde söz gelimi millî ve mânevi değerlerin Mehmet Nuri Yılmaz, ahlâk konusunun Ali Bardakoğlu, iman ve ibadetlerin Mehmet Görmez döneminde diğer Başkanlara nazaran daha çok ön plana çıkartıldığı görülmektedir.

Bu noktada dikkate alınması gereken en önemli birim şüphesiz Din İşleri Yüksek Kuruludur. Zira 2010 yılında "dinî konularda" ifadesiyle yetkilerini sınırlayıcı bir belirleme yapılmış olsa da Din İşleri Yüksek Kurulunun 1965'ten 2010 yılına kadar Kanunla belirlenen en temel özelliği "Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı" olmasıdır. Kanunun Kurula bu bağlamda tanıdığı söz konusu yetkisi çerçevesinde yüklediği görevlere göz atıldığında bu keyfiyet daha net görülmektedir. 1965 ve 1990 yıllarına ait Kanun metinlerinde Kurulun görevleri

¹¹⁶ Vahdettin Akgün, "Diyanet Gazetesinde Yayımlanan Hutbeler", *Diyanet İlmî Dergi* 30/2 (1994), 77-79.

¹¹⁷ Ahmet Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 3.

¹¹⁸ Nitekim Cumhuriyetin ilk yıllarında okunan hutbelerde dinî konular yanında siyasi, sosyal, iktisadi ve askerî gibi farklı alanlarda hutbeler okunmuş, devlet haftada bir bu yolla toplumla irtibat noktasında hutbelerin gücünden yararlanma yoluna gitmiştir. Murat Kılıç, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Devlet ile Vatandaş Arasında Bir İletişim Aracı Olarak Hutbeler", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 17/35 (2017), 137-164.

¹¹⁹ Rifat Atay-Halil Arslan, "Üç Dönem, Üç Takvim: 2002, 2007 ve 2011 Yılları Takvimleri Örneğinde Diyanet Söyleminin Analizi", *Dinî Araştırmalar* 20/52 (2017), 147-155.

arasında sayılan “dinî eserler telif ve tercüme etmek, Başkanlıkça yayınlanması istenen telif ve tercüme eserlerin yayımına karar vermek, tetkiki istenen eserler hakkında mütalaa bildirmek; hutbe ve vaazların esaslarını tespit etmek ve örnek metinler hazırlamak; Başkanlığın uzun ve kısa vadeli ana hizmet politikasını ve çalışma esaslarını tespit etmek, bu konuda ilgili birimlerce hazırlanacak teklifleri inceleyip görüş bildirmek”¹²⁰ vb. hususlar söz konusu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda 2010 yılına kadar bütün hutbeler, vaaz kitapları, basılı, süreli bütün yayınlar -söz gelimi Çocuk Dergisindeki bir karikatür dâhil- ya Din İşleri Yüksek Kurulunca hazırlanmış ya da Kurulun onayından geçmiştir. Burada Diyanet İşleri Başkanı Lütfi Doğan ve Ali Bardakoğlu’nun bazı yazıları, konuşmaları, basın açıklamaları, söyleşileri vb. materyalden oluşan ve makalemizde de kaynak olarak kullandığımız eserlerin Din İşleri Yüksek Kurulunun (Doğan 02.01.1986 tarihli ve 1 sayılı; Bardakoğlu 05.05.2010 tarihli ve 45 sayılı) kararlarıyla basılmış olması dikkatlere sunulmalıdır.¹²¹ 2010’da Kanunla yapılan değişiklikle Başkanlık ana hizmet birimlerine uzmanlık kadroları verilip Kurulla ilgili “dinî konularda” tahsisi yapılıncaya, -her ne kadar Kurula zaman zaman incelenmek üzere söz gelimi eserler gönderilse de- hutbeler (Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü), yayınlar (Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğü) vb. hizmetler, ilgili birimler tarafından yürütülür hale gelmiştir.

Kanunun kendisine vermiş olduğu yetki bağlamında öteden beri Din İşleri Yüksek Kurulunun dinin temel kaynakları (Kitap ve Sünnet) ve başta haliyle fıkıh olmak üzere ilmî disiplinlerin metodolojisiyle karar verip “ilmî özerkliği” koruduğu anlaşılmaktadır. Kurulun farklı alanlarda güncel tartışmalar konusunda kamuoyu ile paylaştığı karar ve görüşleri bunu açıkça göstermektedir. Yukarıda değinilen nüfus planlaması ve başörtüsü örneklerinde görüldüğü üzere Kurul, farklı dönemlerde güncel olarak tartışılan ve gerek siyasi kadroların beklentilerinin gerek bürokratik mülahazaların gerekse popüler tartışmaların olduğu pek çok konuda söz konusu beklenti, mülahaza ve tartışmanın aksine de olsa 14 asırlık bilimsel tecrübe ve birikimi göz önünde bulundurup dinî konudaki tespitini paylaşmıştır. Mesela İmam Hatip Lisesinde okuyan kız öğrencilerin kıyafetleri,¹²² tesettür/başörtüsü,¹²³

¹²⁰ Altunışık, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 140-141.

¹²¹ Lütfi Doğan, *Toplumun Temelini Sarsan Belli Başlı Problemler (Huzur ve Saadetin Esasları)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Baskı, 2016), jenerik sayfası; Bardakoğlu, *Din ve Diyanet*, jenerik sayfası.

¹²² Din İşleri Yüksek Kurulu, Millî Eğitim Bakanlığı’nun “kadınların örtülü kıyafetlerinin ‘Atatürk ilkelerine tamamen aykırı’ olduğunu ifade ettiği ilgili yazısına istinaden 30.12.1980 tarihli ve 77 sayılı Kararında; genel ahlaka ve kanunlara aykırı olmayan bir kıyafetin “Atatürk devrim ve ilkelerine aykırılığının söz konusu olmadığını”, “kadınların başlarını örtmelerinin bir adet ve işaret değil, İslâm Dininin bir hükmü olduğunu” belirtmiştir. Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*” 3/1343-1349.

¹²³ 03.02.1993 tarihli ve 6 no.lu Kararında Kurul, başörtüsünün “Dinimizin, Kitap, Sünnet ve İslâm âlimlerinin ittifakı ile sabit olan kesin emri” olduğunu belirtmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK) 1993/6 (03 Şubat 1993), <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2471/tesettur-ile-iligili-karar>.

Türkçe (ana dilde) ibadet¹²⁴ hakkındaki karar ve mütalaalarını bu bağlamda zikretmek mümkündür.

Din İşleri Yüksek Kurulunun söz konusu yetki alanının 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında İslâm dünyasında yaşanan gelişmelere bağlı olarak şekillenen fikirlerle bağlantılı olduğu görülmektedir. Nitekim Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde ön planda olan kimi âlim ve düşünürler, içtihadın ferdî olmaktan çıkarılıp bir müessese (Meclis-i Âli-i İctihad, Heyet-i İlmiye) hâline getirilmesi fikrinden yana bir tavır sergilemişlerdir.¹²⁵ Nitekim Osmanlı döneminin sonlarında Şeyhülislâmlık bünyesinde Dâru'-Hikmeti'l-İslâmiyye'ye, Millet Meclisi Hükümeti döneminde kurulan Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti bünyesinde Heyet-i İftâiyye ve Tedkikat ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti'ne, Cumhuriyet döneminde kurulan Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde ise Heyet-i Müşâvere'ye yer verilmiş olması¹²⁶ işaret edilen düşüncelerin fiiliyata dönüştüğünü göstermektedir. Dünya çapında yaşanan gelişmelere bağlı olarak heyet fetvası/içtihadı olgusu bugün itibariyle farklı bir mecraaya evrilmiştir. Artık söz konusu heyetlerin temsilcilerinin oluşturduğu üst heyetler ya da meclisler teşekkül ettirildiği görülmektedir.¹²⁷ Nitekim 11-14 Ekim 2016 tarihlerinde İstanbul'da toplanan Avrasya İslam Şûrası sonuç bildirgesinde (madde: 11) "...ayrıca Şûra bünyesinde icra komisyonuna ek olarak Fetva Komisyonu, Din Hizmetleri Komisyonu, Din Eğitimi Komisyonu, Hayrî ve İnsanî Yardımlar Komisyonu ve Medya ve Dinî Yayınlar Komisyonunun kurulması"nın¹²⁸ kararlaştırılması üzerine Din İşleri Yüksek Kurulunun yürüttüğü çalışmalarla Avrasya Fetvâ Meclisi kurulmuştur.¹²⁹

¹²⁴ İslâm tarihinde "ana dilde ibadet"le ilgili tartışmalar Türkiye'de de söz konusu olmuştur. Halil Altuntaş,

"Türkçe İbadet Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi* 34/1 (1998), 51; Kâşif Hamdi Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 83. Ülkemiz tarihinde zaman zaman gündeme geldiği anlaşılan Türkçe (ana dilde) ibadet tartışmaları ülkemiz yakın tarihinde 28 Şubat dönemi olarak adlandırılan süreçte de tekrar yoğun bir şekilde gündeme gelmiş, Din İşleri Yüksek Kurulu 04.12.1997 tarihli ve 130 sayılı Kararında "Namazda ve ibadet olarak Kur'an-ı Kerim'in aslı lafızları ile okunacağını" belirtmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), 1997/130 (04 Aralık 1997), <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2610/turkce-ibadet-meselesi>.

¹²⁵ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale, 2. Baskı, 1987), 1/LXII; Kâşif Hamdi Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 15. Her ne kadar İslâm tarihinde ilk dönemlerdeki bazı uygulamalar heyet içtihadına örnek teşkil etse de, Din İşleri Yüksek Kurulu ve birkaç örneği hariç bunun yaygınlaşması oldukça yakın döneme ait bir gelişmedir. Mustafa Bülent Dadaş, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadi ve İslâm Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015/1), 311-339.

¹²⁶ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 17-37.

¹²⁷ Dadaş, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadi", 330-334.

¹²⁸ IX. Avrasya İslâm Şûrası Sonuç Bildirgesi (14 Ekim 2016), <https://avryasyaislamsurasi.diyaret.gov.tr/TR/Declaration/Detail/9>.

¹²⁹ Avrasya Fetva Meclisi ilk toplantısını 10-11 Mayıs 2017'de Ankara'da gerçekleştirmiştir. Avrasya Fetva Meclisi (AFM) (10-11 Mayıs 2017), <https://avryasyafetva.diyaret.gov.tr/sayfa/toplantilar/1-toplanti>.

İçtihadın ferdî olmaktan çok heyet tarafından yürütülmesi anlayışının Din İşleri Yüksek Kurulunu da şekillendirdiği görülmektedir. Nitekim son kanuni düzenlemelere göre Kurul Başkanı ve Başkanvekili ile beraber 16 üyeden oluşan Kurulun 12 üyesi, Diyanet İşleri Başkanlığının farklı kademelerdeki personeli, İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri öğretim üyeleri ve Din Öğretimi Genel Müdürü'nden oluşan Aday Tespit Kurulu tarafından, 4 üye ise Başkan tarafından İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri öğretim üyeleri arasından seçilmektedir. Kurul, kararlarını salt çoğunlukla almaktadır. Diyanet İşleri Başkanı'nın, Kurul toplantılarına katılıp başkanlık yapma yetkisi olsa da "karar için oy hakkı bulunmaması" burada önemle vurgulanmalıdır.¹³⁰

Kurban, teravih namazı ve sigara içmenin hükmü örneklerinde görüldüğü üzere değişik konularda; Kurulun paylaştığı bilgilendirmeden farklı olmanın yanında asıl olarak gerek bu coğrafyadaki yerleşik ibadet hayatı kabulleri gerek yerleşik mezhebî görüş ve uygulamalar ile örtüşmediği için farklı tartışmalara neden olan bazı istisnai beyanları ve tasarrufları¹³¹ bulunmakla beraber Diyanet İşleri

¹³⁰ Kurulun kararları Diyanet İşleri Başkanı'na "Görüldü" formatıyla arz edilmektedir. Yani Başkan'ın Kurul kararlarını onaylama durumu söz konusu değildir.

¹³¹ Yukarıda işaret edildiği üzere Başkan Lütfi Doğan ve Ali Bardakoğlu'nun konuşmalarını, makalelerini vb. ihtiva eden eserler Din İşleri Yüksek Kurulu kararıyla yayımlanmışken; Başkan Mehmet Nuri Yılmaz'ın konuşmalarını, makalelerini vb. muhtevi eser, Başkanlık Makamının 13.06.1996 tarihli ve 302 sayılı; 26.11.1996 tarihli ve 627 sayılı onayları ile yayımlanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın Konuşmaları ve Makaleleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1-7 cilt, 1996-2002), jenerik sayfaları.

Başkan Ali Bardakoğlu kamuoyunca da yakinen bilindiği üzere kurbanın dinî hükmünün "sünnet" olduğu şeklindeki görüşünü, Başkanlığının ilk yıllarında dile getirmiş ve bu noktada farklı tartışmalar yaşanmıştır. Ancak Kurul, kurbanın dinî hükmünün diğer mezheplerde sünnet olarak kabul edilse de Hanefiler nezdinde vacip olduğunu söylemektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2018), 345. Başkanlıkça 1990'lı yıllardan itibaren yürütülen ve Bardakoğlu'nun başkanlığı döneminde hız kazanan, hatta başkanlığında düzenlenen Afrika Müslüman Ülke ve Topluluklar Dini Kurum ve Kuruluş Temsilcileri Birinci Toplantısı Sonuç Bildirgesinde (Bardakoğlu, *Din ve Diyanet*, 2/455-459) Afrika'da vekâletle kurban kesilmesine dair karar alınmasına rağmen çıkartılan kimi zorlukları aşıp -ki bizzat şahit olunmuştur.- bu konudaki hizmet sınırlarını genişleten Bardakoğlu'nun döneminden (2006'da 16 ülkede 2.877, 2007'de 17 ülkede 4.572; 2010'da yurt dışında 30.123 vekâletle kurban kesilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Faaliyet Raporu 2006*, 52; *Faaliyet Raporu 2007*, 65; *Faaliyet Raporu 2010*, 37) bugüne (2021 yılında 77 ülkede 339 ayrı bölgede vekâletle kurban kesilmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı, *Kurban*. <https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/kurban.>) gelinen bu noktada, her ne kadar sünnet dinî hüküm açısından zaten ihmal edilmemesi gereken bir unsur olsa da bu topraklardaki Müslümanlar nezdinde kurban ibadetinin vacip olarak görülmesinin ana etkenlerden biri olduğunda şüphe yoktur.

Başkan Mehmet Görmez döneminde 2011'den sonra yayımlanan Ramazan Genelgelerinde yer verilmek suretiyle -tespit edilebildiği kadarıyla Kuruldan resmî bir görüş alınmadan- teravihlerin 2'şer rekât olarak kılınması hakkında bir uygulamaya -31.05.2013 tarihli Genelge istisnadır. Burada iki rekâtta veya dört rekâtta bir selam denilmektedir.- gidilmiştir. Teravih namazının 2 rekâtta bir selam vererek kılınmasının faziletli olduğu hususuna Kurulun konu hakkındaki bilgilendirmesinde yer verilmiş olsa da (Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 199) Türkiye ve yakın çevresinde Hanefî mezhebine mensup olanların teravih namazlarını 4 rekâtta bir selamla eda ettikleri herkesin bildiği fiilî bir durumdur. Kurulun, söz konusu bilgilendirmesinde bu uygulamayı da dikkate alarak "dört rekâtta bir selam vererek kılmanın caiz olduğuna" işaret ettiği görülmektedir. Nitekim Enderun usulünde 4 rekâtta bir selam uygulaması ile

Başkanlarının Kurulun önemine vurgu yaptıkları¹³² ve Başkanlar ve Başkanlığın, Din İşleri Yüksek Kurulunun karar, mütalaa, fetva ve görüşlerine önem verip dikkate aldıkları görülmektedir. Başkanların ve Başkanlığın, öteden beri ülkemiz ve yakın çevresinde cereyan eden farklı olaylar hakkında gerek teşkilatı gerek Devlet kurumlarını gerekse kamuoyunu Kurulun karar ve görüşlerinin yanı sıra yine Kurul tarafından düzenlenen uluslararası ya da ulusal kongreler, şurâlar ya da toplantıların sonuç bildirgeleriyle veya Kurulun hazırladığı raporlarla bilgilendirdiği bilinmektedir. Ayrıca Aile planlaması, başörtüsü ve Türkçe ibadet örneklerinde görüldüğü üzere Diyanet İşleri Başkanlarının sıcak gündem maddeleriyle alakalı Başkanlığa gelen konuları Din İşleri Yüksek Kuruluna havale edip Kurulun görüşüne dayanarak işlem yürütmüş olmaları önemle vurgulanmalıdır. Söz gelimi

hatimle teravîh uygulamalarında her rekâta 1 sayfa esasıyla 4x5 şeklinde her gün bir cüz okunması bu kabulün teravîh kültürünün yerleşik bir uygulaması olduğunu teyit etmektedir. Cemaatle kılınan söz konusu teravîhlerde imamın her 4 rekâtı ayrı bir makamla kıldırması, müezzinin imamın okuduğu makamdan bir ilahi (toplam 5) okuması, her 4 rekât ve sonrasında okunan ilahilerin genellikle belirlenmiş olan (meselâ bir uygulamaya göre 1. dört ısfahan veya neva, 2. dört sabâ, 3. dört hüseyinî, 4. dört eviç, 5. dört acemaşiran) makamlarla okunup icrâ edilmesi konuyu açıkça teyit etmektedir. Nuri Özcan, “Kültür ve Geleneğimizde Teravîh Namazı-Müsiki İlişkisi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 5 (2008), 61-62; Fatih Koca, *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği -Anadolu Örneği-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2017), 52-54.

Başkan Ali Erbaş, 2019, 2020 ve 2021 yıllarında verdiği müteaddid beyanlarda “sigara içmenin haram olduğunu” dile getirmiştir. Yukarıda bazı detaylarına değinilip tüp bebek örneğinde işaret edildiği üzere fıkıh ilminde içtihadın değişime imkân veren potansiyeli çerçevesinde Kurul bir konu hakkında verdiği bir karar ya da görüşünü yeni bilimsel veriler vb. ortaya çıkması durumunda değiştirip güncelleyebilmektedir. Aynı durum sigara içmenin hükmü konusunda da söz konusudur. Daha önceki fetvalarında sigara içmenin en azından “tahrîmen mekruh” olduğunu belirten Kurul, konu hakkındaki gelişmelere bağlı olarak sigara ile ilgili gerek tahrîmen mekruh gerek haram diyenlerin görüşlerini paylaştıktan sonra “caiz olmadığı” hükmünü vermektedir. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38295/sigara-icmenin-dini-hukmu-nedir-?> (Erişim tarihi: 03.10.2021). Kurul sigara içmenin hükmü konusunda konu hakkında yaşanan ilmî gelişmeler ve tıbbî veriler bağlamında “tahrîmen mekruh olduğu” şeklindeki görüşünü “câiz değildir” şeklinde değiştirmiş olsa da açıkça “haram” olduğunu söylememiştir.

¹³² Tayyar Altıkulaç, 9 Şubat 1978 tarihinde Başkan olarak göreve başladığında 8 yıldır seçim yapılmadığı için teşkil edilemeyen Kurulun teşkili için hemen 2 Mart 1978 tarihinde seçim işlemlerini başlatmış, 17 Mart 1978 tarihinde yapılan Kurul seçimi sonrası göreve başlayan üyelerle 28 Nisan 1978 tarihinde yapılan ilk toplantıda söz konusu 8 yılı ülkenin dinî hayatı için “bunalım yılları” olarak nitelendirmiş, Kurulun işe başlamasıyla artık “kimsenin din konusunda aklına geldiği gibi konuşamayacağını, bu boşluğun Kurul tarafından doldurulacağını” ifade etmiştir. Tayyar Altıkulaç, “Din Şurası”, *Diyanet Gazetesi* 335 (15 Mayıs 1978), 15. Altıkulaç, Kurulun Başkanlığın “en yüksek karar ve danışma organı olması” hükmüne 2010 yılında getirilen “dinî konularda” sınırlamasının doğru olmadığını ifade etmekte, böylelikle Kurulun etkinlik ve itibarının zaafa uğratıldığını düşünmektedir. Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 1/271-272, 355-356. Başkan Ali Bardakoğlu, Kurulun Başkanlık, ülke ve İslâm dünyası için önemine vurgu yapmaktadır. Bardakoğlu, *Din ve Diyanet*, 2/82-91. Başkan Mehmet Görmez’in, Kurulun “Diyanet’in kendisi kadar önemli olduğunu, bu bağlamda zaman içerisinde devlet(erkini kullananlar)ın dinî alanda özellikle diyanî ve teabbüdü alanlarda yapacağı bir takım yanlışları önleme konusunda çok büyük görevler üstlendiğini, ara ve zor dönemlerde dahi dinin hiçbir hükmünden taviz vermediğini, dinin sabitelerinden sapmadığını” ifade ettiği görülmektedir. <https://www.youtube.com/watch?v=HrKvAzy7WKS>. Başkan Ali Erbaş da “geçmişten günümüze Kurulun dinî hayatta milletin en güvenilir dayanağı olduğunu” vurgulamaktadır. <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29882/din-isleri-yuksek-kurulu-yeni-baskanini-secti>.

Kurul 1997 yılında aldığı “Türkçe ibadet” hususundaki kararında metne alıp atıfta bulunduğu üzere; yukarıda sözü edilen 1926 yılında cuma namazında Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercümesini okuyan İstanbul Göztepe Camii İmam-Hatibi Cemal Efendi Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi imzasıyla Müşavere Hey'eti kararına istinaden görevden alınmıştır.¹³³ İşaret edilen hususlar ve benzerleri Diyanet İşleri Başkanlığının dinî söylemi açısından Din İşleri Yüksek Kurulunun mutlaka dikkate alınması gerektiği ortaya koymaktadır.

6. Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi'de Başyazılar

Diyanet İşleri Başkanlığı, Kanunun yüklediği “din konusunda toplumu aydınlatma” görevini, hutbe, vaaz, dinî soruları cevaplandırma, cami dersleri, seminerler, konferanslar vb. yanı sıra kurulduğu yıllardan bu günlere basılı, süreli yayınlar, takvim yazıları, televizyon ve radyo programları gibi yürüttüğü yayın faaliyetleri ile yerine getirmektedir.¹³⁴ 1954 yılında Reislik Mecmuası ile başlayıp 1956 yılında yayımlanan ve İlmi Dergi ismiyle bilinen derginin ilk sayısı olarak kabul edilen “Diyanet İşleri Reisliği Mecmuası Ramazan Nüshası” ile sürdürülen Başkanlığın süreli yayın faaliyeti 1961 yılından itibaren daha sistematik bir hale kavuşarak bugünlere kadar gelmiştir.¹³⁵ Bugün itibarıyla Başkanlık süreli yayın olarak Diyanet Aylık Dergi, Aile Dergisi, Cim Dergisi, Çocuk Dergisi, İlmi Dergi ve Arapça İlmi Dergi, Arapça Kalem Dergisi, Arapça Çocuk Dergisi Nuceym'i neşretmektedir.¹³⁶

¹³³ Söz konusu Kurul Kararındaki ifadeler şu şekildedir: “1926 yılında İstanbul Göztepe Camii İmam-Hatibi Cemal Efendi'nin cuma namazında Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercemesini okumasıyla ilgili olarak İstanbul Müftülüğününün 20 Mart 1926 tarih ve 92-93 sayılı yazısı üzerine, altında Atatürk tarafından göreve getirilen ilk Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi'nin imzası bulunan 9 Ramazan 1324/23 Mart 1926 tarih ve 743 numaralı Müşavere Hey'eti kararında: "Namazda kırâet-i Kur'ân bi'l-icma farz, ve Kur'ân'in hangi bir lûgat ile tercemesine Kur'ân itlakı kezalik bi'l-icmâ gayr-ı câiz ve namazda kırâet-i Kur'ân mahallinde terceme-i Kur'ân'in adem-i cevâzi da bi'l-umum mezâhib fukahasının icmâi ile sâbit olduğundan, hilâfına mücâseret, namazı vaz'-ı şer'îsinden tağyîr ve emr-i dini istihfaf ve mel'âbe şekline vaz'ı mutazammın olduğu gibi, beyne'l-müslimîn iftirak ve ihtilâfa ve memlekette fitne hudûsuna bâis olacağından, fiil-i mezbûre mücâsereti sâbit olan merhum Cemal Efendinin uhdesindeki vezâif-i ilmiye ve diniyenin ref'i, emr-i zaruri halini almış olmakla ol veçhile tebligat icrâsı..." denilmiştir." Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), K. 130 (04 Aralık 1997), <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2610/turkce-ibadet-meselesi>.

¹³⁴ Yüksel Salman, “Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında Kadın”, *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar -Tebliğler-Müzakereler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 399; Sarıkaya, “Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında Mezhebî Tutum”, 268-270; Cenksu Üçer-Hatice Kübra Çelebi, “Diyanet Aylık Dergi ile Başyazılarının Gündem Konuları ve Başyazılarda Yer Verilen Kur'an Ayetleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021), 138-140.

¹³⁵ Lamia Levent Abul, “Diyanet Gazetesi'nden Diyanet Aylık Dergi'ye”, *Diyanet Aylık Dergi* 300 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 28.

¹³⁶ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, “Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü”, <https://dergi.diyamet.gov.tr/indexarsiv.php>. Başkanlık geçmişte Haber Bülteni, Diyanet Avrupa, Çocuk Ek, Aile Ek gibi günümüzde devam etmeyen süreli yayınları da neşretmiştir. Faruk Görgülü, “Dinî Dergicilik ve Süreli Yayınlarımız”, *Diyanet Aylık Dergi* 300 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 24-26.

Başkanlığın süreli yayınları arasında önemli bir yer tutan yayını şüphesiz bugün itibariyle Diyanet Aylık Dergi adıyla neşrettiği dergidir. Başkanlığın bu süreli yayınına dair faaliyeti 22 Kasım 1968’de yayımlanmaya başlayan ve 15 günde bir neşredilen “Diyanet Gazetesi” ile başlamıştır. Başkanlık Diyanet Gazetesi’ni Kasım 1968’den Aralık 1990’a kadar farklı format ve ebatlarda yayımlamıştır. Başkanlık Aralık 1990’da neşredilen 382. (son) sayıdan sonra Ocak 1991’de Diyanet Gazetesi’nde gerek isim gerek şekil gerekse muhteva olarak bir değişikliğe gitmiştir. Bu değişikliğe göre Diyanet Gazetesi, “Diyanet Aylık Dergi” ismiyle aylık yayımlanan bir dergiye dönüştürülmüştür.¹³⁷ Ağustos 2021 tarihi itibariyle 368. sayısı yayımlanmış olan Diyanet Aylık Dergi, “dinin sahit bilgisi ve ona dayalı kiltür, sanat ve edebiyat birikimini okurlarıyla paylaşmayı amaçlayan; bu itibarla toplumda yaşanan dinî ve sosyo-kültürel gelişmeleri dikkate alarak farklı alanlarda aktüel gündemlerle okurunun karşısına çıkan” bir dergidir.¹³⁸

Başkanlığın en üst amiri olan Diyanet İşleri Başkanı, 633 sayılı Teşkilat Kanununda “din hizmetlerinin etkin ve verimli sunulması için gerekli tedbirleri almak, strateji, hedef ve performans kriterlerini belirleyip uygulanmasını temin etmek ve Başkanlığın görev alanına giren konularda meydana gelen gelişmelere ve ihtiyaçlara göre birimlere görev vermek”le yükümlü tutulmuştur.¹³⁹ Başkanlığın topluma vermek istediği mesajı en güçlü şekilde Diyanet İşleri Başkanının dilinden vereceği aşikârdır. Nitekim Diyanet İşleri Başkanları, teşkilatı, toplumu ve dünya kamuoyunu çeşitli yazılar, basın açıklamaları, röportajlar, bildirimler, köşe yazıları, özel gün ve geceler ya da olaylara yönelik yayımladıkları mesajlar, ulusal-uluslararası programların açış konuşmaları, ulusal-uluslararası konferanslar, sosyal medya platformları gibi farklı yollarla bilgilendirmişlerdir.¹⁴⁰

Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi’de ilk sayıdan itibaren Diyanet İşleri Başkanlarına ait yazılara yer verilmiştir. Başmakale ya da Başyazı¹⁴¹ adıyla yer alan bu yazıların, söz konusu süreli yayınların önemli kısımlarından olduğu muhakkaktır. Bu itibarla Diyanet İşleri Başkanlığının dinî söylemi hakkındaki bu

¹³⁷ Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı, 709-710; Abul, “Diyanet Gazetesi’nden Diyanet Aylık Dergi’ye”, 30-31.

¹³⁸ Diyanet Gazetesinden Diyanet Aylık Dergi’de ele alınan konular ve ortaya koyulan yaklaşım hakkında bkz. Mustafa Bayar, “Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Süreli Yayın Hizmetleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 457; Abul, “Diyanet Gazetesi’nden Diyanet Aylık Dergi’ye”, 30-33; Üçer-Çelebi, “Diyanet Aylık Dergi ile Başyazılarının Gündem Konuları”, 141-145.

¹³⁹ 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, m. 3.

¹⁴⁰ Diyanet İşleri Başkanlarından bazılarının söz konusu bilgilendirmeleri yayımlanmıştır. Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz’ın Röportajları, Basın Açıklamaları, Sempozyum ve Panel Konuşmaları, Protokol Konuşmaları, Konferans ve Makaleleri*, haz. Ali Yıldırım, Yusuf Ziya Yağcıoğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995); Bardakoglu, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet*.

¹⁴¹ Bayar, “Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Süreli Yayın Hizmetleri”, 457. Bu meyanda bazen Diyanet İşleri Başkan Vekili ve Yardımcılarının da yazı kaleme aldıkları görülmektedir.

çalışmamız, yukarıda işaret edildiği üzere her ne kadar bu konudaki bir çalışma başta Din İşleri Yüksek Kurulunun kararları, mütalaaları, görüşleri ya da faaliyetleri olmak üzere değişik birimler ile hutbeler, takvim yazıları vb. farklı hizmetlerin ayrı ayrı ele alınıp incelenmesini gerektiren bir özelliğe sahipse de, Başkanlığın topluma vermek istediği en güçlü bilgilendirme ve mesajı Diyanet İşleri Başkanı aracılığıyla vereceğinden hareketle Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi'de yer alan ve Başkanlara ait Başmakale ve Başyazı'lar üzerinden konuyu değerlendirmektedir.

Öncelikle ifade edilmelidir ki Diyanet Gazetesi'nin her sayısında Başyazı yer almamaktadır. Bu itibarla neşredilen Gazete sayısı ile Başyazı sayısı farklılık göstermektedir. 1968 yılında yayın hayatına başlayan ve 1990 yılına kadar yayımlanan Diyanet Gazetesi 382 sayı olarak neşredilmiş, 382 sayının 277 sayısında Başyazı yer almıştır. Söz gelimi Lütfi Doğan'ın görev süresinde 1968 Kasım'dan 1972 Eylül'e yayımlanan 50 Diyanet Gazetesi'nde 47 Başyazı kaleme alınmış, 3 sayı Başyazı olmadan neşredilmiştir. Bu bağlamda Diyanet Gazetesi'nde yer alan 1972 Eylül'den 1976 Ağustos'a (51-146 arası yayımlanmış 92 sayıda) 85 Başyazı Dr. Lütfi Doğan, 1976 Ağustos'tan 1978 Şubat'a (147-182 arası yayımlanmış 36 sayıda) 36 Başyazı Doç. Dr. Süleyman Ateş, 1978 Şubat'tan 1978 Nisan'a (183-187 arası yayımlanmış 5 sayıda) 5 Başyazı Tayyar Altıkulaç, 1978 Mayıs'tan 1988 Mart'a (188-349 arası yayımlanmış 150 sayıda) 2 Başyazı Başkan Tayyar Altıkulaç, 83 Başyazı Başkan Yardımcıları Halil Sevgin (9 adet), Hamdi Mert (36 adet), Lütfi Şentürk (15 adet), Niyazi Baloğlu (11 adet), Ahmet Gürtaş (3 adet) ve Halit Güler (9 adet) tarafından kaleme alınmış, 6 Başyazı ise Diyanet adıyla neşredilmiştir. 1989 Ocak'tan 1990 Aralık'a (359-382 arası yayımlanmış 24 sayıda) 6 Başyazı Başkan Prof. Dr. M. Said Yazıcıoğlu, 5 Başyazı Başkan Yardımcıları Seyfeddin Yazıcı (2 adet), Hamdi Mert (2 adet), Mushafı İnceleme Kurulu Başkanı Ahmet Okutan (1 adet) tarafından kaleme alınmış, 1 sayı ise isimsiz olarak yayımlanmıştır.

Diyanet Aylık Dergi'de ise 1991 Ocak'tan 1992 Ocak'a (1-13) 13 sayının Başyazıları Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu, 1992 Şubat'tan 2003 Mart'a (14-147) 135 sayının Başyazıları Mehmet Nuri Yılmaz, 2003 Nisan'dan 2003 Haziran'a (148-150) 3 sayının Başyazıları Başkan Vekili Rıdvan Çakır, 2003 Temmuz'dan 2010 Kasım'a (151-239) 90 sayının Başyazıları Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, 2017 Ekim'den 2021 Ağustos'a (240-319) 81 sayının Başyazıları Prof. Dr. Mehmet Görmez, 2017 Ağustos'tan 2017 Eylül'e (320-321) 2 sayının Başyazıları Başkan Vekili Dr. Ekrem Keleş, 2017 Ekim'den 2021 Ağustos'a (322-368) 48 sayının Başyazıları Prof. Dr. Ali Erbaş'a aittir.

7. Başyazılardaki Çerçeve

Gerek Diyanet Gazetesi gerek Diyanet Aylık Dergi'deki Başyazılar bizzat Diyanet İşleri Başkanının doğrudan gerek teşkilata gerek kamuoyuna bilgilendirme ve mesajını içermektedir. Diyanet Gazetesi'nin 22 Kasım 1968 yılının Ramazan ayına denk gelen ilk sayısında dönemin Diyanet İşleri Başkanı Lütfi Doğan bir Başmakale

kaleme alarak “dinî ve ahlakî esasların en iyi ve en geniş çapta halka ulaştırmanın yolunun neşriyattan geçtiğini” belirtip, o zamana kadar din görevlileri aracılığıyla yapılan bu hizmetin bundan sonra yayın yoluyla da yapılacağını; zira “cemiyetin düşünce seyrinin ancak matbuatla yükseltileceğini” ifade etmiş ve Gazete’nin gayesini şöylece dile getirmiştir: “Dinimizin iman, ibadet ve ahlak düsturlarını, helal ve haramlarını, bütün buyruklarını ve yasaklarını, yurdumuzun en ücra köşelerinde yaşayan vatandaşlarımıza kadar duyurmak, maddî ve manevî yönden faydalı olmak maksadıyla, on beş günde bir ve on altı sahife olarak yayınlanması kararlaştırılan Diyanet Gazetesi bunu gerçekleştirmek üzere çıkacaktır.”¹⁴² 1991 yılının ocak ayında Diyanet Gazetesi’nden Diyanet Aylık Dergi’ye geçiş sürecinde Diyanet Aylık Dergi’nin 1. sayısında -döneminde Kurum personelinin eğitim düzeyinin yükseltilmesini önemseyip İlahiyat ve Üniversitelerle işbirliği hususunu ön planda tutan- Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. M. Said Yazıcıoğlu¹⁴³ da “bütünleştirici yayıncılığı esas alan mevkiye” olarak bu yeni dergide “halkın ihtiyaç duyduğu konuların işleneceği ve böylece kamuoyunun beklentilerine cevap verileceğini” dile getirmiştir.¹⁴⁴

Diyanet İşleri Başkanlarının Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi’nin ilk sayılarında dile getirdikleri söz konusu amaç ve muhtevanın hem Gazete ve Dergi’nin hem Başyazıların ele aldıkları konu ve gündemleri göz önünde bulundurulduğunda başlangıçtan bugüne kadar bütün Başkanlar tarafından ortak bir tavırla önemle üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır.

7.1. Diyanet Gazetesi Başyazıları

Diyanet Gazetesi Başyazılarında ele alınan konuların, daha önce Diyanet Aylık Dergi ve Başyazıları hakkında yapılan çalışmadaki esaslar dikkate alınarak, Kanunun Başkanlığa yüklediği görevler bağlamında tasnif edilerek incelenmesinin Başkanlığın dinî söyleminin ana çerçevesini ortaya koymak açısından yerinde olacağı değerlendirilmektedir. Bu itibarla konu Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazı gündem konularının daha çok Kanunun süreç içerisinde Başkanlığa verdiği yükümlülükler göre iman esasları ve inanç konuları, ibadetler, ahlak -her ne kadar dinî sosyo-kültürel ve aktüel hayatla ilgili konular ahlak genel başlığında yer alabilecek mahiyette olsa da doğrudan ahlak kelimesi kullanılan yazılar olması hasebiyle önemine binaen burada ayrıca değerlendirilmiştir.- birlik ve beraberlik,

¹⁴² Lütfi Doğan, “Başlarken”, *Diyanet Gazetesi* 1 (1968), 1, 16; Abul, “Diyanet Gazetesi’nden Diyanet Aylık Dergi’ye”, 30.

¹⁴³ Yazıcıoğlu, *Anılar*, 157-171. Başkan Yazıcıoğlu ilk defa Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliklerine üniversiteden (ilahiyat fakültesi) seçime girmeksizin Başkanın doğrudan teklifi ile 4 adet öğretim üyesi atanmasını sağlamış ve bu hususu konu hakkında çıkarılan KHK ile mevzuata bağlamıştır. Yazıcıoğlu, *Anılar*, 286-289.

¹⁴⁴ M. Said Yazıcıoğlu, “Başyazı”, *Diyanet Aylık Dergi* 1 (1991), I; Üçer-Çelebi, “Diyanet Aylık Dergi ile Başyazılarının Gündem Konuları”, 142-143.

dinî sosyo-kültürel ve aktüel hayat - Bu başlık altında yer verilen konular da aslında ahlak genel başlığında yer alabilecek mahiyettedir, ancak konumuz açısından önemli görülerek ayrı başlık altında ele alınmıştır.- şeklinde tasnif edilerek işlenmiştir.¹⁴⁵

1968 yılının Kasım ayındaki ilk sayısı ile yayın hayatına başlayan ve 1990 yılının Aralık ayında 382. sayısı ile 22 yıllık yayın hayatına son verip bayrağı Diyanet Aylık Dergi'ye devreden Diyanet Gazetesi'nin 277 sayısında Başyazının yer aldığı görülmektedir. Diyanet Gazetesi'nde kimi Başkanlar kimi Başkan Yardımcıları tarafından; kimi Başkanlık adıyla kimi isimsiz olarak kaleme alınan Başyazıların konulara göre rakamsal dağılımına göz atıldığında şu şekilde bir tablo ortaya çıkmaktadır:

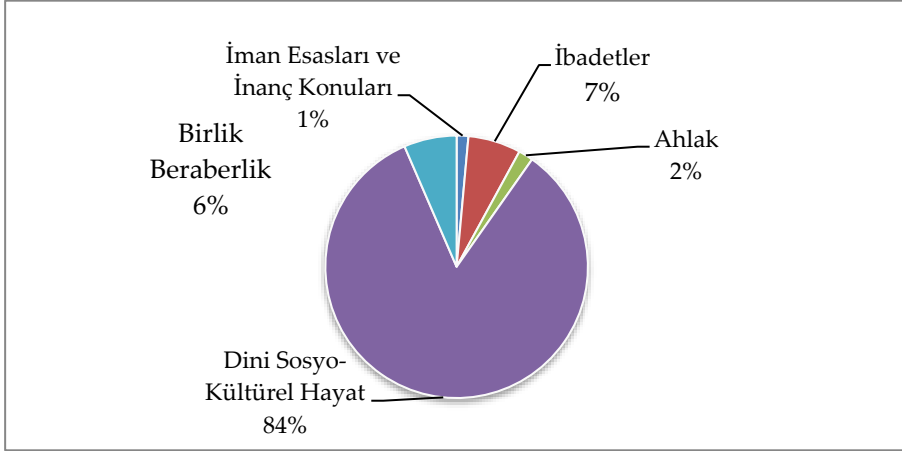
Tablo 1: Diyanet Gazetesi Başyazıların Konulara Göre Rakamsal Dağılımı

| Diyanet İşleri Başkanları | İman Esasları ve İnanç Konuları | İbadet Hayatı ve İbadetler | Ahlak | Birlik ve Beraberlik | Dinî Sosyo-Kültürel Hayat |
|--|---------------------------------|----------------------------|----------|----------------------|---------------------------|
| Lütfi Doğan | 2 | 4 | 1 | 6 | 34 |
| Dr. Lütfi Doğan | 1 | 6 | 1 | 6 | 71 |
| Süleyman Ateş | - | 1 | 1 | - | 34 |
| Tayyar Altıkulaç | 1 | - | - | - | 7 |
| M. Said Yazıcıoğlu | - | - | - | 1 | 5 |
| Diyanet İşleri Başkan Yardımcıları vd. | İman Esasları ve İnanç Konuları | İbadet Hayatı ve İbadetler | Ahlak | Birlik ve Beraberlik | Dinî Sosyo-Kültürel Hayat |
| Lütfi Şentürk | - | 2 | 1 | 1 | 11 |
| Halil Sevgin | - | 2 | - | - | 7 |
| Halit Güler | - | 3 | - | - | 6 |
| Hamdi Mert | - | - | 1 | 3 | 34 |
| Niyazi Baloğlu | - | - | - | 1 | 10 |
| Ahmet Gürtaş | - | - | - | - | 3 |
| Seyfettin Yazıcı | - | - | - | - | 2 |
| Ahmet Okutan (Mus. İnc. Krl. Bşk.) | - | - | - | - | 1 |
| Diyanet | - | - | - | - | 6 |
| İsimsiz | - | - | - | - | 1 |
| Toplam | 4 | 18 | 5 | 18 | 232 |

Diyanet Gazetesi Başyazılarının 4 adet (%1,5) iman esasları ve inanç konuları, 18 adet (%6,5) ibadetler, 5 adet (%1,8) ahlak, 18 adet (%6,5) birlik ve beraberlik, 232 adet (%83,7) de dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olduğu görülmektedir.

¹⁴⁵ Üçer-Çelebi, "Diyanet Aylık Dergi ile Başyazıların Gündem Konuları", 136-137.

Şekil 1. Diyanet Gazetesi Başyazılarının Ana Konulara Göre Yüzdelerle Dağılımı



İman esasları ve inanç konuları, ibadetler, ahlak, birlik ve beraberlik, dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili hususlarda Başyazılarda ele alınan konuların detaylarının ortaya konulması Başkanlığın dinî söyleminin görülmesi adına faydalı olacaktır. Bu itibarla yazılan yazılardan bazı seçme başlıklar aşağıda tablo halinde verilmiştir. Burada tablonun dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konuların biraz daha alt kategorilere ayrılarak oluşturulduğu ifade edilmelidir. Bu bağlamda dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konuların Hz. Peygamber; Ramazan ve toplumsal yansımaları; cami ve din görevlileri; israf, saygı, sevgi, komşuluk, doğruluk, hicret vb. farklı dinî sosyo-kültürel konular; Meşhed, Yugoslavya, Papa ziyareti, İnsan Hakları Beyannamesi vb. aktüel konular; ilim ve eğitim; çevre; helal duyarlılığı; sağlık, millî ve dinî gün ve geceler ve din kongreleri gibi alt başlıklar halinde incelemeye tabi tutulmuştur.

7.1.1. İman Esasları ve İnanç Konuları

Tablo 2. İman Esasları ve İnanç Konularında Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|-------|-----------------------|----------|------|--------|---|--------------|
| 1968 | Kasım | Başlarken | L. Doğan | 1976 | Aralık | Kaderin Dışında Kalan Hiçbir Şey Yoktur | S. Ateş |
| 1972 | Mayıs | İnancın Verdiği Huzur | L. Doğan | 1978 | Nisan | Tevhidin Neresindeyiz | T. Altıkulaç |

7.1.2. İbadetler

Tablo 3. İbadetler Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|--------|--|--------------|------|---------|--------------------------------------|--------------|
| 1970 | Kasım | Ramazan'a Girenken Ramazan ve Yansımaları | L. Doğan | 1975 | Temmuz | Dua | Dr. L. Doğan |
| 1970 | Aralık | İçtimai Yardımlaşmanın En Adilini İslamiyet Kurmuştur. | L. Doğan | 1977 | Ağustos | Oruçla İlgili Bazı Özel Meseleler | S. Ateş |
| 1972 | Ocak | Hac Farızası | L. Doğan | 1978 | Eylül | Hac | L. Şentürk |
| 1972 | Eylül | Mücadele Azmi | L. Doğan | 1979 | Eylül | Namaz ve Namazın Yüce Anlamı | H. Sevgin |
| 1973 | Aralık | Hac Mevsimi Başladı | Dr. L. Doğan | 1979 | Ekim | Bir Bayram Namazı ve Hatırlattıkları | H. Sevgin |
| 1973 | Aralık | Kurban | Dr. L. Doğan | 1979 | Ekim | Hac | L. Şentürk |
| 1974 | Şubat | Hac Dönüşü | Dr. L. Doğan | 1983 | Haziran | Oruç Allah İçindir | H. Güler |
| 1974 | Aralık | Hac ve Kurban | Dr. L. Doğan | 1986 | Mayıs | Kur'an ve Ramazan | H. Güler |
| 1975 | Ocak | Kurban Hakkında Bir Açıklama | Dr. L. Doğan | 1986 | Haziran | Oruç Tuttuk | H. Güler |

7.1.3. Ahlak

Tablo 4. Ahlak Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|---------|-----------------------------------|----------|------|-------|-------------------------------------|------------|
| 1972 | Haziran | Utandırma Duygusu İmandandır | L. Doğan | 1978 | Ekim | İman ile Ahlak Arasındaki Münasebet | L. Şentürk |
| 1974 | Mart | Ahlak | L. Doğan | 1979 | Şubat | Meslek Ahlakı | H. Mert |
| 1976 | Ekim | İnsan İhtiraslarını Frenlemelidir | S. Ateş | | | | |

7.1.4. Birlik ve Beraberlik

Tablo 5. Birlik ve Beraberlik Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|---------|--|--------------|------|---------|---|--------------|
| 1969 | Ocak | Bayram ve Hikmetleri | L. Doğan | 1976 | Nisan | Yurt Sevgisi | Dr. L. Doğan |
| 1970 | Kasım | Müminler Ancak Kardeşirler | L. Doğan | 1976 | Mayıs | Hidrellez | Dr. L. Doğan |
| 1971 | Mart | Birlik ve Yardımlaşma Her İyiliğin Esasıdır. | L. Doğan | 1976 | Haziran | İstanbul'un Fethi | Dr. L. Doğan |
| 1971 | Mart | Kardeşlik Ruhu | L. Doğan | 1979 | Ağustos | Sevgi ve Saygı | L. Şentürk |
| 1971 | Ağustos | Cemiyetler Zafere Birlik, Sadakat ve Çalışmakla Ulaşır | L. Doğan | 1980 | Mart | Tek Çıkar Yol Bütünleşmek | H. Mert |
| 1972 | Haziran | Birlik ve Beraberlik Ruhu Yükselmenin Teminatıdır | L. Doğan | 1980 | Mart | Çanakkale'yi Anlamak | H. Mert |
| 1973 | Mart | Çanakkale Zaferi | Dr. L. Doğan | 1980 | Mayıs | İstanbul'un Fethi ve Dünya Üzerindeki Etkileri | N. Baloğlu |
| 1973 | Ağustos | Zaferler Ayı | Dr. L. Doğan | 1981 | Ağustos | Malazgirt'ten Büyük Taarruz'a Zaferlerimiz ve Sonrası | H. Mert |
| 1975 | Ağustos | Birlik Nimeti | Dr. L. Doğan | 1990 | Mart | Birlik Ruhu | Diyanet |

7.1.5. Dinî Sosyo-Kültürel Hayat

7.1.5.1. Hz. Peygamber

Tablo 6. Hz. Peygamber Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|-------|---|--------------|------|-------|-----------------------|--------------|
| 1972 | Nisan | Mevlid Kandili Münasebetiyle | L. Doğan | 1976 | Mart | Sevgili Peygamberimiz | Dr. L. Doğan |
| 1973 | Nisan | Salat, Selam Sana Ya Resûlallah | Dr. L. Doğan | 1977 | Ocak | Dışarıya Açılmayız | S. Ateş |
| 1974 | Nisan | Mevlid Kandili | Dr. L. Doğan | 1978 | Mart | Mevlid Kandili | T. Altıkulaç |
| 1975 | Mart | Peygamberimizi Örnek Almak, İnsanlara Örnek Olmak | Dr. L. Doğan | 1979 | Şubat | Mevlid | L. Şentürk |
| 1975 | Nisan | Peygamberimiz ve Çocuk Sevgisi | Dr. L. Doğan | | | | |

7.1.5.2. Ramazan ve Toplumsal Yansımaları

Tablo 7. Ramazan ve Toplumsal Yansımaları Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|-------|-------------------------------------|--------------|------|---------|--|------------|
| 1970 | Kasım | Ramazan Bayramı ve Vazifelerimiz | L. Doğan | 1978 | Eylül | Ramazan Bayramı | L. Şentürk |
| 1971 | Ekim | Rahmet ve Gufran ayı Ramazan | L. Doğan | 1979 | Temmuz | Mübarek Ramazan | L. Şentürk |
| 1973 | Ekim | Ramazan Geldi | Dr. L. Doğan | 1979 | Ağustos | Ramazanı anlamak | H. Mert |
| 1973 | Ekim | Ramazan Bayramı | Dr. L. Doğan | 1979 | Eylül | Ramazana Veda Ederken | L. Şentürk |
| 1974 | Eylül | Ramazan Ayı | Dr. L. Doğan | 1980 | Temmuz | Ramazan Bir Muhasebedir | H. Mert |
| 1975 | Eylül | Mübarek Ramazan-ı Şerif Şeref verdi | Dr. L. Doğan | 1981 | Haziran | Ramazana Girerken | H. Mert |
| 1975 | Ekim | Ramazan Ayı | Dr. L. Doğan | 1981 | Temmuz | Ramazan Manevi Bir Yenilenme Olmalıdır | H. Mert |

| | | | | | | | |
|------|---------|-------------------------|------------|------|---------|---------------------|--------------|
| 1976 | Eylül | Mübarek Ramazan Ayı | S. Ateş | 1982 | Haziran | Ramazana Ulaşırken | N. Baloğlu |
| 1977 | Eylül | Bayram geldi Ramazan | S. Ateş | 1984 | Haziran | Ramazana Girerken | T. Altıkulaç |
| 1978 | Ağustos | Ramazana Girerken | L. Şentürk | 1985 | Mayıs | Ramazana'a Girerken | H. Güler |
| 1978 | Ağustos | Ramazana ve Özellikleri | H. Sevgin | | | | |

7.1.5.3. Camiler ve Din Görevlileri

Tablo 8. Camiler ve Din Görevlileri Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|---------|--|--------------|------|---------|--|-----------------|
| 1974 | Ağustos | Din Görevlilerine Hitap | Dr. L. Doğan | 1981 | Nisan | Şehit Mora'lı ve Arı'nın Ardından | H. Mert |
| 1976 | Aralık | Din Görevlisi Arkadaşlarıma | S. Ateş | 1982 | Şubat | Gurur Verici Tebrik | H. Mert |
| 1978 | Şubat | Din Görevlilerinin Toplumumuzdaki Yeri | T. Altıkulaç | 1982 | Ağustos | Fitne Her Zaman Var Olmuştur Ama Hizmet Yürüyecektir | Diyanet |
| 1978 | Mayıs | Anarşi Konusunda Din Görevlilerine Düşen | H. Mert | 1983 | Nisan | Dini Hizmetler | H. Güler |
| 1978 | Kasım | Din Hizmeti Ve Partiler | H. Mert | 1986 | Ekim | Camiler Haftası | H. Güler |
| 1978 | Aralık | Din Hizmeti Vahdeti Gerekçiler | H. Mert | 1989 | Temmuz | Hizmette Yeni Anlayış | M.S. Yazıcıoğlu |
| 1979 | Ocak | Din Hizmetinde Strateji Tespiti | H. Mert | 1990 | Ekim | Dinimizde Ve Toplum Hayatımızda Camilerin Önemi | S. Yazıcı |
| 1979 | Mayıs | Din Hizmetinde İnsan Sevgisi ve Hoşgörü | H. Mert | | | | |

7.1.5.4. Farklı Dinî Sosyo-Kültürel Konular

Tablo 9. Farklı Dinî Sosyo-Kültürel Konularda Diyaret Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|---------|---|----------|------|---------|---------------------------------|--------------|
| 1971 | Şubat | İslamiyet Güzel Ameller Manzumesidir. | L. Doğan | 1975 | Şubat | Çalışmanın Değeri | Dr. L. Doğan |
| 1971 | Şubat | Hakka Saygı Müminin Şiiridir. | L. Doğan | 1975 | Mayıs | İnsanın Değeri | Dr. L. Doğan |
| 1971 | Nisan | İsraftan Kaçınmak | L. Doğan | 1975 | Haziran | İslam'da Din Hürriyeti | Dr. L. Doğan |
| 1971 | Nisan | Başarının Sırrı Allah İçin Sevmektir | L. Doğan | 1975 | Temmuz | Müminin İş | Dr. L. Doğan |
| 1971 | Mayıs | Dinimizde Komşuluk Münasebetler | L. Doğan | 1976 | Şubat | Tevekkül | Dr. L. Doğan |
| 1971 | Haziran | Doğruluk | L. Doğan | 1976 | Temmuz | İlişkilerimizin Değeri | S. Ateş |
| 1971 | Haziran | İyi Şeylerin Düşünülmesi | L. Doğan | 1977 | Şubat | Sosyal Adalet | S. Ateş |
| 1971 | Temmuz | İki Günümüzün Müsavi Olmaması Gerekir. | L. Doğan | 1977 | Mart | İslam'ın Kadınlara Getirdikleri | S. Ateş |
| 1971 | Ağustos | Çocuklarımıza İyilik Yapma Alışkanlığı Kazandırmalıyız. | L. Doğan | 1977 | Mayıs | Mümin Öfkesine Hakim Olmalıdır | S. Ateş |
| 1971 | Aralık | Din Muameledir | L. Doğan | 1977 | Haziran | Adam Kayırma | S. Ateş |
| 1972 | Şubat | Allah'ın Yardımı Sabredenlerle Beraberdır. | L. Doğan | 1977 | Ekim | Rüşvet ve İltimas | S. Ateş |
| 1972 | Mart | Kanaat Tükenmez Bir Hazine | L. Doğan | 1977 | Ekim | Batı Trakya'dan Geliyorum | S. Ateş |
| 1972 | Nisan | Komşu Hakkına Saygılı Olmak | L. Doğan | 1978 | Haziran | Nimete Şükür | H. Sevgin |
| 1972 | Temmuz | İstişarenin Önemi ve Dinimizdeki Yeri | L. Doğan | 1978 | Ekim | Kabir Ziyareti | L. Şentürk |
| 1972 | Ağustos | Dinimiz Emanetleri Güzel Bir Şekilde Korumamızı Emreder | L. Doğan | 1979 | Mayıs | Din ve Toplum | L. Şentürk |

| | | | | | | | |
|------|---------|----------------------------------|--------------|------|---------|-----------------------------|-----------------|
| 1972 | Aralık | Tutumlu Olmak Dinin Esaslarından | L. Doğan | 1980 | Haziran | Köyde Beklenen Önder | H. Mert |
| 1973 | Ocak | İslam ve Akıl | Dr. L. Doğan | 1981 | Şubat | Çağlar Kuşatan Mesaj | H. Mert |
| 1973 | Şubat | Hicret | Dr. L. Doğan | 1982 | Kasım | İslam'ı Anlamak ve Anlatmak | N. Baloğlu |
| 1973 | Haziran | Güven | Dr. L. Doğan | 1982 | Aralık | Kültür Üzerine | N. Baloğlu |
| 1973 | Temmuz | Sabır | Dr. L. Doğan | 1983 | Ekim | Cumhuriyet Faziletir | Diyanet |
| 1974 | Ocak | İsraf | Dr. L. Doğan | 1986 | Eylül | Afrika'ya Yardım | H. Güler |
| 1974 | Haziran | Kızılay | Dr. L. Doğan | 1989 | Ocak | 2000'li Yıllara Doğru | M.S. Yazıcıoğlu |
| 1974 | Ekim | Şükür | Dr. L. Doğan | | | | |

7.1.5.5. Aktüel Konular

Tablo 10. Bazı Aktüel Konularda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|---------|-----------------------------|--------------|------|--------|--|---------|
| 1971 | Ekim | Ö. Nasuhi Bilmen | L. Doğan | 1977 | Nisan | Prof. Dr. Tayyib Okıç | S. Ateş |
| 1973 | Mayıs | Seyahat | Dr. L. Doğan | 1977 | Kasım | Yugoslavya'ya Ziyaretim | S. Ateş |
| 1974 | Ağustos | Şeyhülislam Ebussuud Efendi | Dr. L. Doğan | 1979 | Kasım | Hilfu'l Fudul'dan İnsan Hakları Beyannamesi'ne | H. Mert |
| 1976 | Mayıs | Muhammed İkbâl ve Düşüncesi | Dr. L. Doğan | 1979 | Aralık | Çocuk Yılı Değil, İnsanlık Yılı | H. Mert |
| 1977 | Şubat | Bugünkü İran | S. Ateş | 1980 | Ocak | Papanın Ziyaretinden Kalanlar | H. Mert |
| 1977 | Mart | Meşhed, İsfahan, Şiraz | S. Ateş | | | | |

7.1.5.6. İlim, Bilgi, Eğitim

Tablo 11. İlim, Bilgi ve Eğitim Konularında Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|--------|--|--------------|------|---------|--|-----------------|
| 1970 | Ekim | Sevindirici Bir Başlangıç | L. Doğan | 1978 | Mart | İlimin Üstünlüğü | T. Altıkulaç |
| 1971 | Aralık | İlim Sahiplerinin Sorumlulukları | L. Doğan | 1979 | Mart | İlim ve Âlim | H. Mert |
| 1972 | Mayıs | Çocuğun Eğitimi, Terbiyesi | L. Doğan | 1979 | Nisan | Çocuk Terbiyesi ve Günümüzdeki Problemler | H. Sevgin |
| 1972 | Ekim | Yeni Eğitim Haftası | L. Doğan | 1980 | Şubat | Gençlik Sahipsiz | N. Baloğlu |
| 1973 | Eylül | Okumak | Dr. L. Doğan | 1980 | Mayıs | Örnek İnsan Tipi Yetiştirmek | N. Baloğlu |
| 1973 | Kasım | Bilgin ve Din | Dr. L. Doğan | 1981 | Mayıs | İlahiyat Fakültesince Düzenlenen Din Eğitimi Seminerinde Belirlenen Görüşler | H. Mert |
| 1974 | Nisan | Çocuklarımız | Dr. L. Doğan | 1981 | Haziran | Aydınlar Ocağı'nın Milli Eğitim ve Din Eğitimi İlimi Seminerleri Üzerine | H. Mert |
| 1974 | Kasım | Üniversiteler Açılırken | Dr. L. Doğan | 1982 | Eylül | Yeni Anayasa Tasarısı ve Din Eğitimi | A. Gürtaş |
| 1974 | Aralık | Kitap Sevgisi | Dr. L. Doğan | 1982 | Ekim | Fikir Ve Laf | N. Baloğlu |
| 1975 | Kasım | İslam'da İlim Hürriyeti | Dr. L. Doğan | 1985 | Şubat | Gençlik Meselesinde Yeni Bir Dönem Mi? | H. Mert |
| 1976 | Temmuz | Güzel Söz | Dr. L. Doğan | 1986 | Nisan | Çocuğa Terbiye, Güzel Hediye | H. Güler |
| 1976 | Kasım | İşçi Çocuklarının Eğitimi ile İlgilenmeliyiz | S. Ateş | 1989 | Şubat | İlahiyat Meslek Yüksekokulları Açılırken | M.S. Yazıcıoğlu |
| 1976 | Kasım | Müslümanların İlme Hizmetleri | S. Ateş | 1990 | Kasım | İslam'ın İnsanlığa İlk Emri: Oku | S. Yazıcı |

7.1.5.7. Çevre

Tablo 12. Çevre Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|--------|-------------------|--------------|------|-------|--|---------|
| 1974 | Temmuz | Yeryüzünü Korumak | Dr. L. Doğan | 1977 | Nisan | Yurdu Güzelleştirmek İçin Ağaç Dikiniz | S. Ateş |
| 1975 | Ocak | Ağaç Sevgisi | Dr. L. Doğan | | | | |

7.1.5.8. Helal Duyarlılığı

Tablo 13. Helal Duyarlılığı Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|------|-----------------|----------|------|--------|---|----------|
| 1971 | Ocak | Helal-Haram | L. Doğan | 1972 | Temmuz | Helal Kazanç Temini İçin Çalışmak Her Müslümana Borçtur | L. Doğan |

7.1.5.9. Sağlık

Tablo 14. Sağlık Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|-------|-------------------------|--------------|------|-------|-------------------------|--------------|
| 1973 | Şubat | İslam ve Ruh Sağlığı | Dr. L. Doğan | 1976 | Ocak | Din ve Kadın Sağlığı | Dr. L. Doğan |
| 1973 | Mart | Kötülüklerin Anası İçki | Dr. L. Doğan | 1976 | Nisan | Sağlık ve Kadın Eğitimi | Dr. L. Doğan |
| 1974 | Mart | Yeşilay Haftası | Dr. L. Doğan | 1988 | Mart | Yalnız Sigara mı? | H. Güler |
| 1975 | Nisan | Sağlık | Dr. L. Doğan | | | | |

7.1.5.10. Dinî ve Millî Gün ve Geceler

Tablo 15. Dinî ve Millî Gün ve Geceler Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|---------|--|--------------|------|---------|-----------------------------|--------------|
| 1971 | Eylül | Miraç | L. Doğan | 1978 | Haziran | Regaip Gecesi | L. Şentürk |
| 1971 | Kasım | Dini Bayramlarımız | L. Doğan | 1978 | Temmuz | Miraç | L. Şentürk |
| 1972 | Şubat | Kurban Bayramının Manevi Değeri Büyüktür | L. Doğan | 1978 | Kasım | Kurban Bayramı | T. Altıkulaç |
| 1972 | Kasım | Büyük Olaylar Karşısında (Kadir Gecesi) | Dr. L. Doğan | 1979 | Haziran | Üç Aylar ve Kadir Gecesi | L. Şentürk |
| 1973 | Eylül | Berat | Dr. L. Doğan | 1979 | Haziran | Miraç Gecesi | L. Şentürk |
| 1976 | Ağustos | Berat Kandili | Dr. L. Doğan | 1979 | Temmuz | Berat Gecesi | H. Sevgin |
| 1977 | Temmuz | İsrâ ve Miraç | S. Ateş | 1982 | Temmuz | Kadir'in Yüceliği | T. Altıkulaç |
| 1977 | Temmuz | Berat Gecesi | S. Ateş | 1985 | Nisan | 23 Nisan'da Çocuklar ve Biz | Diyanet |
| 1977 | Kasım | Kurban Bayramı | S. Ateş | | | | |

7.1.5.11. Din Kongreleri

Tablo 16. Din Kongreleri Konusunda Diyanet Gazetesi Başyazı Gündemleri

| Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan | Yıl | Ay | Başyazı Gündemi | Yazan |
|------|--------|---|------------|------|-------|--------------------------|---------|
| 1977 | Aralık | İslam Ülkeleri Ticaret ve Sanayi Odaları Kongreleri | S. Ateş | 1981 | Şubat | Türkiye İslam Zirvesinde | H. Mert |
| 1980 | Nisan | 8. Dünya İslam Kongresi | N. Baloğlu | | | | |

Diyabet Gazetesi Başyazılarının konuları hakkında verilen bu tablo ve rakamsal verilere bakıldığında, Başyazıların 4'ü (%1,5) iman esasları ve inanç konularında, 18'i (%6,5) ibadetler ve ibadet hayatı hakkında iken; 5'i (%1,8) doğrudan ahlak kelimesini içermek üzere ahlak, 18'i (%6,5) birlik ve beraberlik, 232'si (%83,7) ise dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda %92'lik yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğu görülmektedir. Diyanet Gazetesi Başyazılarında gerek iman ve ibadetler gerek ahlak gerekse sosyal hayatla ilgili konuların daha çok insanın ve toplumun maddi ve manevi yönden huzurunu merkeze alarak işlendiği ve dolayısıyla hayatın, dinin rahmet yüklü mesajıyla güzelleştirilmesi amacına matuf kaleme alındıkları açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim inancın insanın huzuruna etkisi, mü'minlerin kardeşliği, yardımlaşma, meslek ahlakı, çalışma, sadakat, sevgi ve saygı, güzel amel, israf, din hürriyeti, tevekkül, komşuluk, doğruluk, sabır, kanaat, öfkeye hâkim olma, nimete şükür, güven, ilim, bilgi, yeryüzünü koruma, ağaç dikme vb. konuların işlenmesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

7.2. Diyanet Aylık Dergi Başyazılar

Ocak 1991'den itibaren yayın hayatına başlayan Diyanet Aylık Dergi'nin Ağustos 2021 tarihi itibarıyla 368. sayısı neşredilmiştir. Daha önce yapılan çalışmada görüldüğü üzere 353¹⁴⁶ sayısının gündem konularının 13 adetinin (%4) iman esasları ve inanç konuları, 25 adetinin (%7) ibadetler, 15 adetinin (%4) ahlak -gerek Dergi gündeminde gerek Başyazılarında "ahlak" kelimesinin bizzat kullanıldığı konular-, 32 adetinin (%9) birlik ve beraberlik, 268 adetinin (%76) ise Hz. Peygamber (s.a.s); Ramazan ve toplumsal yansımaları; hicret, vakıf, gençlik, sanat, emek, yeni yıl, şiddet, boşanma gibi farklı dinî sosyo-kültürel (toplumsal) konular; irtica, göç, salgın, Afrika, Küdüs, Ayasofya gibi bazı aktüel konular; ilim, bilgi ve eğitim; medya; çevre; iletişim; azınlıklar ve sağlık gibi dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konularla ilgili olduğu tespit edilmiştir.¹⁴⁷

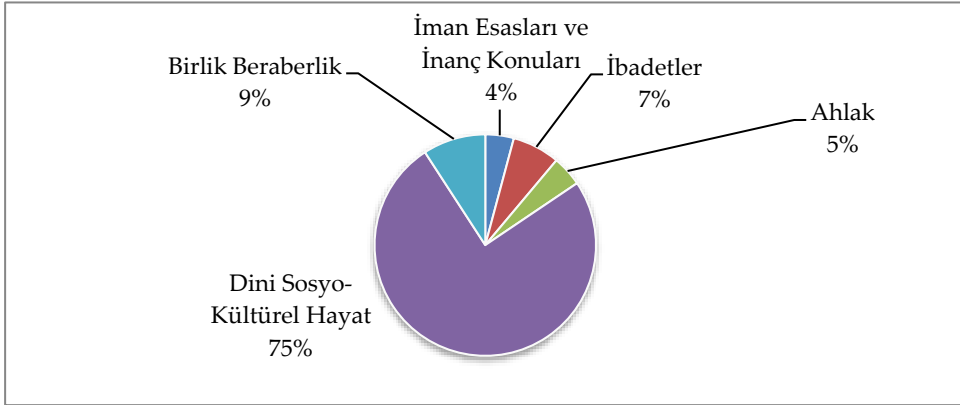
2020 Aralıktan sonra yayımlanan 8 dergiden hem Dergi hem Başyazı gündeminin aynı olduğu görülmektedir. Buna göre 2021 Ocak (tevhid) ve Ağustos (vahiy) sayıları iman esasları ve inanç, 2021 Mayıs (dijital dünyada ahlak) sayısı ahlak, 2021 Temmuz (radikalizm) sayısı birlik ve beraberlik, 2021 Şubat (Yunus

¹⁴⁶ İlgili çalışmada Ocak 1991'den Şubat 2020'ye kadar yayımlanan 362 sayının 7 (yedi)'sine gerek fiziki gerek dijital ortamda ulaşılamamıştır. Bu çalışmadaki değerlendirmeler Aralık 2020 tarihi itibarıyla yayımlanan 360 derginin kendilerine ulaşılan 353 sayısı üzerinden yapılmıştır. Söz konusu 353 sayının birinde (Ağustos 2004) ise Başyazı bulunmamaktadır. Dolayısıyla değerlendirilen sayı adedi 352'dir. İlgili çalışmada bu rakam sehven 253 olarak zikredilmiştir. Üçer-Çelebi, "Diyanet Aylık Dergi ile Başyazılarının Gündem Konuları", 142. Halbuki metin içerisinde verilen sayılar toplandığında rakam 353 olmaktadır. Bu itibarla doğrusu 353'tür.

¹⁴⁷ Üçer-Çelebi, "Diyanet Aylık Dergi ile Başyazılarının Gündem Konuları", 142-166. Gerek ilgili çalışmada gerek bu çalışmamızda tablo ve şekiller Microsoft Office Excel programında yapılmıştır.

Emre), Mart (su), Nisan (Ramazan), Haziran (sanat) sayıları ise dinî sosyo-kültürel hayat hakkındadır. Bu durumda 361 sayının gündem konularınının 15 adetinin (%4) iman esasları ve inanç, 25 adetinin (%7) ibadetler, 16 adetinin (%4,5) ahlak, 33 adetinin (%9) birlik ve beraberlik, 272 adetinin (%75,5) dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konularla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Diyanet Aylık Dergi gündem konularınının 40 adeti (%11) iman esasları ve inanç konuları ve ibadetler hakkında iken, 320 adeti doğrudan ahlak kelimesini içermek üzere ahlak, birlik ve beraberlik, dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda %89'luk yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğu görülmektedir.

Şekil 2. Diyanet Aylık Dergi Gündemlerinin Ana Konulara Göre Yüzdeler Dağılımı



Diyanet Aylık Dergi'nin 2020 Aralık itibariyle neşredilen 352 Başyazısının¹⁴⁸ konu dağılımları Dergi gündemlerindeki konu dağılımına yakındır. Buna göre Başyazıların 10 adeti (%3) iman esasları ve inanç, 28 adeti (%8) ibadetler, 13 adeti (%3) ahlak, 31 adeti (%9) birlik ve beraberlik, 270 adeti (%77) dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konularla ilgilidir.¹⁴⁹

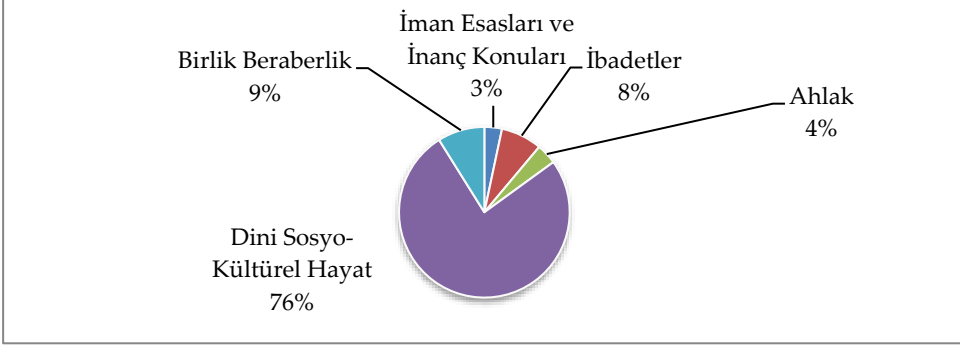
Diyanet Aylık Dergi'nin 2021 Ağustos itibariyle neşredilen 360 Başyazısının konu dağılımları Dergi gündemlerindeki konu dağılımına yakındır. Buna göre Başyazıların 12 adeti (yaklaşık %3,3) iman esasları ve inanç, 28 adeti (yaklaşık %7,7) ibadetler, 14 adeti (yaklaşık %3,8) ahlak, 32 adeti (yaklaşık %8,8) birlik ve beraberlik, 274 adeti (yaklaşık %76) dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konularla ilgilidir. Buna göre Diyanet Aylık Dergi'nin Başyazıların da (360) 40 adeti (yaklaşık %11) iman esasları ve inanç konuları ile ibadetler hakkında iken; 320'si ahlak, birlik ve beraberlik, dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda yaklaşık %89'lık

¹⁴⁸ Fiziki ve dijital olarak ulaşılamayan 7 sayının yanı sıra 1 dergide (Ağustos 2004) Başyazı bulunmamaktadır. Dolayısıyla Başyazılar hakkındaki değerlendirme 352 Başyazı üzerinden yapılmıştır. Üçer-Çelebi, "Diyanet Aylık Dergi ile Başyazıların Gündem Konuları", 142.

¹⁴⁹ Üçer-Çelebi, "Diyanet Aylık Dergi ile Başyazıların Gündem Konuları", 144.

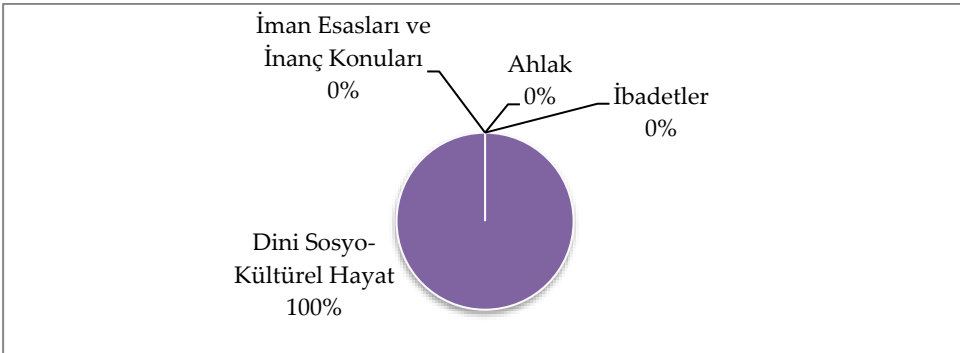
yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğu görülmektedir.

Şekil 3. Aylık Dergi Başyazı Gündemlerinin Ana Konulara Göre Yüzdelerle Dağılımı

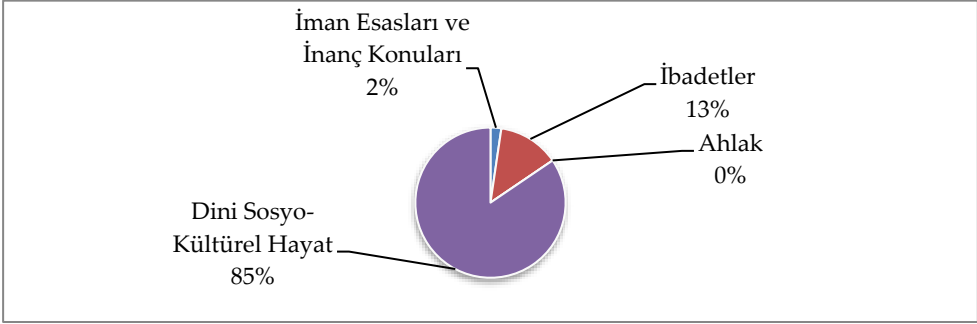


Yukarıda Diyanet Aylık Dergi ve Başyazılarının gündemleri ve konularının bütün Başkanlar beraberce ele alınarak ortaya konulan konu yüzdeleri hakkında Başkanlar ayrı ayrı ele alındığında da yakın bir tablo ile karşılaşmaktadır. İman ve ibadetler dışındaki bütün konular ahlak başlığında ele alınabilecek muhtevada olmakla beraber ahlak kelimesinin başlıkta kullanıldığı yazılar olması hasebiyle bunu ayrı bir başlık olarak ele alırken; birlik ve beraberlik hakkındaki konuların da dinî sosyo-kültürel konular başlığı içerisinde ele alınması durumunda ortaya çıkan tablo bunu açıkça teyit etmektedir.

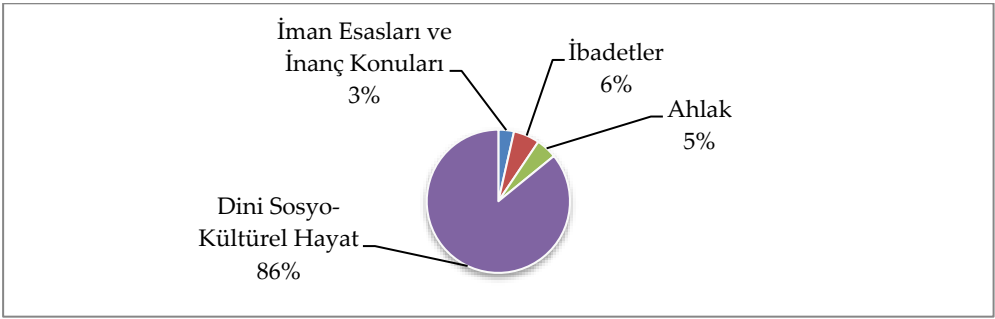
Şekil 4. Prof. Dr. M. S. Yazıcıoğlu'na Ait Başyazı Gündemlerinin Ana Konulara Göre Yüzdelerle Dağılımı



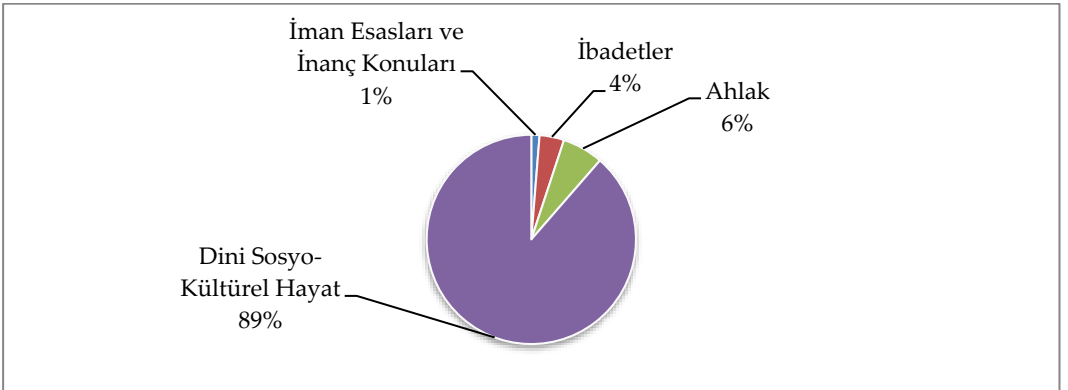
Şekil 5. M. N. Yılmaz'a Ait Başyazı Gündemlerinin Ana Konulara Göre Yüzelik Dağılımı



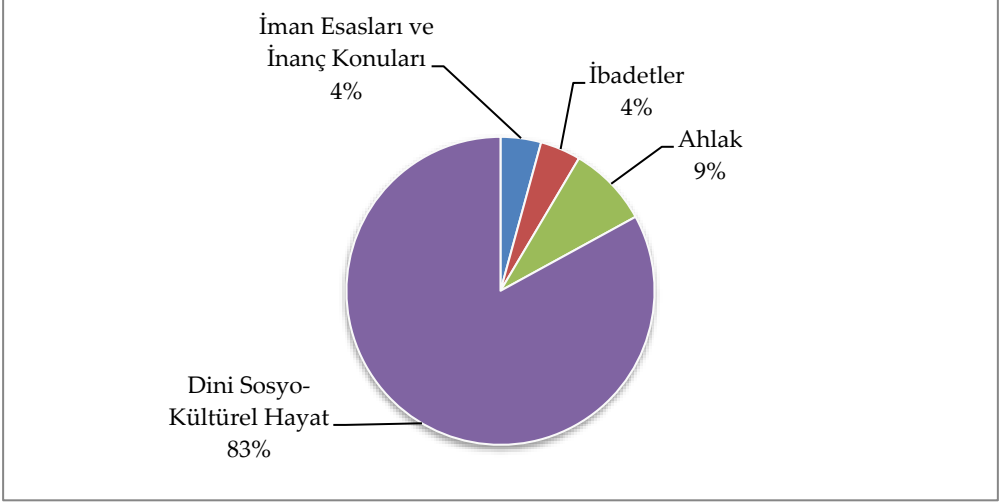
Şekil 6. Prof. Dr. A. Bardakoğlu'na Ait Başyazı Gündemlerinin Ana Konulara Göre Yüzelik Dağılımı



Şekil 7. Prof. Dr. M. Görmez'e Ait Başyazı Gündemlerinin Ana Konulara Göre Yüzelik Dağılımı



Şekil 8. Prof. Dr. A. Erbaş'a Ait Başyazı Gündemlerinin Ana Konulara Göre Yüzdelik Dağılımı



Bu durumda bütün Başkanların daha çok dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili konuları merkeze aldığı görülmektedir. Bunda gerek dinî düşünce gerek din devlet ilişkilerinin gerekse hizmet yürüten kurumların yapı ve hizmet anlayışlarının bütün dünyadaki siyasi, fikrî ve fiilî durumlara göre şekil almasının bir sonucunu görmek mümkündür. Zira bir tarafta devletin laiklik ilkesi bağlamında din konusunda resmî bir tercihte bulunmaması, diğer tarafta din hizmetlerini koordine eden ve istikrarlı bir şekilde ifası için gerekli pratik tercihlerde bulunan Diyanet İşleri Başkanlığının kamu kurumu olmasına rağmen resmî bir din görüşü üretmemesi, yanı sıra din konusunda sadece dinî bilgilendirme yapıp bireyin din konusundaki özgürlük alanına müdahalede bulunmaması; öbür taraftan da dinî söylemin günümüzde sivilleşmesi, öznelleşmesi, kişisel erdemlerden hareketle sosyal ahlakı inşaya yönelmesi¹⁵⁰ olguları Başkanlığın dinî söylemini de şekillendirmiş, neticede Diyanet İşleri Başkanları kaleme aldıkları Başyazılarda %90'lara varan bir oranda sosyal içerikli konuları işlemiştir. Bu durumda din söylemi, din üzerine konuşmak bağlamında dinin ana öğretisinin tanıtımı ve hâdiseleri dinle ilişkilendirmek kapsamında dinin dolaylı ilgi alanlarının tespiti ya da üretilmesi açısından değerlendirildiğinde Başkanlığın din söyleminin iman esasları ve ibadet hayatı ile beraber dinin sosyal hayatın pek çok farklı alanıyla ilgili mesajını kamuoyu ile paylaşma yoluna gittiği görülmektedir. Bu Başkanların ve Başkanlığın İslâm dininin ilgi alanı hakkında sosyal alanı dikkate alan bir yaklaşım ve –belki bahsedilen sosyal ahlakı inşaya dönük- fiilî bir tavır sergilediklerini ortaya koymaktadır.¹⁵¹

¹⁵⁰ Bardakoğlu, "Din Söylemi", 69; Bardakoğlu, *Din ve Diyanet*, 1/49-59.

¹⁵¹ Başkanların makaleleri, konuşma metinleri vb. bir araya getiren eserler de bu çerçeveyi teyit etmektedir. Lütfi Doğan'ın ilgili kitabı, İslam ve Tevhid gibi başlangıç konularından sonra Aile ve Önemi, Gençlerimiz,

Başkanlık tarafından yürütülen Camiler ve Din Görevlileri ile Siret/Kutlu Doğum/Mevlid-i Nebî haftalarının gündem konuları da bu çerçeveyi açıkça teyit etmektedir. 1986 yılından itibaren Camiler Haftası olarak kutlanmaya başlanan 2003 yılında Camiler ve Din Görevlileri Haftası ismini alan¹⁵² ve 2011 yılından itibaren gündemli olarak kutlanan Camiler ve Din Görevlileri Haftasında 2011’de “Cami ve Çocuk”, 2012’de “Engelsiz Cami Engelsiz İbadet”, 2013’de “Kadın ve Aile”, 2015’te “Namazla Arınma”, 2016’da “Kitap”, 2017’de “Şehir ve Medeniyet”,¹⁵³ 2018’de “Din Hizmetine Adanmış Ömürler”, 2019’da “Hayat”, 2020’de “İlim”, 2021 yılında ise “Cami ve Vefâ” konuları ele alınmıştır.

1985 yılında Başkan Tayyar Altıkulaç tarafından Hicrî/Kamerî Takvime göre 12 Rebûlevvel gününde Mevlid Kandili’ne tevafuk eden haftada “Siret Haftası” -Bu hafta vesilesiyle yapılan bazı etkinliklere Diyanet Gazetesi’nin 322. sayısında (Aralık 1985, s. 22) yer verilmiştir.- adıyla başlatılan; 1989 yılında Başkan Mustafa Said Yazıcıoğlu döneminde yine Hicrî/Kamerî aya göre “Kutlu Doğum Haftası” adıyla – Diyanet Gazetesi’nin Ekim 1989 368. sayısında ilan edilmiştir.- yeniden yürürlüğe konulan,¹⁵⁴ Mehmet Nuri Yılmaz döneminde 1994 yılında Hz. Peygamber’in miladî doğum günü olan 20 Nisan tarihi esas alınarak etkinliklerin yapıldığı ve yurt dışında da bu kapsamda etkinliklerle kutlanan, Bardakoğlu döneminde yurt içi ve yurt dışında değişik etkinliklerle devam eden ve 27 Nisan e-muhürasına konu olan, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı bağlamındaki tartışmalar nedeniyle de 14-20 Nisan tarihlerinde kutlanması kararlaştırılan, Mehmet Görmez döneminde yine yurt içi ve yurt dışında yürütülen etkinlikler ile 1989’dan itibaren toplam 28 yıl kesintisiz devam eden Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinde farklı sosyal konuları içeren panel, konferans, sempozyum gibi farklı etkinlikler yürütülmekle beraber söz gelimi 2008’de “Hz. Peygamber ve Aile”, 2010’da “Kur’an-ı Kerîm”, 2011’de “Merhamet Eğitimi”, 2012’de “Kardeşlik Ahlakı ve Hukuku”, 2013’te “İnsan Onuru”, 2014’te “Din ve Samimiyet”, 2015’te “Birlikte Yaşama Ahlakı”, 2016’da “Tevhid, Vahdet, Kardeşlik ve Birlik”, 2017’de ise “Hz. Peygamber ve Güven Toplumu” konuları ana gündem olarak belirlenmiştir.

2017 yılında, 28 yıldır kesintisiz yürütülen Kutlu Doğum Haftasının adı 29 Kasım 2017 tarihli ve 30255 sayılı Resmî Gazetede yayımlanan Yönetmelikle Mevlid-i Nebî Haftası olarak değiştirilmiş, tarihi de hicrî takvime göre “Rebû'l-Evvel ayının on ikinci günü başlangıç kabul edilerek” düzenlenmiş ve böylelikle 1994’ten

Adalet, Dürüst Çalışmak, Kumar ve Zararları, İsrâf, Helal Kazanç, Birlik olma ve Dayanışmanın Önemi, Fuhuş, İçki, Haram Yeme, İnsan Hayatının Korunmuşluğu, Anarşinin Felaket Olması gibi konu başlıklarıyla ele alınmıştır. Doğan, *Toplumun Temelini Sarsan Belli Başlı Problemler*, 15-277. Ayrıca bkz. *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz’ın Rôportajları, Basın Açıklamaları, Sempozyum ve Panel Konuşmaları, Protokol Konuşmaları, Konferans ve Makaleleri*, 22-92; 207-247; Bardakoğlu, *Din ve Diyanet*, 1/21-47, 147-232, 388-441.

¹⁵² Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 1/484-484.

¹⁵³ İsmail Arıcı, “Din Görevlilerine Göre Camiler ve Din Görevlileri Haftası”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2018), 730.

¹⁵⁴ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 1/474-481.

önceki tarihlendirmeye geçilmiştir.¹⁵⁵ 2018 yılındaki Mevlid-i Nebi Haftası etkinliklerinin ana teması “Hz. Peygamber ve Gençlik”, 2019’da “Aile”, 2020’de “Çocuk”, 2021’de ise “Hz. Peygamber ve Vefâ Toplumu” olarak belirlenmiştir. Gerek Camiler ve Din Görevlileri Haftası gerek Siret/Kutlu Doğum/Mevlid-i Nebî Haftası ana tema konuları da Başkanlığın İslâm dininin ilgi alanı hakkında sosyal alanı dikkate alan bir yaklaşım ve sosyal ahlaki inşaya dönük fiilî bir tavır sergilediği hususunu teyit etmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığının dinî söylemi, Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi’de yer alan ve Diyanet İşleri Başkanlarının (Vekili ve Yardımcılarının) kaleminden çıkan Başyazılar çerçevesinde ele alınmıştır. Cumhuriyet’e geçişte de Başkanlığa mevcut idarî yapı içerisinde yer verilmiş ve kurum din hizmetlerini kamu görevi olarak yürütmekle yükümlü tutulmuştur. Başkanlık süreç içerisinde kurulan farklı idarî birimler vasıtasıyla mevzuatın yükümlü tuttuğu görevleri yerine getirmektedir. Başkanlığın dinî söylemi, “din söylemini, din üzerine konuşmak ve hâdiseleri dinle ilişkilendirmek şeklinde iki şikka indirip birincisi bağlamında dinin ana öğretisinin tanıtımı, ikincisi bağlamında ise dinin dolaylı ilgi alanlarının tespiti ya da üretilmesi şeklinde anlayan yaklaşım” kapsamında ele alınmıştır. Başkanlığın dinî söylemi bağlamında Diyanet İşleri Başkanlarının konuşmaları, basın açıklamaları, değişik vesilelerle yayımladıkları mesajlar başta olmak üzere, kurulduğu günden bugüne varlığını devam ettiren Din İşleri Yüksek Kurulunun kararları, mütalaaları ve fetvaları, hutbeler, vaazlar, basılı-süreli vb. yayınlar ayrı ayrı, hatta kendi içinde de dünyada ve ülkede yaşanan siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel gelişim ve değişimler, bu gelişim ve değişimlerin yaşandığı ana zaman aralıkları, mevzuatta yaşanan değişiklikler ya da devlet idaresindeki kadroların din devlet ilişkilerine bakışı veya görev alan Başkanların hizmet anlayışları vb. farklı ölçeklerde değerlendirmeye tabi tutulabileceğinde şüphe yoktur. Bununla birlikte Başkanlığın hizmet politikalarının ve hassasiyetlerinin Diyanet İşleri Başkanlarının dilinden kamuoyu ile paylaşıldığı malumdur. Diyanet İşleri Başkanları 1950’li yıllardan beri düzenli olarak neşredilen süreli yayınlarda Başyazılar ile topluma mesajlarını sistematik olarak iletmektedir. Bu itibarla bu yazıda Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazıları merkeze alınarak Başkanlığın dinî söylemi hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Gerek kurumların gerek dinî söylemin geçmişten tevarüs edilen bir takım hususiyetlerle birlikte dünyada ve yerelde yaşanan ve daima birbiriyle irtibatlı bir

¹⁵⁵ Kutlu Doğum Haftası İle Camiler Ve Din Görevlileri Haftasını Kutlama Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik , *Resmî Gazete* 30255 (29 Kasım 2017).

şekilde biçim alan siyasî, iktisadî, bilimsel, kültürel vb. gelişmelere göre ortaya çıktığı ya da şekillendiği hususunda şüphe yoktur. Bu itibarla Cumhuriyet öncesinde gerek bu topraklarda kurulmuş devletlerin gerek irtibatlı oldukları coğrafyalarda kurulan devletlerin idarî yapısı, şer'î hukuk örfî hukuk olgusunu da dikkate alarak bu idarî yapı içerisinde kurgulanmış din-devlet ilişkileri; dinî anlayış ve yapılar; yürütülen din hizmetleri gibi unsurların beraberce göz önünde bulundurulması kaçınılmazdır.

Başkanlık, Osmanlı döneminin Şeyhülislâmlık kurumunun adalet, eğitim, vakıflar ve din hizmetlerine dair yürüttüğü görevlerden sadece din hizmetine ait olanlarını mevzuatla belirlenen sınırlar içerisinde yürütmekle mükellef tutulmuştur. İlgili mevzuatın ise ülkede ve dünyada yaşanan gelişmelere göre şekil aldığı muhakkaktır. Bu durumda Başkanlığın dinî söyleminde ülkemizde 20. yüzyıl sürecinde yaşanan siyasî, iktisadî, kültürel vb. gelişmelerin etkisi olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte hem kurumsal hem ilmî gelenek hem de insan unsuru bağlamında -zaman zaman Eş'arîlik etkisi olsa da- gerek dinî anlayış gerek Orta Asya'dan Anadolu'ya coğrafya olarak büyük oranda Hanefî-Mâtürîdî kültür havzası ile hemhal olmanın ve neticesinde bu gerçekliğin de dinî söyleme ana unsur haliyle tesir edeceği şüphesizdir. Ancak burada dünyada ve ülkede yaşanan gelişmelere bağlı şekillenen anlayışlar ve kurumsal hassasiyetler bağlamında Başkanlığın İslâm ortak kimliğinde ve bir nevi mezhepler üstü bir anlayışla hizmetlerini yürüttüğü mutlaka vurgulanmalıdır. Asya'dan Avrupa'ya, Afrika'dan Amerika'ya çok geniş bir coğrafya ve farklı mezhebî ve kültürel mensubiyetlere sahip Müslümanlar tarafından Başkanlıktan hizmet talebinde bulunulmasında Başkanlığın söz konusu hizmet anlayışının da etkisi göz ardı edilmemelidir.

Başkanlığın bir mezhebî kimliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira Başkanlık, mevzuatında da yer verildiği üzere toplumu vatandaşlık esaslı ve mezhepler üstü bir anlayışla İslâm üst kimliğinde Kitap ve Sünnet merkezli bir aydınlatmayı temel bir hizmet ilkesi olarak benimseyip bunu işletmeye çalışan bir kurumdur. Bunun için Başkanlığın dinî konularda -Bu sınırlayıcı belirleme 2010'daki kanunî düzenleme ile getirilmiştir.- en yüksek karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulunun işleyişi ile karar, mütalaa, fetva ve görüşlerinde uyguladığı metodik yaklaşım ve çalışmamızın konusu olan Başkanlığın dinî söylemi dikkate alındığında açıkça görülmektedir.

Dinî düşünce ve hayatın, dil, toplumsal yapılar ve zihniyet olguları bağlamında mezhebî ve meşrebî sistematiklerle şekillendiği dikkate alındığında Din İşleri Yüksek Kurulunun karar, mütalaa, fetva ve görüşlerinde bu topraklardaki yerleşik ilmî gelenekler bağlamında bir işleyişi son derece makul olmakla birlikte, Kurulun klasik bir konuda Hanefî mezhebinin görüşlerinin; uygulamanın soru soran kişi için ciddî zorluklar doğurması, bir görüşün yeni bilimsel gelişmelere göre tekrar ele alınması gerektiğinin anlaşılması, görüşün çok zayıf olması, geçmişte yaşanmış ancak bugün itibarıyla yaşamayan örlere göre verilmiş olması, toplumsal ihtiyaçları ve sorunları gidermede yetersiz kalması, bir zaruret durumunun ortaya çıkması, günümüzün değişen şartlarının -seyahat araçları gibi- eski belirlemeleri manasız ve

imkansız hale getirmesi gibi hallerde hangi mezhebin görüşü ve sistematığı uygunsa ona göre bir tercihte bulunarak bir işlem ve bilgilendirme yaptığı hususu mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Kurul günümüz şartlarında ortaya çıkan sigorta, estetik ameliyatı, organ nakli, tüp bebek uygulaması gibi yeni konularda ise Kitap ve Sünnet'in ma'kul, maksûd ve mefhûmundan hareket edip fıkhn genel/küllî kuralları/kavâidi ile kendi karar, mütalaa, fetva ve görüşlerini oluşturmaktadır. Kurulun bu temel yaklaşımında 19. yüzyıl sonlarıyla 20. yüzyıl başlarında Osmanlı'nın son dönemleriyle Cumhuriyetin ilk yıllarında ülkemizde ve İslâm dünyasında tartışılan içtihadın ferdî olmaktan çıkarılıp bir müessese haline getirilmesi ya da heyet fetvası/ictihadı fikrinin dikkate alınması gerektiği aşikârdır.

Başkanların kaleme aldıkları Başyazılardaki çerçevede Başkanlığın "bir mezhebî kimliğinden söz etmenin zorluğu" durumunu teyit etmektedir. Zira Diyanet İşleri Başkanları bütün yazılarda İslam'ın herkes için genel geçer olan ortak ilkelerinden hareketle bireysel ve sosyal ahlak inşasına dönük bir tavır sergilemişlerdir. Bu itibarla Başkanlığın tek mezhep anlayışı üzerinden hizmet yürüttüğü ile ilgili ileri sürülen iddialar oldukça ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının tek mezhep çerçevesinde hizmet verdiği hakkındaki tartışmalarda Alevî geleneğin de işin içerisine katıldığı görülmektedir. Özellikle 1990'lı yıllarda dünyada ve ülkede görülen birtakım gelişmeler bağlamında yaşanan kimlik politikası olgusu bağlamında inşa edilmeye çalışılan Alevî kimliği çerçevesinde; Alevî geleneğin ayrı bir inanç olduğu iddiaları da dahil değişik alanlarda yürütülen tartışmalarda Alevî geleneğin bir mezhep olduğu algısıyla ve "Sünnîlik" karşısında konumlandırıldığı görülmektedir. Öncelikle Alevî gelenek bir mezhep değil; tasavvuf düşüncesi ve hayatının söz konusu olduğu bir yapıdır. İkincisi Sünnîlik de bir mezhep değildir. İçinde Maturidîlik ve Eşarîlik gibi itikadî; Hanefîlik ve Şâfiîlik gibi fikhî mezhepleri barındıran bir çerçeve anlayıştır. Bir diğer husus Alevîlik ile Sünnîlik mukayese edilebilir türdeşler değildir. Ayrıca her ne kadar son yıllarda Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar arasında bir nevi Şiîleştirme çabası bir vâkıa olsa da Alevî gelenek Şiîlik de değildir.

Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların her biri bir tasavvuf ve tarikat hayatı sürdüren topluluklardır. Nitekim her bir ocak farklı tasavvufî gelenek mensubiyetine ve silsileye sahip olup âdâb ve erkân açısından farklılıklar taşısa da bilgi kaynağı olarak kabul edilen ilhâm ve keşf, "Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet" prensibinin ifade şekli olan "Hakk, Muhammed, Ali" anlayışı, dört kapı- kırk makam çerçevesinde oluşturulan âdâb ve erkân, kelime-i tevhidlerin/Hû'ların getirilip zikirlerin çekildiği cemler, "eline, diline, beline sahip olmak/ edeb yâ Hû" ilkesi etrafında şekillendirilen ahlak anlayışı, "mürşid, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd)" şeklinde hiyerarşik olarak oluşturulan insan unsuru ve ocak sisteminin uyarlandığı bir tekke yapılanması vb. unsurlar, söz konusu geleneğe mensup ocak

ve grupların tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında ele alınması gereken yapılar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde Alevî olarak isimlendirilen, geleneksel olarak ise Hacı Bektaş, Baba Mansur, Dede Garkın, Hasan Dede, Şücaaddin Velî gibi ocak isimleriyle anılan gelenek mensubu ocak ve grup müntesipleri, her ne kadar Caferî mezhebi ile alakalı bir takım sözlü beyanlarda bulunsalar da -alan araştırmalarının da teyit ettiği üzere- büyük oranda amelî uygulamalarında Hanefî mezhebinin esaslarına göre hareket etmektedir.

Ancak Alevî gelenek de içine katılarak yürütülen Diyanet tartışmalarının, Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların tasavvufî kimliği ve mezhebî fiilî durumlarının dikkate alınması yerine; 90'lı yıllarda görülen kimlik politikaları çerçevesinde yanlış bir şekilde Sünnîlik karşısına konumlandırılmış bir pozisyon ve içeriklendirme ile yürütülmesi, olayı mecrası dışına taşımıştır. Bu noktadaki tartışmaların sağlıklı olması adına öncelikle Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların geleneksel olarak sahip oldukları tasavvuf karakteri ile mezhebî kabul ve uygulamalarının mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiği aşîkârdır.

Her ne kadar bu topraklarda var olan dinî düşünce ve hayatın önemli bir parçası olan tasavvuf düşüncesi ve hayatına bigane kalmadan Dergilerin ve Başyazıların gündemlerinde Yunus Emre gibi tasavvuf düşüncesinin sembol isimleri, irfan geleneği gibi anlayışın kendisi ve bazı tasavvuf kavramlarına yer vermiş olsa da Başkanlığın 1924'ten bu yana Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar dahil hiçbir tasavvuf ekolünün gerek tekke ve dergâhu gerek âdâb ve erkânı kapsamında herhangi bir görev tanımı bulunmadığı gibi bu meyanda herhangi bir fiilî hizmeti de olmadığı ya da mevcut mevzuat çerçevesinde olmayacağı da açıktır. Bu itibarla bu gerçek görmezden gelinerek yapılacak olan Alevî geleneğin statüsünden ana dilde ibadete, âdâb ve erkânın icrâ edildiği mekanlar olan cemevlerinden Başkanlıkla ilgili hizmetlere varıncaya kadar her türlü tartışma, çalışma ve işlemin, mecrası dışında yürütülmesine bağlı olarak sağlıklı ve isabetsiz sonuçlar doğuracağı şüphesizdir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kanununun yüklediği "din konusunda toplumu aydınlatma" görevini, hutbe, vaaz, dini soruları cevaplandırma, cami dersleri, seminerler, konferanslar vb. yanı sıra kurulduğu yıllardan bu günlere basılı, süreli yayınlar, takvim yazıları, televizyon ve radyo programları gibi yürüttüğü yayın faaliyetleri ile yerine getirmektedir. Başkanlığın süreli yayınları arasında önemli bir yer tutan yayını şüphesiz bugün itibarıyla Diyanet Aylık Dergi adıyla neşrettiği dergidir. Başkanlığın bu süreli yayınına dair faaliyeti 22 Kasım 1968 yayımlanmaya başlayan ve 15 günde bir neşredilen "Diyanet Gazetesi" ile başlamıştır. Başkanlık Diyanet Gazetesi'ni Kasım 1968'den Aralık 1990'a kadar farklı format ve ebatlarda yayımlamıştır. Başkanlık Diyanet Gazetesi'nin 382. (son) sayısından sonra Ocak 1991'den itibaren Diyanet Gazetesi'nde gerek isim gerek şekil gerekse muhteva olarak bir değişikliğe gitmiştir. Bu değişikliğe göre Diyanet Gazetesi, "Diyanet Aylık

Dergi" ismiyle aylık yayımlanan bir dergiye dönüştürülmüştür. Ağustos 2021 tarihi itibarıyla 368. sayısı yayımlanmıştır. Başkanlığın söz konusu dergilerinde dinin sahil bilgisi ve ona dayalı kültür, sanat ve edebiyat birikimini okurlarıyla paylaşmayı amaçladığı; bu itibarla toplumda yaşanan dinî ve sosyo-kültürel gelişmeleri dikkate alarak farklı alanlarda aktüel gündemlerle okurunun karşısına çıktığı görülmektedir.

Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergide ilk sayıdan itibaren Başmakale ya da Başyazı adıyla Diyanet İşleri Başkanlarına (Bazen Vekil ve Yardımcıları) ait yazılara yer verilmiştir. Bu yazıların söz konusu süreli yayınların önemli kısımlarından olduğu muhakkaktır. Bu itibarla Diyanet İşleri Başkanlığının dinî söylemi hakkındaki bu çalışmamız, her ne kadar bu konudaki bir çalışma başta Din İşleri Yüksek Kurulunun kararları, mütalaaları, görüşleri ya da faaliyetleri olmak üzere değişik birimler ile hutbeler, takvim yazıları vb. farklı hizmetlerin ayrı ayrı ele alınıp incelenmesini gerektiren bir özelliğe sahipse de, Başkanlığın topluma vermek istediği en güçlü bilgilendirme ve mesajı Diyanet İşleri Başkanı aracılığıyla vereceğinden hareketle Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergide yer alan ve Başkanlara ait Başmakale ve Başyazılar üzerinden konuyu değerlendirmiştir.

Diyanet Gazetesi'nin her sayısında Başyazı yer almamaktadır. Bu itibarla neşredilen Gazete sayısı ile Başyazı sayısı farklılık göstermektedir. 1968 yılının Kasım ayında yayın hayatına başlayan ve 1990 yılına kadar yayımlanan Diyanet Gazetesi 382 sayı olarak neşredilmiş, 382 sayının 277 sayısında Başyazı yer almıştır. Ocak 1991'den itibaren yayın hayatına başlayan Diyanet Aylık Dergi'nin Ağustos 2021 tarihi itibarıyla 368. sayısı neşredilmiştir. Bunlardan 7'sine gerek fizikî gerek internet ortamında ulaşılamamıştır. Bir dergide de (2004 Ağustos) Başyazı yer almamaktadır. Dolayısıyla değerlendirmeler ulaşılabilen 360 sayı üzerinden yapılmıştır. Başkanlığın dinî söylemi bağlamında Başyazılardaki konular Başkanlığa Kanunla tanınan yetkilere bağlı olarak şekillenen iman esasları ve bazı inançlar, ibadet hayatı, ahlak, birlik ve beraberlik ve dinî sosyo-kültürel hayat başlıkları altında incelemeye alınmıştır. Gerek birlik ve beraberlik gerek dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili konular her ne kadar ahlak ana başlığı içerisinde değerlendirilebilecek nitelikte olsa da, yazılarda doğrudan ahlak kelimesinin kullanılmasının yanı sıra Kanunda birlik ve beraberliğe dair yapılan vurgu ile yazılarda daha çok dinî sosyo-kültürel çerçevenin ön plana çıkartılması böyle bir tasnifi zorunlu kılmıştır. Burada konu dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konular biraz daha alt kategorilere ayrılarak işlenmiştir. Bu bağlamda dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konular, Hz. Peygamber; Ramazan ve toplumsal yansımaları; cami ve din görevlileri; israf, saygı, sevgi, komşuluk, doğruluk, hicret vb. farklı dinî sosyo-kültürel konular; Meşhed, Yugoslavya, Papa ziyareti, İnsan Hakları Beyannamesi vb. aktüel konular; ilim ve eğitim; çevre; helal duyarlılığı; sağlık, millî ve dinî gün ve geceler ve din kongreleri gibi alt başlıklar halinde incelemeye tabi tutulmuştur.

Diyanet Gazetesi Başyazılarının 4 adetinin (%1,4) iman esasları ve inanç konuları, 18 adetinin (%6,4) ibadetler, 5 adetinin (%1,8) ahlak, 18 adetinin (%6,4)

birlik ve beraberlik, 232 adetinin (%83,7) de dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olduğu görülmektedir. Diyanet Gazetesi Başyazılarının konularının ilgili başlıklara taksimi sonucunda ortaya çıkan bu tablo, Başyazıların 22'sinin (%8) iman esasları ve inanç konuları ile ibadetler ve ibadet hayatı hakkında iken; 255'inin doğrudan ahlak kelimesini içermek suretiyle ahlak, birlik ve beraberlik ve dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda %92'lik yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğunu göstermektedir.

Buna yakın bir çerçeve gerek Diyanet Aylık Dergi'nin gerek Başyazılarının gündemleri ve konuları bağlamında da söz konusudur. Diyanet Aylık Dergi'nin gündem konularına göz atıldığında fizikî ve internet ortamında ulaşılabilen 360 sayıdan 15 adetinin (%4) iman esasları ve inanç konuları, 25 adetinin (%7) ibadetler, 16 adetinin (%4,5) ahlak, 33 adetinin (%9) birlik ve beraberlik, 271 adetinin (%75,5) ise dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konularla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Diyanet Aylık Dergi gündem konularının 40 adeti (%11) iman esasları ve inanç konuları ve ibadetler hakkında iken; 320 adeti doğrudan ahlak kelimesini içermek üzere ahlak, birlik ve beraberlik, dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda %89'luk yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğu görülmektedir.

Diyanet Aylık Dergi'nin 2021 Ağustos itibariyle neşredilen 360 Başyazısının konu dağılımları Dergi gündemlerindeki konu dağılımına yakındır. Buna göre Başyazıların 12 adeti (yaklaşık %3,4) iman esasları ve inanç konuları, 28 adeti (yaklaşık %7,8) ibadetler, 14 adeti (yaklaşık %3,8) ahlak, 32 adeti (yaklaşık %8,8) birlik ve beraberlik, 274 adeti (yaklaşık %76) dinî sosyo-kültürel hayat ve aktüel konularla ilgilidir. Buna göre Diyanet Aylık Dergi'nin Başyazıların (360) 40 adeti (yaklaşık %11) iman esasları ve inanç konuları ile ibadetler hakkında iken; 320'si ahlak, birlik ve beraberlik, dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili olmak üzere toplamda yaklaşık %89'lik yüksek bir oranla genel kategori olarak ahlak alanını ilgilendiren bir çerçevede olduğu görülmektedir.

Bu durumda bütün Başkanların Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi Başyazılarında daha çok dinî sosyo-kültürel hayatla ilgili konuları merkeze aldığı görülmektedir. Başyazılarda ahlak ve sosyal hayata ait konulara dair mesajların daha çok ön plana çıktığı dikkat çekmekle birlikte gerek iman ve ibadetler gerek ahlak gerekse sosyal hayatla ilgili konuların daha çok insanın ve toplumun maddî ve manevî yönden huzurunu merkeze alarak işlendiği ve dolayısıyla hayatın; dinin rahmet yüklü mesajıyla güzelleştirilmesi amacına matuf kaleme alındıkları açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Gerek Camiler ve Din Görevlileri Haftası gerek Siret/Kutlu Doğum/Mevlid-i Nebî Haftası ana tema konuları da bu durumu teyit etmektedir. Bunda gerek dinî düşünce gerek din devlet ilişkilerinin gerekse hizmet yürüten kurumların yapı ve hizmet anlayışlarının bütün dünyadaki siyasî, fikrî ve fiilî durumlara göre şekil almasının bir sonucunu görmek mümkündür. Zira "bir tarafta devletin laiklik ilkesi bağlamında din konusunda resmî bir tercihte bulunmaması, diğer tarafta din hizmetlerini koordine eden ve istikrarlı bir şekilde ifası için gerekli

pratik tercihlerde bulunan Diyanet İşleri Başkanlığının kamu kurumu olmasına rağmen resmî bir din görüşü üretmemesi, yanı sıra din konusunda sadece dinî bilgilendirme yapıp bireyin din konusundaki özgürlük alanına müdahalede bulunmaması; öbür taraftan da dinî söylemin günümüzde sivilleşmesi ve kişisel erdemlerden hareketle sosyal ahlakı inşaya yönelmesi olguları” Başkanlığın dinî söylemini de şekillendirmiş, neticede Diyanet İşleri Başkanları kaleme aldıkları Başyazılarda %90'lara varan bir oranda sosyal içerikli yazılar kaleme almıştır. Bu durumda din söylemi, din üzerine konuşmak bağlamında dinin ana öğretisinin tanıtımı ve hâdiseleri dinle ilişkilendirmek kapsamında dinin dolaylı ilgi alanlarının tespiti ya da üretilmesi açısından değerlendirildiğinde, Başkanlığın din söyleminin iman esasları ve ibadet hayatı ile beraber dinin sosyal hayatın pek çok farklı alanıyla ilgili mesajını kamuoyu ile paylaşma yoluna gittiği görülmektedir. Bu, Başkanların ve Başkanlığın İslâm dininin ilgi alanı hakkında sosyal alanı dikkate alan bir yaklaşım ve bahsedilen sosyal ahlakı inşaya dönük fiilî bir tavır sergilediklerini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Abul, Lamia Levent. “Diyanet Gazetesi’nden Diyanet Aylık Dergi’ye”. *Diyanet Aylık Dergi* 300 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 28-33.

Adaloğlu, Hasan Hüseyin. “Selçuklular Devri Halifelik Telakkisi”. *Geçmişten Günümüze Hilafet*. ed. Mustafa Sabri Küçükaşçı – Ali Satan – Abdülkadir Macit. 167-200. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

AFM, Avrasya Fetva Meclisi (10-11 Mayıs 2017). <https://avrasyafetva.diyanet.gov.tr/sayfa/toplantilar/1-toplanti>.

Ak, Ahmet. “Büyük Selçuklular Döneminde Mâturîdî Temsilciler”. II. *Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*. 2/299-318. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.

Akgün, Seçil. “Türkçe Ezan”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 13/24 (1979/1980), 105-113.

Akgün, Vahdettin. “Diyanet Gazetesinde Yayınlanan Hutbeler”. *Diyanet İlmi Dergi* 30/2 (1994), 77-94.

Akgündüz, Ahmet. “Ebussuûd Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aksüt, Hamza. *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009.

Akyıldız, Ali. “Osmanlılar: Siyâsî ve İdârî Teşkilat: Modern Dönem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/506-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Akyıldız, Ali. “Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39:7-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Altıkulaç, Tayyar. “Başyazı”. *Diyanet Gazetesi* 183-187 arası 5 sayı Şubat (1978-Nisan 1978); 188-349 arası (Mayıs 1978 – Mart 1988) 150 sayıdan 2 sayı.

Altıkulaç, Tayyar. “Din Şurası”. *Diyanet Gazetesi* 335 (15 Mayıs 1978), 1, 15.

Altıkulaç, Tayyar. “İslam ve Doğum Kontrolü”. *Diyanet İlmi Dergi* 14/1 (1988), 5-36.

Altıkulaç, Tayyar. *Zorlukları Aşarken*. I-III. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Altuntaş, Halil. “Türkçe İbadet Meselesi”. *Diyanet İlmi Dergi* 34/1 (1998), 51-70.

Altuntaş, Halil. *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Tarihçe, Oluşum, İşleyiş ve Faaliyetler)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Arıcı, İsmail. “Din Görevlilerine Göre Camiler ve Din Görevlileri Haftası”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2018), 729-743.

Arkan, Adem. "İslâm Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 348-379.

Atay, Rıfat. "Türkçe Ezan Uygulamasının Toplumsal Hafızada Yol Açtığı Travmalar Üzerine". *Ortak Dilimiz Ezan*. ed. Mahmut Öztürk. 107-147. İstanbul: Nida Akademi, 2018.

Atay, Rıfat - Arslan, Halil. "Üç Dönem, Üç Takvim: 2002, 2007 ve 2011 Yılları Takvimleri Örneğinde Diyanet Söyleminin Analizi". *Dinî Araştırmalar* 20/52 (2017), 141-157.

Ateş, Süleyman. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 147-182 arası 36 sayı. (Ağustos 1976 – Şubat 1978).

Ateş, Süleyman. "Başyazı: Din Siyasete Âlet Edilemez". *Diyanet Gazetesi* 182 (1978), 1, 14-15.

Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Avcı, Casim. "Abbâsîler ve Hilâfet". *Geçmişten Günümüze Hilâfet*. ed. Mustafa Sabri Küçükbaşçı – Ali Satan – Abdülkadir Macit. 133-166. İstanbul, İlem Yayınları, 2019.

Aydın, Mehmet Akif. "Osmanlılar: Hukukî-Adlî Yapı" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 515-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Aydın, Mehmet Akif. "Şeyhülislamıktan Diyanet İşleri Başkanlığına Din Devlet İlişkileri". *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Temel Dinamikleri Açısından 3 Mart 1924 Yasaları ve Günümüze Yansımaları Sempozyumu Bildirileri*. h. Hale Şıvgın. 221-226. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Aydın, Ömür. "Diyanet İşleri Başkanlığının Hukuki Statüsü Üzerine Tartışmalar". *Akademik İncelemeler Dergisi* 2019, 14/2 (2019), 239-276.

Aytürk, Nihat – Çelik, Yaşar – Şahinaslan, Enver. "Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi". *Diyanet İlmî Dergi* 15/1 (1989), 31-66.

Baloğlu, Niyazi. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 188-349 arası (Mayıs 1978 – Mart 1988) 150 sayıdan 11 sayı.

Banaz, Şaban. "Çorumlu Caferileşmiş Alevilerin Caferileşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 95 (2020), 169-197.

Bardakoğlu, Ali. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 151-239. (Temmuz 2003 - Kasım 2010).

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bardakoğlu, Ali. "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine". *Osmanlı: Teşkilât*. 12. Cilt. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4/4123-417.

Bardakoğlu, Ali. "İlahiyatçıların Din Söylemi". *İslâmîyât* 4/4 (2001), 63-76.

Bardakoğlu, Ali. *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Barkan, Ömer Lutfi. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11/3-4 (1945), 203-224.

Barkan, Ömer Lutfi. "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi". *Türk Tarih Kurumu Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, Seminere Sunulan Bildiriler*. 49-97. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1975.

Bayar, Mustafa. "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığının Süreli Yayın Hizmetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 453-465.

Bedir, Mürteza. "Usûl-i Fıkhın Geçmişte ve Günümüzdeki Müfredatı -Fıkıh Usûlü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usûlü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme-". *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. 305-337. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2017.

Bolat, Ali – Uyar, Mehmet – Cengiz, Muammer. *Tasavvuf Tarih, Doktrin, Tenkit*. Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019.

Boyacıoğlu, Ramazan. *Hilafetten Diyanet İşleri Başkanlığına Geçiş*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Boyacıoğlu, Ramazan. "Tarihi Açından Şeyhülislamlık, Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 161-171.

Bozkuş, Metin. "Alevî Yurttaşlara Yönelik Dinî Hizmetlerin İcrası Bağlamında Bir Teklif Denemesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 1-12.

Bulut, Mehmet. "Diyanet İşleri Reisliği (Başkanlığı) 1341 (1925) Malî Yılı Bütçe Müzakereleri". *Diyanet İlmi Dergi* 36/1 (2000), 99-128.

Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 321-354.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi 1999.

Coşkun, Mustafa Asım. *Geleneksellik ve Modernlik Ekseninde Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim İhtisas Kursları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Çakır, Rıdvan. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 148-150. (Nisan 2003 - Haziran 2003).

Çakır, Ruşen – Bozan, İrfan. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Mümkün mü?* İstanbul: Tesev Yayınları, 2005.

Çifçi, Osman Zahid, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler". *İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi* 10/19 (2012), 195-208.

Çifçi, Osman Zahid – Erdem, Hüsametdin. "İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi". *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 11/22 (2013),117-129.

Dadaş, Mustafa Bülent. "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 37-74.

Dadaş, Mustafa Bülent. "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015/1), 311-342.

Dağcı, Şamil. Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım". *Diyanet İlmi Dergi* 38/4 (2002), 5-20.

Demir, Şerif. "Ezanın Türkçe Okunması (1932-1950)". *Ortak Dilimiz Ezan*. ed. Mahmut Öztürk. 85-106. İstanbul: Nida Akademi, 2018.

DİB Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965). Erişim 5 Eylül 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>.

DİB Değişiklik Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No: 6002). *Resmî Gazete* 27640 (13.07.2010). Erişim 5 Eylül 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/07/20100713-2.htm>.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü". Erişim 05 Eylül 2021. <https://diniyayinlar.diyamet.gov.tr/sayfa/53/tanitim>.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın Röportajları, Basın Açıklamaları, Sempozyum ve Panel Konuşmaları, Protokol Konuşmaları, Konferans ve Makaleleri*. h. Ali Yıldırım, Yusuf Ziya Yağcıoğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın Konuşmaları ve Makaleleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığın Yayınları, 1-7 cilt, 1996-2002.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2006 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2007 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2010 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2011-2013 Yılları Faaliyetler ve Raporlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hutbe*. 03.02.2017. <https://www.diyamet.tv/cuma-hutbesi-canli-cuma-sevinci/video/cuma-hutbesi-3-subat-2017>.

Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2018.

Diyanet. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 188-349 arası (Mayıs 1978 – Mart 1988) 150 sayıdan 6 sayı.

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. K.1993/6 (03 Şubat 1993). <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2471/tesettur-ile-ilgili-karar>.

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. K. 1997/130 (04 Aralık 1997). <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2610/turkce-ibadet-meselesi>.

DİRTV, Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkındaki Kanun. *Resmî Gazete* 3035 (22 Haziran 1935), Kanun No: 2800, (5376-5377). Erişim 03 Eylül 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3035.pdf>.

Doğan, Lütfi. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 1-50 arası 47 sayı. (Kasım 1968- Eylül 1972).

Doğan, Lütfi. "Başlarken". *Diyanet Gazetesi* 1 (1968), 1,16.

Doğan, Lütfi. *Toplumun Temelini Sarsan Belli Başlı Problemler (Huzur ve Saadetin Esasları)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Baskı, 2016.

Doğan, Dr. Lütfi. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 51-146 92 sayı. (Kasım 1968- Eylül 1972-Ağustos 1976).

Doğanay, Eraslan. *Anadolu'da Yaşayan Dergahlar*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.

Duman, Önder - Aydın Mehmet. "27 Mayıs'ın Gölgesinde Bir "İrtica" Hamlesi: Türkçe Ezan". *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 11/6 (2019), 2265-2279.

Dursun, Davut. *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Baskı, 1992.

Erbaş, Ali. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 322-362. (Ekim 2017 – Ağustos 2021).

Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.

Ersahin, Seyfettin. "Bir Cumhuriyet Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığının Tarihi Kökeni (Ümmet Yapısından Millet Yapısına)". *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi*. 9-45. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Fayda, Mustafa. "Hulefâ-yi Râşidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 324-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Gez, Başak Ocak. "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Aşamalarından Biri: Türkçe Ezan ve Uygulamaları". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/6-7 (1996-1997), 157-167.

Göl, Yavuz Selim. "Abbasîler Döneminde Kâdı-’l-Kudâtlık". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 11-59.

Görgülü, Faruk. "Dinî Dergicilik ve Süreli Yayınlarımız". *Diyanet Aylık Dergi* 300 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 24-26.

Görmez, Mehmet. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 240-319. (Aralık 2010 – Temmuz 2017).

Gözaydın, İhtar. *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim, 2020.

Güler, Halit. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 188-349 arası (Mayıs 1978 – Mart 1988) 150 sayıdan 9 sayı.

Gürtaş, Ahmet. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 188-349 arası (Mayıs 1978 – Mart 1988) 150 sayıdan 3 sayı.

İğde, Muhyeddin. "Selefililiğin Tarihi Arka Planı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/2 (2015), 151-181.

İnalçık, Halil. "Kanunnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İpşirli, Mehmet. "Osmanlılar: Siyâsî ve İdârî Teşkilat: Klasik Dönem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 502-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

İpşirli, Mehmet. "Şeyhlisâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İsimsiz. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 259-382 arası (Ocak 1989 – Aralık 1990) 24 sayıdan 1 sayı.

Kalaycı, Mehmet. "Eşarilik". *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. 395-422. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Baskı, 2013.

Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 9-72.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. 2 cilt. İstanbul: Risale , 2. Baskı, 1987.

Kara, İsmail. "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 29-55.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

Karslı, Bahset. "Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları: Ahmet Hamdi Akseki Örneği". *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları* 9/5 (2014), 279-1298.

Kaya, İsmail. "Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri". *Tokat İlmîyat Dergisi [Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 8/1 (2020), 403-428.

Kaya, Remzi. *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Kaydu, Ekrem. "Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201-210.

Kazıcı, Ziya. "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi". *İslâm Medeniyeti* 5/2 (1981), 39-68.

Keleş, Ekrem. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 320-321. (Ağustos 2017 – Eylül 2017).

Kılıç, Murat. "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Devlet ile Vatandaş Arasında Bir İletişim Aracı Olarak Hutbeler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 17/35 (2017), 137-166.

KHK 703, Anayasada Yapılan Değişikliklere Uyum Sağlanması Amacıyla Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (Kararname No: 703). *Resmî Gazete* 30473 (3. Mükerrer) (09 Temmuz 2018), KHK No: 703, m. 141. Erişim 5 Eylül 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180709M3.pdf>.

Koca, Fatih. *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği -Anadolu Örneği-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2017.

Koç, Ahmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi". *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi*. 113-172. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 145-160.

Köprülü, M. Fuad. "Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri". *İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul 20-25 Eylül 1937 Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler*. 383-418. İstanbul: Kenan Matbaası, 1943.

Köprülü, M. Fuad. "Türkiye'de Âmme İdaresinin İnkişafı". Haz. Orhan F. Köprülü. *Türk Kültürü* 12/ 255 (1984), 434-440.

Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.

Kutlu Doğum Haftası İle Camiler Ve Din Görevlileri Haftasını Kutlama Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. *Resmî Gazete* 30255. 29 Kasım 2017.

Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. 17-55. Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Kutlu, Sönmez. *Alevîlik-Bektaşîlik Yazuları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

Kutlu, Sönmez. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri", *Dinî Araştırmalar* 12/33 (2009), 107-128.

Mert, Hamdi. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 188-349 arası (Mayıs 1978 – Mart 1988) 150 sayıdan 36 sayı; 259-382 arası (Ocak 1989 – Aralık 1990) 24 sayıdan 2 sayı.

Okumuş, Ejder. "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2002), 7-29.

Okumuş, Ejder. "Dindarlık ve Diyanet". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 10 (2008), 39-44.

Okur, Kâşif Hamdi. "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 83-90.

Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç". *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 Fıkıh Sayısı (2008), 155-174.

Okur, Kaşif Hamdi. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 9-31.

Okutan, Ahmet. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 259-382 arası (Ocak 1989 – Aralık 1990) 24 sayıdan 1 sayı.

Onat, Hasan. "Değişim Sürecinde Alevîlik". *Prof. Dr. Hasan Onat*. Erişim adresi: <http://www.hasanonat.net/index.php/99-degisim-suerecinde-alevilik>.

Onat, Hasan. "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslamiyat* 6 /3 (2003), 111-126.

Onay, Ahmet. "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi: Diyanet İşleri Başkanlığının 1999 Yılı Hutbeleri Örneği". *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004), 1-13.

Öz, Baki. *Dünyada ve Türkiye'de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları, 2001.

Öz, Mustafa –İlhan, Avni. "İmâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özcan, Azmi. "Hilâfet: Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17:546-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özcan, Nuri. "Kültür ve Geleneğimizde Teravih Namazı-Mûsiki İlişkisi". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 5 (2008), 60-63.

Özdemir, Şuayip. "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığında Temsil Meselesine Bakışı -Malatya Örneği-". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I-*. 441-454. Isparta: Isparta İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Özkan, Mustafa. *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din Devlet İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlikte Cem ve Cem Evleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Salman, Yüksel. "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında Kadın". *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar -Tebliğler-Müzakereler*. 399-407. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)T*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.

Sarıkaya, Mehmet Saffet - Ceylan, Mustafa. "Şeyh Çakır Ocağı Mensuplarının İnanç Esasları ve İbadetler Hakkındaki Kabulleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018/1), 173-202.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında Mezhebî Tutum ve Eğilimler". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 268-287.

Sevgin, Halil. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 188-349 arası (Mayıs 1978 – Mart 1988) 150 sayıdan 9 sayı.

Şen, Mehmet Emin. "Abbâsîler Döneminde İdarî ve Malî Kadrolardaki Türkler". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/13 (2009), 233-260.

Şentürk, Lütfi. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 188-349 arası (Mayıs 1978 – Mart 1988) 150 sayıdan 15 sayı.

Taş, Kemalettin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Taş, Kemalettin. "Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislamlık Kurumu - Sosyolojik Bir Çözümleme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2005), 81-102.

Taşgın, Ahmet. "1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi". *Dinî Araştırmalar* 7/18 (2004), 141-148.

Taşgın, Ahmet. "Cem, Cemevi ve İşlevleri". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. 211-225. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Teber, Ömer Faruk. *Bektâşî Erkân-nâmelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.

Teber, Ömer Faruk. "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2017), 193-200.

T.C. Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (1961, Kanun No: 334). *Resmî Gazete* 10859 (20 Temmuz 1961). Erişim 5 Eylül 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10859.pdf>.

T.C. Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (1982, Kanun No: 2709). *Resmî Gazete* 17863 (Mükerrer) (09.11.1982). Erişim 5 Eylül 2021. https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17863_1.pdf.

Türkiye'de Dini Hayat Araştırması. h. Diyanet İşleri Başkanlığı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Türkiye Diyanet Vakfı. *Kurban*. Erişim 27.11.2021. <https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/kurban>.

Uçar, Ramazan. "Alevî-Bektâşîlerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Temsil Problemi Üzerine (Alan Araştırması)". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I-*. 455-466. Isparta: Isparta İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

Üçer, Cenksu. "Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferilik) ile İlişkisinin Çerçevesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 205-238.

Üçer, Cenksu. "Cemlerde Kur'an'ın Türkçe Meâlinin Okunması Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 84 (2017), 61-91.

Üçer, Cenksu. "Alevî Nitelemeli Ocak/Gruplara Ait Tekke, Zâviye ve Dergâhlardaki Cami ve Mescidler". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 11/2 (2018), 271-307.

Üçer, Cenksu, "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84.

Üçer, Cenksu. "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 353-402.

Üçer, Cenksu. *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Üçer, Cenksu - Çelebi, Hatice Kübra. "Diyanet Aylık Dergi ile Başyazılarının Gündem Konuları ve Başyazılarda Yer Verilen Kur'an Ayetleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021), 134-172.

Üzüm, İlyas. "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı: Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği". *İslâmiyât* 4/3 (2003), 127-150.

Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı". *İslâmiyat* 8/1 (2005), 113-125.

Yaman, Ahmet. "Klasikler Üzerinden Ortak Bir Din Dili Oluşturulabilir mi?". *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi: Dini Klasikler: Tebliğler-Müzakereler*. 247-250. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Yaman, Ahmet. "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Yöntemi". *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi*. 47-70 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Yaman, Ahmet. "Riâsetü's-Şuûni'd-Dîniyye fî Türkiyâ Turuku ve Esâlîbu İsdârî'l-Fetâvâ min Kibeli'l-Meclisi'l-E'lâ lî's-Şuûni'd-Dîniyye". *Mecelletü'd-Diyâneti'l-İlmiyye bi'l-Lüğati'l-'Arabîyye/Diyanet Arapça İlmi Dergi* 1 (2019), 61-95.

Yaman, Ali. *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998.

Yaman, Mehmet. *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân*. İstanbul: 2001.

Yaman, Mehmet. *Alevilikte Cenaze Hizmetleri*. İstanbul: 1999.

Yavuzer, Hasan. *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı-Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2. Basım, 2006.

Yavuzer, Hasan. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Din Hizmetleri". *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi*. 73-111. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Yazıcı, Seyfettin. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 259-382 arası (Ocak 1989 – Aralık 1990) 24 sayıdan 2 sayı.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Başyazı". *Diyanet Gazetesi* 259-382 arası (Ocak 1989 – Aralık 1990) 24 sayıdan 6 sayı.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 1-13. (Ocak 1991-Ocak 1992).

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 1 (1991), I.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya Anılar*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013.

Yıldırım, Ali. "Din Dili Dinî Dil Ayırımı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 323-330.

Yıldırım, Ramazan. "Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 24 (2011), 5-24.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yılmaz, Mehmet Nuri. "Başyazı". *Diyanet Aylık Dergi* 14-147. (Şubat 1992- Mart 2003).

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Yücel, İrfan. "Diyanet İşleri Başkanlığının Tarihçesi". *Diyanet Aylık Dergi* 41 (1994), 17-21.

Zafer, Cem. "Dinî Alanda Dilin Kullanımı ve Etkileri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/89 (2019), 627-640.

Zengin, Sabri. "Zile'de Türkçe Ezana Tepki Olayı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2014), 167-180.

IX. *Avrasya İslâm Şurası Sonuç Bildirgesi* (14 Ekim 2016). <https://avrasyaıslamsurasi.diyamet.gov.tr/tr-TR/Declaration/Detail/9>.

Feminizmin Din Dili ve Söylemi*

Mustafa TEKİN**

Öz

Feminizm modern zamanlarda Batı'da ortaya çıkmış bir akım olup kadın haklarını savunmak üzere kendisini tanımlamıştır. Bugüne gelinceye kadar feminizm kendi içinde çeşitlilik kazanarak dünya ölçeğine yayılmıştır. Bu makalede feminizm başından itibaren dine dair geliştirdiği dil ve söylemlerin analizi hedeflenmektedir. Genel olarak bakıldığında ise feminizmin dine yaklaşımında bir olumsuzluk görülmektedir.

Makalede öncelikle genelde dinler özelde ise İslam'ın kadına dair söylemleri tasvir edilmektedir. Özellikle üç büyük dinin kutsal kitaplarında kadına dair dil ve söylem anahtarlarıyla belirtilmektedir. Ardından tasnif edilen belirli konular etrafında feminizmin bu söylemleri nasıl değerlendirdiği örneklerle anlatılmaktadır. Feminizm bu konuda temel söylemi, dinlerin kadınları ikinci konumda gördükleri şeklindedir. Bu durum bugüne gelinceye kadar feminist düşüncede dinle hesaplaşma gibi bir dilin yaygınlaşmasını birlikte getirmiştir. Ancak feminizm Batı dışında farklı coğrafyalara yayılması oranında dinle daha farklı ilişkiler geliştirdiği gözlemlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Din, Din Dili, Kadın, Dini Söylem.

The Religious Language and Discourse of Feminism

Abstract

Feminism is a movement that emerged in the west in Modern times has defined itself to defend women's rights. Until today, feminism has gained diversity within itself and spread to the world scale. In this article, it is aimed to analyze the language and discourses that feminism has developed about religion from the very beginning. In general there is a negativity in the approach of feminism to religion.

In this article, first of all, religions in general and Islam's discourses on women are described. In particular, the language and discourse about women is outlined in the Holy books of the three major religions. Then it is explained with examples how feminism

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 09.12.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 31.12.2021

DOI: <https://10.52886/ilak.1034399>

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Prof. Dr., İstanbul University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, Sociology of Religion, mtekin7@hotmail.com ORCID: 0000-0001-6854-3800

evaluates these discourses around the specific topics that are classified. Feminism's basic discourse on this issue is that religions see women in the second position. This situation has brought with it the spread of a language such as reckoning with religion in feminist thought until today. However it is observed that feminism develops different relations with religion in proportion to its spread to different geographies outside the west.

Keywords: Feminism, Religion, Religious Language, Woman, Religious Discourse.

Özet

Bu makalenin temel amacı, genel olarak kadın ve onun etrafında gelişen konularla belirginleşen feminizm düşüncesinin genelde din, özelde ise İslam üzerine geliştirdiği dil ve söylemi sosyolojik olarak analiz etmektir. Bu çerçevede feminizmin din üzerine ortaya koyduğu söylemin negatif olduğu saptamasını geniş bir şekilde izah etmektedir.

Bugün dünya ölçeğinde yaşanan hızlı değişim, özellikle sosyal bilimler alanında tartışılan kavramları da çeşitlendirmiştir. Fakat bunlar içerisinde "din" ve "kadın" başlıkları bu tartışmalarda ayrıcalıklı ve yoğun konumunu korumaktadır. Bu makale de kadın konusuna göndermeleri ile form kazanan feminizmin din ile ilişkisini söylem düzeyinde ele alınmaktadır. Öncelikle genelde din ve özelde İslam ile feminizmin aynı kategoride olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü feminizm çok genel anlamda bir düşünce akımı ve sosyal harekettir. Fakat feminizmin bağlı olduğu dünya görüşü ile dinin dünyaya yönelik görüş ve tavrı paradigmatik olarak karşılaştırılabilir. Bu bağlamda kadın konusuna yaklaşımlar söz konusu edilecektir.

Batı'nın kendi koşulları içerisinde hayatı bulan ve şekillenmesinde Batı'daki sosyal, siyasal, ekonomik gelişmelerin etkili olduğu feminizmin öncelikli hedefi kadın haklarının iyileştirilmesi olmuştur. Nitekim ilk baştaki söylemlerine baktığımızda, erkek kadın eşitliği üzerine yoğunlaştığı görülecektir. Meselâ; Mary Wollstonecraft'ın yaklaşımları, erkeklere verilen fırsatların kadınlara da verilmesi yönündedir. Batı'da sanayileşme devrimi, kapitalizm, yeni kentleşme olgusunun kadınların sosyal konumlarında da bir değişime sebep olduğu görülmektedir. Bu arada özellikle üretimin ev dışına kayması ve ev dışı ücretlendirme meselesi, feminizmin bugünkü söylemlerine de yansdığı kadarıyla önemli bir sorun olagelmiştir.

Feminizmin din dili ve söylemini sağlıklı bir zeminde anlayabilmek için özelde İslam ile feminizmin paradigmasına kısaca bakmakta fayda vardır. Bu bağlamda İslam Tanrı merkezli bir evren ve insan anlayışına sahiptir. Bu açıdan tüm eşyanın anlamlandırılmasında Tanrı merkeziliğini korumaktadır. Bu da kutsal kitapların muhtevasını dünyanın anlamı bakımından öne çıkarmaktadır. Feminizm ise temelde modern dünyanın içerisinden yükselen bir anlayışa bağlı olarak insan merkezli bir evren ve insan anlayışı ile kendisini ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam açısından verili bir durumu ifade eden cinsiyetler de Tanrı'nın yaratışı ile anlam bulmaktadır: "Kendileriyle sükun bulmanız için size kendi türünüzden eşler

yaratmış olması ve aranızda sevgi ve rahmet vermesi Onun âyetlerindedir.” (30/Rum, 21)

İkinci önemli bir nokta da, İslam açısından kadın ve erkek bedeni insana bir emanettir. Dolayısıyla insan kendi bedenini emanet aldığından dolayı, mülkü gibi görerek onun üzerinden tasarrufta bulunamaz. Ancak feminizmin bu konudaki temel görüşü; “bedenim benimdir” şeklinde ortaya çıkar ki, bu motto kişinin beden üzerinde istediği gibi tasarruf yapabileceğini söylemektedir.

Feminizmin din dilinde esasında dinlerin kadınlara yönelik yaklaşımları belirleyici olmaktadır. Üç büyük dinde öncelikle kadının yaratılış hikayesi birbirine benzerlik arz etmektedir. Burada kadının ilk insan olan Adem’den sonra yaratılmış olması, feminist söylem tarafından kadının ikincilleştirilmesi olarak algılanmıştır. Özellikle kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı söylemine yönelik feminizm eleştirisi olabildiğince belirleyicidir. Yine Hıristiyanlıkta “original sin” şeklinde adlandırılmış insanlığın ilk günahı olan yasak meyveden yenmesi ve dünyaya düşüş üç dinin kutsal kitabında yer almaktadır. Burada Kur’an’ın anlatımında bu günah Adem ve Havva için ortak iken, diğer kitaplarda Havva’nın yani kadının günahı olarak tanımlanmaktadır. Feminizmin dine yönelik negatif yaklaşımının bir sebebi de bu anlatı olarak görünmektedir.

Aslında bazı feminizm söylemlerinde cennetteki yasak ağacın bilgi ağacı olduğu şeklinde kutsal kitaba dayanan bir yorum geliştirilir ve kadının bilgi ağacından yeme cesaretini göstermesi sebebiyle erkeğe nazaran cesaret sahibi olduğu yorumu yapılır. Feminizmin diğer önemli bir eleştirisi de, kutsal kitaplarda erkekle kadın arasında kurulan hiyerarşi ve erkeğin kadının önüne geçirilerek feminizmin tabiriyle erkek egemen bir dünya görüşünün oluşturulmasıdır. Bunu özellikle kutsal kitaplarda kadın ve erkek için gündelik hayattaki işlevlerine dair anlatımlardan çıkarırlar.

Bu bağlamda diğer önemli bir nokta da, kutsal kitaplarda Tanrı için erkek zamirlerinin kullanılmasıdır. Bu durum Tanrı’nın yeryüzünde erkek tarafından temsil edildiği gibi yorumlarla karşılanmaktadır. Hatta feminizm Tanrı ile erkeğin kadına karşı ittifak ettiği şeklinde bir söylemi öne çıkarır. Bu bağlamda dinlerin, erkeklerin Tanrı adına kadınları gündelik sosyal hayatta kontrol etme görevleri olduğu iddia edilir. Tam da bu sebeple feminizm temelde kadınların özgürleşme sürecinin dinden azade olma sürecine özdeş olduğu fikrindedir.

Feminist söylem insanlık tarihi okumasında “Tanrıça” fikrini merkeze yerleştirmektedir. Buna göre insanlığın ilk döneminde tanrıçalar hakim konumda iken, tarihsel süreç değiştikçe erkek Tanrı fikri egemen hale gelmiştir. Bu durum feminizm aktörlerine göre kadının toplumdaki egemen konumunu kaybetmesi ve erkeğin egemen hale gelmesi süreci ile ilintilidir. Dolayısıyla erkek egemen toplum anlayışı sona erdirildiğinde, kadınların özgürlüğüne kavuştukları bir ortam gelecektir.

Aslında feminizmin çok farklı kavramlar üzerinden dinle bağlantılı olarak merkezi tartışma noktasını kadın ve özgürlük ilişkisi oluşturmaktadır. Nitekim kadının gündelik hayatta eğitimi, iş hayatı, aile ilişkileri vb. tüm başlıklar son kertede özgürlük bağlamında tartışılmıştır. Feminizm nihai anlamda kadınların toplumdaki ikincilleşmelerinin ana sebebi olarak dini ve geleneği gördüğünden, özellikle dinle ilgili geliştirdiği dil ve söylemin negatif olarak belirlediğini görmekteyiz. Kendi içerisinde çeşitlilik gösteren feminizm söylemlerinin büyük oranda kanaatleri de bu yöndedir. Belki de bu sebeple feminizm tartışmaları içerisinde “din” önemli bir yekün teşkil etmektedir.

Summary

The main purpose of this article is to sociologically analyze the language and discourse developed by the feminism thought, which has become clear with women in general and the issues surrounding them, on religion in general and on Islam in particular. In this context, it is to explain broadly the determination that feminism's discourse on religion is negative.

The rapid change in the world today has also diversified the concepts discussed especially in the field of social sciences. However, among these, the titles of "religion" and "women" maintain their privileged and intense position in these discussions. In this article, the relationship between religion and feminism, which takes form with references to women, is discussed at the level of discourse. First of all, we should state that religion in general and Islam and feminism in particular are not in the same category. Because feminism is a movement of thought and social movement in a very general sense. However, the world view of feminism and the view and attitude of religion towards the world can be compared paradigmatically. In this context, approaches to the issue of women will be discussed.

The primary goal of feminism, which came to life in the West's own conditions and was shaped by the social, political and economic developments in the West, was the improvement of women's rights. As a matter of fact, when we look at his initial statements, it will be seen that he focused on the equality of men and women. For example; Mary Wollstonecraft's approach is that the opportunities given to men should be given to women. It is seen that the industrialization revolution, capitalism and the new urbanization phenomenon in the West have also caused a change in the social position of women. In the meantime, especially the shift of production out of the home and the issue of wages outside the home has been an important problem as far as it is reflected in the current discourses of feminism.

In order to understand the religious language and discourse of feminism on a healthy basis, it is useful to look briefly at the paradigm of Islam and feminism in

particular. In this context, Islam has a God-centered universe and human understanding. In this respect, God preserves his centrality in the meaning of all things. This highlights the content of the holy books in terms of the meaning of the world. Feminism, on the other hand, expresses itself with a human-centered universe and human understanding, depending on an understanding that rises from the modern world. Therefore, genders, which express a given situation in terms of Islam, also find meaning with God's creation: "It is one of His verses that He has created spouses of your own kind so that you can find peace with them, and that He has given you love and mercy." (30/Greek, 21)

A second important point is that, in terms of Islam, the male and female body is a trust to man. Therefore, since a person has entrusted his own body, he cannot dispose of it by seeing it as his property. However, the basic view of feminism on this issue; It appears as "my body is mine", which says that a person can save on the body as he wishes.

In the religious language of feminism, the approaches of religions towards women are determinative. In the three major religions, first of all, the story of the creation of women is similar to each other. Here, the fact that woman was created after Adam, the first human being, was perceived as the subordination of women by feminist discourse. The criticism of feminism, especially towards the discourse that women are created from the rib of a man, is as decisive as possible. Again in Christianity, the eating of the forbidden fruit, which is the original sin of humanity, which is called "original sin" and the fall to the world are included in the holy books of three religions. While this sin is common to Adam and Eve in the Qur'an's account here, it is defined as the sin of Eve, that is, the woman, in other books. This narrative seems to be one of the reasons for feminism's negative approach to religion.

In fact, in some feminism discourses, a biblical interpretation is developed that the forbidden tree in heaven is the tree of knowledge, and it is interpreted that women have more courage than men because they have the courage to eat from the tree of knowledge. Another important criticism of feminism is the hierarchy established between men and women in the holy books, and the creation of a male-dominated worldview, in the words of feminism, by putting the man ahead of the woman. They derive this from the narratives of the daily life functions for men and women, especially in the holy books.

Another important point in this context is the use of male pronouns for God in the holy books. This situation is met with interpretations as the representation of God on earth by men. In fact, feminism puts forward a discourse that God and man are allied against women. In this context, it is claimed that religions have the duty of men to control women in daily social life in the name of God. Precisely for this reason, feminism is basically of the idea that the emancipation process of women is identical to the process of being free from religion.

Feminist discourse places the idea of "Goddess" at the center in the reading of human history. According to this, while goddesses were dominant in the first period of humanity, as the historical process changed, the idea of male God became dominant. According to feminism actors, this situation is related to the process of women losing their dominant position in society and becoming dominant by men. Therefore, when the male-dominated understanding of society is brought to an end, an environment in which women will attain their freedom will come.

In fact, the central discussion point of feminism in relation to religion over very different concepts is the relationship between women and freedom. As a matter of fact, women's education in daily life, business life, family relations, etc. all topics are discussed in the last instance in the context of freedom. Since feminism ultimately sees religion and tradition as the main reason for women's subordination in society, we see that the language and discourse it has developed, especially about religion, appears negatively. The opinions of feminism discourses, which vary within themselves, are mostly in this direction. Perhaps for this reason, "religion" constitutes an important group in feminism discussions.

Giriş

Küreselleşme, postmodernlik, desekülerleşme gibi kavram ve gelişmelerin kavşağında din de farklı boyutlarda insanlığın önündeki tartışma konularından birisi olmaya devam etmektedir. Hiç şüphesiz din üzerine yapılan tartışmalar sadece pür dini konular denilen ibadet, ritüel, itikat vb. üzerinden değil, gündelik hayatın farklı problem alanları ve pratiklerine değen boyutlarıyla da ajandadaki yerini almaktadır. Toplumsal ahlak, aile, alışveriş, gündelik hayat, eğitim vb. birçok başlıklar da dinle bağlantılı bir şekilde tartışma konusu olmaktadır. Bu durum bir yandan dinin bu başlıklar konusundaki yaklaşım dil ve söylemini diğer yandan bu başlıklara dair kimi aktörlerin dine yönelik yaklaşım, dil ve söylemini karşımıza çıkarmaktadır. Hiç şüphesiz süreç içerisinde meydana gelen sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişimler muvacehesinde "bugün"ü sağlıklı inşa edebilecek dil ve söylemlerin inşası, esasında usule dair bir öncelik taşımaktadır. Bu bağlamda dini söylem ve dil de gündelik hayatın içerisinde çok farklı problem alanlarını tanımlayan ve güncel tartışmaları hakedecek varlık kazanmış bir dildir.

Genelde din özelde İslam söz konusu olduğunda "kadın" başlığı özel ve ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedir. Bu bağlamda dinlerin birbirinden farklılıklar da taşıyan kadın söylemleri ve dini literatürde kadına dair bir dil görülebilmektedir. Dolayısıyla dinlerin kadın söylemlerini incelemek bu zamana kadar kimi araştırmalarda kendisini göstermiş bir çalışma alanıdır. Kadın söz konusu olduğunda hiç kuşkusuz söylem ve dil alanları yoklandığında karşımıza çıkan ağırlıklı blok feminizmdir. Ortaya çıktığı andan itibaren feminizmin "kadın"a yönelik dil ve söylemin oluşturulmasında merkezi konumu tartışma götürmez bir gerçektir. Biz bu makalede feminizmin din konusuna yaklaşımını onun dil ve

söylemi üzerinden ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bu bağlamda makalemizin konusunu “Feminizmin Din Dili ve Söylemi” şeklinde ifade edebiliriz.

Kadın konusu Türkiye toplumu başta olmak üzere dünya ölçeğinde meydana gelen değişimler sonucu çok farklı boyutlarıyla daha yoğun bir tartışmanın konusudur. Eğitsel, sosyal, siyasal, ekonomik vb. değişimlerle eş zamanlı olarak kadının konumunda yaşanan değişimler hem bir zihniyet dönüşümünü beslemiş, hem de kadının toplumsal düzlemde değdiği pratiklerde bir gerilimi de ortaya çıkarmıştır. Bugün hem çok boyutlu faktörler hem de pratikler çerçevesinde değişimin sonuçları kendisini net bir şekilde göstermektedir. Bu bağlamda kadın konusunu ilgi alanına almış olan farklı perspektiflerin dil ve söylemleri de ortak tema ve uzalaşmalar kadar gerilimlerin içinde kendisini ifade etmektedir. Hiç şüphesiz “kadın” söz konusu olduğunda dikkatlerin çevrileceği bir perspektiften feminizmin söylemi ve dilidir.

Biz bu makalede feminizmin özelde “kadın” üzerine geliştirdiği söylemler ve dili, kadın konusunun sosyal politikada değdiği problem alanlarını kapsayacak düzeyde analiz etmeyi hedeflemekteyiz. Ancak feminizmin bu söylem ve dilini bilhassa dine yönelmiş bir kesişim alanı içerisinde incelemeye odaklanacağız. Bu bağlamda makalemizin konusunu feminizmin din dili şeklinde netleştirebiliriz. Konunun daha anlaşılır kılınması ve analiz edilmeye çalışılan dilin oturduğu tarihsel ve kültürel zemini ortaya koyabilmek için feminizmin neliği, tarihi ve temel kavramsal çerçevesine değinmek gerekmektedir. Batı’da ortaya çıktığı andan itibaren birtakım sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel gelişmelerle bağlantıları içinde form kazanmış feminizm düşüncesi için öncelikli söylenmesi gereken şey, onun bugün gelinen noktada bir çeşitlilik kazanmış olmasıdır. “İnanılmaz çeşitlilikteki ve geniş yelpazeye yayılan feminist düşünürlerin görüşlerini belli bir kategori altında toplamaya çalışırken son derece somut sorunlarla karşılaşılmasına rağmen feminist düşünce çeşitli etiketlerle dolu bir geçmişe sahip olacak kadar da eski: Liberal, radikal, marksist/sosyalist, beyaz olmayan kadınlar, küresel, sömürgecilik sonrası, ulusötesi, psikanalitik, bakım/özen-odaklı, ekolojik yaklaşımlı, varoluşçu, postyapısalcı, postmodern, üçüncü dalga ve queer.”¹ Hatta farklı bazı feminist akımları da buraya dahil edebiliriz; islamcı feminizm gibi. Öte yandan bir kadın hareketi olarak başlayan, ancak içinde bulunduğumuz çağda genel anlamda cinsel yönelimler, eşcinsellik gibi “kadın”dan dışarı taşan temaların da bir şekilde feminizm konusuna eklenerek onun teritorisi içinde varlık gösterdiğini de görmekteyiz. Hacim genişlemesinden mütevellit feminizmin bir akım olarak ortaya çıktığı farklı tecrübeler içinden görüldüğü de göz önüne alınırsa, feminizmin geniş bir yelpazede salınım gösterdiğini anlamak zor olmayacaktır. Bu durumda hangi feminizm üzerinden konuştuğumuz sorunu gündeme gelecektir. Doğrusu bu soruya cevabımız “hepsi” şeklinde olacaktır. Elbette bununun efradını cami bir şekilde mümkün olmadığını biliyoruz. Ancak

¹ Rosemary Tong-T. Fernandes Botts, *Feminist Düşünce*, çev. B. Sümer Aydaş (İstanbul: Sel Yayınları, 2021), 13.

makalemizin temel problemi “din dili” olduğundan ana akım feminizmin dine dair negatif söylemi bu çeşitlilikte büyük oranda konsensus bulunduğu (elbette istisnalar var ve bunlara yeri gelince değinilecektir) farklı feminizmlere ya da feminizmin farklılıklarına girmeden bir analiz yapılması hedeflenmektedir.

“Feminizm 18. Yüzyılda İngiltere’de doğan, cinsler arasındaki eşitliği kadın haklarının genişletilmesiyle sağlamaya çalışan bir toplumsal harekettir. Feminizm terimi 1890’larda özellikle kadınlara oy hakkı verilmesi ve kadınların eğitimi ve çalışma olanağına sahip olmaları için kampanya yürüten kadınlar ve erkekler için kullanılıyordu. Oy hakkının (A.B.D’de 1920’de Britanya’da 1928’de) kazanılmasından sonra feminizm içindeki kamusal alanda erkeklerle eşit haklara sahip olma hedefi ile ailenin özel alandaki konumlarını iyileştirmeyi amaçlayan kadınların erkeklerden farklılıklarının tanınması istemleri arasında görülen kalıcı gerilim iyice su yüzüne çıkacaktı.”² Oldukça yakın bir zamanda doğan feminizm hareketinin ilk ortaya çıktığı anda çok kabaca erkek-kadın eşitliğine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Elbette bugüne kadarki seyri, bu klasik hedefin çok ötesine taşarak evrensel olduğu kadar yerel kadın sorunlarını da biriktirerek yoluna devam etmektedir.

Feminizm Batı’nın kendi koşulları içinde birkaç boyutlu gelişmenin kavşak noktasında ortaya çıkmıştır. Hiç şüphesiz bunlar içinde sanayileşme, kapitalizm ve bunlara bağlı olarak toplumsal değişimler önemli roller oynamışlardır. Bilindiği üzere sanayileşme öncesi feodal yapıda toprağına bağlı ve küçük ölçekli zanaatlarla hayatini sürdüren bir yapı vardı. Bu bağlamda doğal gelişmiş işbölümü ile aile üretimin merkezinde yer almaktaydı. Ailenin üyeleri toprakları üzerinde üretim yapmakta, bunları işlemekte ve fazlasını satarak diğer ihtiyaçlarını temin etmekte idi. Bu anlamda daha küçük ölçekli bir ev içi üretim söz konusu idi. Öte yandan bu kültürel ortamda erkeklerin yönettiği ev içi ve dışı ilişkilerde belirlenen kadın ve erkek rollerinden bahsedilebilir. Büyük oranda geleneğin belirlediği bu roller çerçevesinde gündelik insani ilişkileri belirleyen sosyal ağlarda görülmektedir.

Fakat sanayileşme ile birlikte üretimin ağırlıklı olarak ev dışına kayması ile sosyal alanda (sosyolojinin kurulmasını hızlandıran) ciddi değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerin başında artık giderek işlevsizleşen küçük çaplı üretimler terk edilerek fabrikaların bulunduğu şehirlere doğru göçler başlamıştır. Modern sınai kent olgusunun da hikayesi olan bu gelişme, fabrikalarda çalışmak üzere ailelerin göçüne sebep olmuştur. Bu minvalde hormonlu büyüyen şehirlerde insanlar, konut, altyapı, insani ilişkiler bağlamında bir dizi sorunların içerisinde kendilerini bulmuşlardır. “Let them go let them pass” düsturuyla çalışmak zorunda olan aileler ve bilhassa kadınlar birçok ağır sorunla karşılaşmışlardır. Burada kapitalizm getirdiği koşullar altında kadınlar ağır işyükünü üstlenmesine rağmen, gündelik hayattaki hakları bu nispette artmamıştır. (esasen bugüne kadarki

² Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 240.

tartışmalarda da belirleyici olan özel/kamusal ve eviçi/evdışı şeklindeki bölümlenmeler bu değişimlerin getirdiği sonuçlardır.) Söz gelimi; kadınlar uzun süre siyasal haklar, insan hakları vb.'den istisna tutulmuşlardır. Bu sürece dikkat çekmenin temel sebebi, özellikle sosyal ve ekonomik faktörlerin üzerinde feminist söylemin çokça durmasıdır. Daha da önemlisi feminist söylem bu faktörleri daha belirleyici olarak da görmektedir. Söz gelimi; erken dönem feminist yazının öne çıkan isimlerinden olan Mary Wallstonecraft kitabında kadınlara eğitsel ve sosyal fırsatların verilmesi üzerine odaklanmaktadır.³

Fakat tüm bu sosyal, ekonomik ve siyasal gelişmeler eşliğinde feminizmin tarihsel seyrinde din ve gelenek tartışmaları da önemli bir yer işgal etmiştir. Bu durum bir yandan feminizmin ait olduğu paradigma (modern) ve izlediği stratejinin kilise (önemli oranda dini söylem) ile bir tezat konsepti içerisine oturması, diğer yandan din ve geleneğin çok derinlerden gelen bir meşruiyet eksenine ve yol haritası oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Genel anlamda dinsel söylemlerin eşitlikçi bir kadın-erkek ilişkisi kurmamakla birlikte, kadın durumunun feminizme evrilen sürecinde sanayileşme ve kapitalizmin ciddi bir rolü vardır. Esasen modernlik ve kapitalizm bir eril söylem üzerinden konuşmakla birlikte, feminizm kimi kısmi eleştiriler dışında din ve geleneğe negatif söylem geliştirirken, kaderini modernlikle birlikte çizmeye devam etmiştir. Şimdi bu safhada meseleyi daha iyi açıklayabilmek açısından feminizm ve dinin dayandığı paradigma ile kadın bakış açılarına dair küçük hacimli bir zemin çizmek istiyoruz.

Paradigmalar Bakışı: İslam ve Feminizm:

Genelde din ve özelde İslam ile feminizm arasında yapılacak bir karşılaştırma, ilk planda ilkinin din ikincisi ise bir akım olması açısından denk görülmemeyebilir. Ancak süreç içerisindeki değişimlerle birlikte feminizmin modern bir paradigma içinden yükselerek günümüze kadar geldiği söylenebilir. Feminizmin bugün gelinen noktada çeşitliliği dikkate alınrsa, bunları milimetrik olarak ortak referansta buluşturmak mümkün olmayabilir. Ancak istisnalar dışarıda tutulursa, feminizm genel olarak farklı yollarının (tariklerin) aynı referansta bulunduğu da görülecektir. Bu açıdan ilk belirtmemiz gereken nokta; özelde İslam'ın Tanrı merkezli olarak dünyaya bir tavır geliştirmesi karşısında feminizmin insan merkezci, seküler bir dünya görüşünden neşet etmesi olgusudur. Bu bağlamda dinler, dünyayı belirtilen çerçeve içerisinde anlamlandırmakta, yatay düzlemde de insan-insan ve insan-tabiat ilişkisini Tanrı üzerinden dolaylandırmaktadır. Burada dünya, insan, tabiat, evren, eşya, varlık dünyası vb. hem kendi iç örüntüleri hem de referansları itibarıyla birbirinden yalıtık olmadığı gibi Tanrı'dan da kopuk değildir. Eşyanın anlam ve işlevleri de bu çerçevede belirginlik kazanmaktadır. Bu bağlamda verili cinsiyetler olarak kadın ve erkek

³ Mary Wallstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007).

insan ortak paydası altındaki bir farka tekabül etmekte ve Tanrı ile dolayım lanmaktadır: “Kendileriyle sükun bulmanız için size kendi türünüzden eşler yaratmış olması ve aranızda sevgi ve rahmet vermesi Onun âyetlerindedir.”⁴ Bu âyette ayrıca kadın ve erkek arasında bir tezat konsepti, rekabet kurulmadığı gibi, onları farklılıkları sebebiyle ayırıştırılmamakta; aralarına sevgi ve merhameti yerleştiren bir yakınlık ve ilişki biçimi kurulmaktadır. Dolayısıyla kadın ve erkek sıfır toplamlı bir ilişki içerisinde tanımlanmadığı gibi düşmanlık değil birliktelik ve yakınlık üretilmektedir. İnsanın Tanrı yaratımı bir varlık olması, onun dünyaya doğru ilişkisinde dinin dünya ile ilgili bir tavır almasını ifade etmektedir. Varlığı Tanrı’ya bağlanmış insanın bedeni de tasarruf konusu olacak şekilde kendi mülkiyetinde olmayıp bir emanet olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum feminist söylem tarafından daha çok “bedenin kontrolü” olarak değerlendirilmektedir. Belirtilmelidir ki, dinin bedenin farklı şekilde kontrolünü de içeren bir beden siyaseti vardır; ancak bu sadece kadının kontrolü şeklinde değildir. Esasen özünde Tanrı’dan bir nefha taşınmasıyla insan “kutsal”dan kopuk ve tanım kazanmaz. Bu bağlamda kadın da erkek gibi varoluşunda böyle “kutsal” ile olan bir bağ taşımaktadır. İslam dininde bedenin bir emanet olarak görülmesi zina, ötenazi ve kürtaj gibi beden üzerine yapılan tasarruflara negatif bir söylemle bakılmasının nedenini de açıklayabilir.

Öte yandan İslam erkek ile kadını insan ortak paydası altında “farklılık” olarak görürken kadın ile erkek arasında ontolojiye dayalı bir hiyerarşi öngörmez. Bir başka deyişle, Tanrı yanında erkek ya da kadın olmak ontolojik olarak birisinin diğeri üzerinde hiyerarşik bir üstünlük sağlamasına izin vermez. Erkek ve kadın her ikisi de Tanrı karşısında ciddi bir muhatap olup, insanın üstlendiği tüm yükümlülüklerin mükellefidirler. Feminist söylem, “farklılık” kavramının giderek erkek-kadın arasındaki hiyerarşileri derinleştirdiği ve kadını ikincilleştirdiği konusunda ısrar etmektedir. Fakat erkek ile kadın arasında cinsiyetten mütevellit fiziki ve fiziki olmayan farklar bilinmektedir. İslam farklılıkları birbirini tamamlayıcılık özellikleri dolayısıyla okumakta; feminizm ise farklılıklara olumsuz sonuçlar üreteceği kaygısıyla mesafeli durmaktadır.

Feminizm ise insan merkezli bir evren tasavvurunun yansımasıyla genelde insan özeld e kadını “kutsal” ile olan bağı çerçevesinde tanımladığından “beden” de seküler bir içerikle tebellür etmektedir. “Bedenim benimdir” şeklinde feminizmin sıklıkla tekrarladığı motto, bedeni herhangi bir şekilde Tanrı, din ve gelenekle bağlantılı bir şekilde görmez ve bedeni insanın istediği şekilde tasarruf edebileceği bir varlık olarak tanımlar. Buna göre beden insanın mülkiyetinin bir konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Feminizm süreç içerisinde çeşitlenmekle birlikte, İslamcı feminizm dışındaki feminizmlerin genel olarak böyle bir felsefe çerçevesinde vücut

⁴ er-Rûm 30/21.

bulduğunu söylemeliyiz. Doğrusu İslam ile feminizm arasında beden kutsal ile seküler arasındaki bir gerilim konusu olarak ortaya çıkmaktadır.⁵

Feminizmin Din Dili ve Söylemi

Esasen kadınların Batı'da sanayileşme ve kapitalizm gibi süreçlerin oluşturduğu ağır yük ve maliyetler karşısında ezilişine bir itiraz olarak başlayan feminizmin tabii ki bir toplumsal karşılığı vardır. Öte yandan bu hareketin dünyanın farklı coğrafyalarına yayılarak çeşitlenmesi de “kadınlık” ile ilintili farklı sorunlar olduğunu göstermesi bağlamında olgusal bir duruma tekabül ettiği de görülmektedir. Dolayısıyla feminizm hareketinin dünya ölçeğinde kadın hakları konusunda ciddi tartışmalar başlattığı ve bazı sonuçlar aldığını başta belirtmek lazımdır.

Girişte büyük oranda feminizmin dine dair söylemlerinin negativite içerdiğini belirtmiştik. Bu, bazan dinin kadına dair görüşleri ve söylemleri üzerinden direkt, bazan da aile, sosyal hayat, eğitim vb. üzerinden direkt olmayan biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda belki ilk sıradayer alan mesele insanın yani erkek ve kadının yaratılışı hikayesidir. Bu hikayenin ilk anlatıldığı yer Kitab-ı Mukaddes'tir. Kitab-ı Mukaddes'te Adem'in önce yaratılarak bahçeye (cennete) yerleştirildiği, orada her türlü ağaç yetiştirdiği ve Adem için bir istisna dışında bu ağaçların meyvesinden yemenin serbest olduğu anlatılır. İstisna edilen ağaç ise iyiyle kötüyü bilme ağacıdır. Diğer yandan Havva'nın da Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı zikredilmektedir.⁶ İslam'a göre ise Adem'in kaburga kemiğinden Havva'nın yaratılması meselesi hadiste rivayet olarak geçmekte ve sahihliği tartışma konusu yapılmaktadır. Nitekim incelemeler sonucu hadislerde “kadınlar kaburga kemiğine benzetilmekte, onların kaburga kemiğinden yaratıldığı şeklinde bir ifade kullanılmamaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda hadislerin lafızlarında görülen ve yaratılışı çağrıştıran ifadeler, özellikle Iraklı râvilerin diğer kültürlerin ve bunların tesiri altındaki ilk tefsirlerin etkisiyle hadisin metni üzerindeki tasarruflarından ibarettir”⁷ şeklinde bir sonuca ulaşılmaktadır. Kur'an ise, “Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve o nefisten eşinizi yaratan; ikisinden de birçok erkek ve kadınlar çoğaltan Rabbinizden korkun...”⁸ ifadesiyle yaratılışa böyle bir hiyerarşi kurmamıştır.

Feminist yazın buradan yola çıkarak dinlerin genel olarak kadını ikincilleştirdiği argümanını dile getirmektedir. Erken dönem feminist yazarlardan Simone De Beauvoir'in bu konudaki kitabının ismi “The Second Sex” yani “İkinci

⁵ Daha önceki bir semirden metne çevrilmiş makalemize bakılabilir; Mustafa Tekin, “Kutsal ve Sekülerin Egemenlik Savaşında Beden”, *Bedenin Anlamı ve Sınırları*, ed. Senanur Avcı-Nuriye Kayar (İstanbul: İlem Kıtılığı&Nobel Yayınları, 2015), 103 vd.

⁶ Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Tek. 2: 2-27.

⁷ Hüseyin Akgün, “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi- Rivayetlerin Aslu'l-Hadis ve Hadis Rivayet Coğrafyası Açısından Ele Alınması”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/ 2, (2019), 334.

⁸ en-Nisâ 4/1.

cinsiyet"tir.⁹Genel olarak feminist yazınlara bakıldığında kadının toplumsal hayattaki ikincilliğinin dinlerin ilk yaratılış hikayelerinden kaynaklandığı; dinlerin bu hiyerarşiyi besledikleri dile getirilmektedir.

Yine Kitab-ı Mukaddes'te Adem ile Havva'nın cennetten çıkarılışı onların bilgi ağacının meyvelerinden tatmalarına dayandırılır ki, burada şeytanın öncelikle kandırdığı kişi Havva olarak öne çıkar.¹⁰ Aslında "Havva cennette başlangıçta Adem'in itibarını paylaşıyordu fakat çok geçmeden şeytan, yılan, baştan çıkarma ve günahla ilişkilendirilir hale geldi. Kur'an'da kendisinden pek bahsedilmese de yasak meyveyi ilk yiyen kişi olarak öne sürülmediği için, insan, Havva'nın islami hikayelerde Yahudi ve Hıristiyan hikayelerinden daha iyi bir yerde olması beklenebilirdi ama öyle olmadı."¹¹Kur'an'da ise cennetten yeryüzüne inişin sebebi yasak meyve olsa da, burada özelde Havva tek sorumlu olmayıp Adem ile Havva bu günahı birlikte işlemişlerdir.¹²

Feminist söylemin bu konuda iki noktayı sorunsallaştırdığı görülmektedir. İlki, Havva'nın öncelikle bu aldatmaya kapılması ve Adem'i de kandırması. Bu durum feminist yazınlarda geniş bir edebiyat oluştururken, dinlerin kadınları iğva edici özelliklerinden dolayı erkek, toplum ve Tanrı'nın kontrolüne verdiği şekilde bir dil üretmektedir. Meselâ; Mary Wallstonecraft, muhammediliğin kadına insan türünün bir parçası olarak değil de, doğuştan erkeğe tabi bir varlık olarak baktığını belirtmektedir.¹³

İkinci nokta ise, kadının bilgi ağacından yeme cesareti göstererek aslında Tanrı ve erkekten özgürleştiği yönündeki dildir. Nitekim Berktaş'a göre, "Tanrı'nın erkeğin ayrıcalığı olan bilgiyi elde etmeye kalkıştığı için kadını cezalandırmış olması bir raslantı değildir. Öyleyse, kadınların, yasak meyveyi yeme haklarına sahip çıkmaları ve aynı zamanda ad koyma hakkını, özellikle de kendi adlarını koyma ve kendi kendilerini tanımlama hakkını geri almaları gerekir"¹⁴ Bu ve benzeri söylemlerde kadının yaşadığı bir çok olumsuzlukların sebebi din olarak işaretlendiği için kadınlar dinle hesaplaşmaya çağılmaktadır: "Özgürleşme ve kendini gerçekleştirme çabası içindeki bütün kadınların ve erkeklerin, bir ideoloji olarak Tektanlı dinlerin insan yaşamını sınırlandırma, insanı kendisine yabancılaştırma ve verili düzeni koruma işlevleri üzerinde düşünme; bu dinlerin dayattıkları toplumsal cinsiyet kalıplarına ve eşitsiz cinsiyet ilişkilerini sorgulama; kısacası din olgusuyla bir hesaplaşma gereksinmesiyle yüz yüze olduklarını düşünüyorum."¹⁵

⁹ Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, çev. Gülnur Acar Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019).

¹⁰ Tek. 2: 2-27.

¹¹ Mineke Schipper, *Adem İle Havva Her Yerde-Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyette İnsan*, çev. Arlet İncidüzen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 298.

¹² el-Bakara 2/35-36.

¹³ Wallstonecraft, *Kadın Haklarının Gereçelendirilmesi*, 10.

¹⁴ Fatmagül Berktaş, "Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım" (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 216.

¹⁵ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 12-13.

Aslında feminizmin yazınlarına baktığımız zaman, açık ve örtük biçimde hem çok kapsamlı hem de meşruiyet çerçevesinin çok güçlü olması sebebiyle dinin etkili bir şekilde söylemlere yansıdığını görmekteyiz. Özellikle dinlerin dünyaya yönelik tavır alışlarının, insanların gündelik hayatı ve ilişkilerini de belirliyor görünmektedir. Bu bağlamda Berktaş'a göre, yalnızca kutsal olanı değil, insan yaşamının tümünü kucaklayan din, gerçekliğin mutlak anlamını tanımladığını iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda bu gerçeklikle uyum içinde olabilmeleri için insanların (bu dünyada) nasıl yaşamaları gerektiğini de söyler. Böylece "anlamlandırma" ile ahlaki bir kesinlik olarak "düzen verme" arasında bir gerilim ortaya çıkar.¹⁶ Feminist edebiyat, dinlerin düzen verme pratiği çerçevesinde son kertede kadın ile erkek arasında bir hiyerarşi yarattığını ve bunun kadının tarih boyunca özgürlük ve haklarının aleyhine geliştiği kanaatindedir. Bu bağlamda temel bakış açısına göre, "dinlerin hepsi cinsiyetçidir; yani erkek ve kadın olmak arasındaki anlam farklılıklarını yaratmış ve sürdürmektedir."¹⁷

Kutsal kitapların diline baktığımız zaman, Tanrı'nın kendisi, evren ve dünyaya dair bilgiler verildiği görülecektir. Tanrı burada mutlak bir iktidar sahibi olarak evrene ve insana egemendir. Kutsal kitaplarda Tanrı'nın erkek zamirleriyle ifade edildiği ve imgeleştirildiği görülmektedir. Bu, feminist yazınlarda erkeğin Tanrı'nın yeryüzündeki temsili olarak görüldüğü kadar Tanrı-erkek ittifakı şeklinde de yorumlanmaktadır. Buna göre, "Tanrı insanın sahip olduğu biyolojik bir cinsiyet türüne sahip değildir. Hıristiyanlığın Tanrı'ya dair dili de, erkek dili, erkek zamiridir ki bu stereotip erkek imajını ortaya çıkarmaktadır."¹⁸ Tanrı ile erkek arasındaki bu ittifak, kadın ile Tanrı ilişkisini de erkek dolayımı kılmaktadır. "Böylece erkekler aynı zamanda insanlar ile Tanrı arasındaki dolayımı kuran özneler şeklinde görülür ki, kadınlar da tanrılara erkek dolayımıyla ulaşırlar"¹⁹

Tanrı-erkek arasında feminizmin iddia ettiği ittifak, bir yandan yatay düzlemde erkek-kadın arasındaki rekabet ve tezat durumunu, diğer yandan Tanrı karşısında bir Tanrıça kültü ile tarih boyunca toplumsal hayata yansımaları olan Tanrı-Tanrıça gerilimini feminizmin söylemlerinde izlemeyi imkan dahiline sokmaktadır. Feminist söylem, kadın kimliğinin inşasında kadın-erkek arasındaki tezat ve gerilim ilişkisi üzerinden tarihi okumakta; bunun da daha üst düzeydeki yansımalarını tanrıça ile tanrı arasındaki iktidar mücadelesinde görmektedir. Feminist söylem, tarihin ilk aşamasında ana tanrıçanın tek tapınılan nesne iken, daha sonra değişimle erkekleri temsil eden heykelciklere yerini bıraktığı²⁰ savını ileri sürmektedir. Buna göre insanlığın ilk dönemlerinde Tanrıçaların egemenliğine paralel "kadın egemen bir toplum" olduğu varsayılmakta, süreç içerisinde Tanrı

¹⁶ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 19.

¹⁷ Merry E. Wiesner Hanks, *Tarihte Toplumsal Cinsiyet*, çev. Meral Ç. Şenerdi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 182.

¹⁸ Pamela Dickey Young, "Women in Christianity", *Women and Religious Tradition*, ed. Leona M. Anderson-Pamela Dickey Young (Canada: Oxford University Press, 2004), 166.

¹⁹ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 27.

²⁰ Andre Michel, *Feminizm*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 25.

erkekleşerek erkek egemen bir topluma doğru insanlık dönüşmüştür. Sabbah bunu Mekke'deki Tanrılar panteonu üzerinden yorumlamaktadır: "Erkek tanrının doğumu ile kadınlara yönelik bir şiddet gerçekleşmiştir ki, temel göstergesi Kabe'de bulunan ikonların kırılıp parçalanmasıdır. Yıkım ve şiddete en uzun süre dayananlar da Lat, Menat, Uzza isimli tanrıçalardır."²¹

Dolayısıyla tanrıça ve erkek tanrı arasındaki mücadele, yatay düzlemde bir kadın-erkek, hatta dikey düzleme geçerek bir Tanrı-kadın gerilimine dönüşmektedir. Bu da "hem kadınların hem de erkeklerin bilincindeki varolan Tanrı kavramını tahtından indiremedikleri sürece, kadınların hiçbir zaman tam bir insan olarak belli bir güç elde edemeyecekleri²² şeklindeki bir söylemi feminizmin çantasına yerleştirirken, en üst düzeyde din ve Tanrı'ya dair negatif dil üretmektedir.

Aslında satır aralarına iyi göz gezdirildiğinde feminizmin bu okuma biçiminin dualist bir dünya görüşünden kaynaklandığı rahatlıkla anlaşılacaktır. Modernliğin çifte gerçeklik alanının bir yansıması olan bu durum, gündelik hayatın içinde birçok dualiteler yaratmaktadır. Kutsal-profan, mana-madde, ruh-beden gibi dualiteler, neticede biri üzerine odaklanarak nihai gerçekliği o kavram üzerinden kurmayı denemektedir. Berktaş, "Eski Yunan'da ruh-madde, Hıristiyanlıkta ise ruh-beden biçimini alan hiyerarşik ikiliğin derinleşmesi ve kadının bu karşıtlığın aşağı sayılan kutbuyla yani beden ile özdeşleştirilerek toplumsal denetim uygulanması"²³ durumunu eleştirmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken birkaç nokta bulunmaktadır. Birincisi, Berktaş hiyerarşik ikiliği eleştiriyor görünmektedir. Ancak dualiteler zaten feminizmin de bizzat kendisi içinden yükseldiği modernliğin bir niteliğidir. Dolayısıyla modern dünyanın Rönesans'tan itibaren "beden" üzerine odaklanmasını tekrar hatırlatmalıyız. İkincisi, ruh ile beden arasında kurulduğu söylenen hiyerarşi, gerçekte modernlikte "beden" in bu hiyerarşide üstte olduğu bir durumu tanımlamaktadır. Fakat Berktaş'ın ifadelerinde asıl odaklanılan nokta; ruhun beden üzerindeki kontrolü dolayısıyla erkeğin kadın üzerindeki kontrol ve otoritesidir. Bir başka ifadeyle, dinin ya da Tanrı'nın kadının kontrolünü erkeğe verdiği iddia edilmektedir. Bu söylem ve dil, genel olarak feminizmin tarafından farklı biçimlerde ifade edilmektedir.

Öncelikle tarihsel süreç boyunca Hıristiyanlığın kadın bedenine yönelik oluşturduğu anlayışta bakirelik kadın için temsili bir anlam kazanırken, kimi yorumlarda Havva'nın da böyle cinsiyetsiz bir prototipi ifade ettiği belirtilmektedir.²⁴ Aynı şekilde bakire Meryem de Hıristiyan yaşamının merkezinde

²¹ Fetna Ayt Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 40.

²² Rosemary Putnam Tong, *Feminist Düşünce*, çev. Zafer Cihirlioğlu (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2006), 163.

²³ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 11.

²⁴ Barbara Newman, *Sister Of Wisdom-St Hildegard's Theology of the Feminine-With a New Preface, Bibliography and Discography* (Los Angeles: University of California Press, 1989), 173.

yer alan bir kadın modelidir.²⁵ Kadın bedenine yönelik feminizmin iddialarından birisi de onun bedeninin yani cinselliğinin anormallığı²⁶ ve tehlikeli kadın cinselliği söylemidir.²⁷Esasen premodern dönemin kadını Meryem’de somutlaşırken, Meryem kutsallığın tüm öğelerini kendisinde taşıyan imajinatif bir anlam kazanmaktadır.

Feminist söylem, öncelikle dinin kadınları iğva edici (aldatıcı) bir varlık olarak gördüğü iddiasındadır. Bu durumda feminist söylem, kadın cinselliğinin kendi tabiatını aşan bir kontrol edilemezlik içinde olduğundan hareketle dinin bir şekilde kadınları erkeklerin kontrolüne verdiği ni dillendirmektedir. Mernissi, "İslam, erkeklerin kontrol edilmeyen bir kadınla cinsel olarak baş edilmeyeceğini mi farz ediyor? İslam, kadınların cinsel kapasitesinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğunu mu farz ediyor?"²⁸ şeklindeki sorusuyla bu söylemi ifade edenlerden birisidir. Bir başka analizde bu sorunsal şu şekilde ifadesini bulmaktadır: "Cinsel arzunun tamamen meşru kabul edildiği fakat Tanrı’dan uzaklaştırıcı gücünden kaynaklanan endişeler yüzünden kurallara bağlandığı Müslüman toplumunda, vücudun ritüel temizliğini akıl yoluyla kontrol etme kapasitesi çok büyük önem kazanmaktadır. Kadınların doğaları gereğince söz konusu kontrol olanağını kullanmalarının imkânsızlığı, onların toplumun düzeni açısından potansiyel bir tehdit olarak algılanmalarının en önemli nedenlerinden birisini oluşturmuştur. Kadının kontrol edemediği vücudu, cemaatin ahlâki bütünlüğünün garantisi olan iç/dış dünyaların sembolik ayırımının muhafazasını tehlikeye sokar. Böylece bu ayırımı savunma görevi erkeklere bırakılmıştır; onlar, kadınların vücudunu kontrol altında tutarak ümmetin ritüel temizliğini ve ahlâki bütünlüğünü gözetirler."²⁹

Kadının din dolayımı olarak erkek tarafından kontrol edildiği iddiası, uzun vadede kadın için bir özgürlük sorununu işaretlemektedir. Özgürlük modern zamanlarda tüm insanları kapsayacak genel kategorik bir sorun olarak tartışılmakla birlikte, özelde feminist söylemin mekezinde ağırlıklı olarak yer almaktadır. Özgürlük sadece bir başlık olarak değil, kadının erkekle ilişkisi kadar aile, çalışma hayatı vb. hayatın birçok alanını dikey olarak kestiği için feminist söylemi belirlemiştir diyebiliriz. Bilhassa başörtüsü hem kadınların kontrolü hem de kadın özgürlüğünün sınırlandırılması bağlamında feminist söylemin manşet konularından birisidir. Bu minvalde "kadın özgürlüğünün önündeki bir başka engelin tesettür olduğu ve tesettürlü kadın imajının kamusal alanda kendi içine kapanmış bedeni imlediği"³⁰bu söylemlerden birisidir. Yine başörtüsünün kadının

²⁵ Young, "Women in Christianity", 168.

²⁶ Anne Higonnet, "Kadın Temsilleri", *Kadınların Tarihi*, ed. Georges Duby-Michelle Perrot, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005), 4/297.

²⁷ Judith R. Walkowitz, "Tehlikeli Cinsellikler", *Kadınların Tarihi*, ed. Georges Duby-Michelle Perrot, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005), 4/348.

²⁸ Fatma Mernissi, "İslam’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı", *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, ed. Pınar İlkaracan, çev. Ebru Salman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 38.

²⁹ Ayşe Saraçgil, *Bukalemun Erkek*, çev. Sevim Aktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 43.

³⁰ Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik-İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 112-113.

görünmezliği ve sessizliğinin bir simgesi olduğu³¹ şeklinde ifadeleri farklı yazınlarda farklı formlarla bulmak mümkündür. Neticede dinin genelde insan özgürlüğü özelde kadın özgürlüğünün önünde bir engel oluşturduğu şeklindeki anlam, feminist dilde açık ve örtük şekilde içermektedir.

Yukarıda feminizmin kendi içerisinde geniş bir çeşitliliğe sahip olduğunu belirtmiştik. Bunlardan ikisinin din dili ve söylemi ana akım feminist yaklaşımlardan bazı açılardan farklılaşmaktadır. Söz gelimi; isminden de anlaşılacağı üzere kadın sorunlarına daha kökten yaklaşımlarıyla dikkat çeken radikal feminizm bunlardan birisidir. Kimi feminist söylemlerde kadının evlenmesi, çocuk sahibi olması, sadece annelik ve evle tanımlanması kadının hakları ve özgürlüğü açısından bir eleştiri konusu olabilmektedir. Ancak radikal feminizm kadının evliliği ve çocuk sahibi olmasına kökten bir rezerv getiriyor görünmektedir. Nitekim “radikal feministler aynı zamanda kadınların ezilmesinin temel kaynaklarından biri olarak genellikle aile üzerine odaklanmışlardır. Onlar, erkeklerin kadınları kadınların ev içerisinde sundukları ücretsiz eviçi emeğine dayanarak sömürdüklerini öne sürerler. Erkekler kadınların toplum içerisinde güce ve nüfuzlu bir işe ulaşabilecekleri düşüncesine karşı çıkarlar. Radikal feministler ataerkilliğin temeli konusunda kendi yorumlamalarında farklılık gösterirler, fakat çoğunlukla kadınların bedenlerine ve cinselliğine erkekler tarafından el konulduğu konusunda hemfikirdir.”³²Yine meselâ Kirk’e göre, “geleneksel heteroseksüel ilişkiler artık bir norm olarak değerlendirilemez ve kadınlar kendi seksüel tercihlerini ifade etmede tamamen özgür olmalıdırlar.”³³ Hatta satıraralarına yansıdığı kadarıyla radikal feminizmin kadın ve erkek dünyalarını birbirinden tamamen ayıran bir içerikle tebellür ettiği söylenebilir. Aslında radikal feminizmin bu dili, direkt olarak bir din eleştirisi ya da dine karşı geliştirilmiş bir negativite içermiyor görünebilir. Ancak aile, annelik, gündelik hayat vb. pratikler üzerinden dolayımli olarak bir din eleştirisi niteliğindedir.

Bu bağlamda İslamcı feminizm ya da islami feminizmin dine yönelik dil konusunda farklı bir konumda bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. “İslami feminizm” kavramsallaştırmasında “islam” ve “feminizm” arasındaki ilişki ve etkileşimin nasıl olacağı tartışılmıştır. Bu sorunsalı ele alan Tohidî, “şayet İslami feminizm müslüman bir kadının aynı zamanda bir feminist olabileceği ve feminizm ve İslam’ın uzlaşmaz şeyler olmadıkları anlamına geliyorsa, onunla aynı fikirdeyim. Ama o, feminizmin müslüman toplumlarda bir parça diğer toplumlardaki feminizmlerden daima İslami olmak durumunda olacak kadar tümüyle farklı olduğu anlamına geliyorsa böyle bir kavrama katılmıyorum”³⁴

³¹ Nükhet Sirman, “Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 248.

³² Anthony Giddens-Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. Ali Esgin (Ankara: Phoenix Yayınları, 2020), 196.

³³ Andrew Kirk, “Theology From the Feminist Perspective”, *Men, Women and God*, ed. Kathy Keay (London: Marshall Pickering, 1987), 26.

³⁴ Nayereh Tohidî, “İslami Feminizm: Tehlikeler ve Ümid Vaad Eden Unsurlar”, çev. İhsan Toker, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2004), 281-282.

şeklindeki ifadesi üzerinden feminizmin merkeziliğini kabul etmekle birlikte İslam'ı da bu kavramsallaştırmanın önemli bir parçası olarak görmektedir.

İslami feminizm, kadının tarihsel süreç boyunca ve çağımızda ezildiğini kabul etmekte; ancak bunun dinden (İslamdan) değil geleneklerden, ataerkil zihniyetten, islamın gelenek ve ataerkil zihniyet çerçevesinde yorumlanmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim inzal olduğu dönemde kadınların haklarını genişletmiş ve daha öncesine göre bir ilerleme sağlamıştır. Hz. Peygamber'in (SAV) uygulamaları ise bunları teyit etmiştir. Fakat daha sonraki süreçte bu konuda negatif değişimler gözlenmeye başlanmıştır. Bu bağlamda "İslamcı kadınlara kendilerini çevreleyen kadınlık durumlarına itirazın yolu bir şekilde gelenek eleştirilerinden de beslenmiştir. Özellikle 1980'li yıllar boyunca "gelenek" eleştirisi islamcılık içerisinde kuvvet kazanmış ve bu durum islam ve islamcılığın yenilginin müsebbibi olarak görmekten ibra etme gibi bir hedefi açık ve örtük biçimlerde ortaya koymuştur. Bu açıdan hem dini bütüncül bir dünya görüşü olarak tanımlamak, hem de bu tanımın temel referanslarını "Kur'an" ve "Sünnet"ten seçmek islamcı kadınlar için de belirgin bir niteliktir."³⁵ Fakat tüm bunlarla birlikte özellikle feminist paradigma ve teoloji açısından yaklaşıldığında, feminizmin dinlere ve özelden İslam'a yönelik bazı eleştirilerini cevaplamak noktasında tartışmaların hala devam ettiğini de belirtmek lazımdır.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, feminizm dünyanın farklı ülkelerinin gelişim seyri, din, kültür ve geleneği ile iletişimlerinde içinde farklı tecrübe ve formlar kazanmıştır. Doğrusu sanayileşme sonrasında dünyanın koşulları ve ekonomi politiginde ciddi anlamda yaşanan dönüşüm, kadınların sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda değişimini zorunlu hale getirmiştir. Diğer yandan Batı'da kiliseye eleştirilerle birlikte yükselen modernlik ve feminizmin söyleminde de dine yönelik bir negativite baştan itibaren belirleyici durmaktadır. "Feminist söylem, kadın özgürlüğünde dinle hesaplaşma ve dinden özgürleşmeyi bir önkoşul olarak ortaya koymaktadır. Ancak dinler, insanları ve bu arada kadınları kendi hakikatleri ile yüzyüze getirmektedir."³⁶ Dolayısıyla din ve feminizm arasındaki gerilim, feminizmin din dilinde genel olarak belirgindir.

³⁵ Mustafa Tekin, "İslamcılığın Cinsiyeti-Değişen Sürecinde İslamcı Kadınlar", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* ed. İsmail Kara-Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 557.

³⁶ Mustafa Tekin, "Kadına Yoksul Bakışlar: Profanın Dar Dünyasından İslam'ın Geniş Evrenine", *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 31.

Kaynakça

Akgün, Hüseyin. “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi-Rivayetlerin Aslu’l-Hadis ve Hadis Rivayet Coğrafyası Açısından Ele Alınması”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 323-338.

Berktaş, Fatmagül. *TekTanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlıkta ve İslamîyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Yaklaşım Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı, 2000.

De Beauvoir, Simone; İkinci Cinsiyet, Çev. Gülnur Acar-Savran, İst., Koç Üniversitesi Yay., 2019.

Giddens, Anthony-Sutton, Philip W. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. çev. Ali Esgin. Ankara: Phoenix Yayınları, 4. Baskı, 2020.

Higonnet, Anne. “Kadın Temsilleri”, *Kadınların Tarihi*. ed. Georges Duby-Michelle Perrot. çev. Ahmet Fethi. 4 cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.

İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik-İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı, 1994.

Kirk, Andrew. “Theology From the Feminist Perspective”. *Men, Women and God*. ed. Kathy Keay. London: Marshall Pickering, 1987.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

Kur’ân-ı Kerîm Meâlî.çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Okan Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Mernissi, Fatma. “İslam’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı”. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*. ed. Pınar İlkcaracan. çev. Ebru Salman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2004.

Michel, Andre. *Feminizm*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Newman, Barbara. *Sister Of Wisdom-St Hildegard’s Theology of the Feminine-With a New Preface, Bibliography and Discography*. Los Angeles: University of California Press, 1989.

Sabbah, Fetna Ayt. *İslam’ın Bilinçaltında Kadın*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 1995.

Saraçgil, Ayşe. *Bukalemun Erkek*. çev. Sevim Aktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Schipper, Mineke. *Adem İle Havva Her Yerde-Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamîyette İnsan*. çev. Arlet İncidüzen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Sirman, Nükhet. "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi". *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. baskı, 1995.

Tekin, Mustafa. "İslamcılığın Cinsiyeti-Değişen Sürecinde İslamcı Kadınlar". *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Tekin, Mustafa. "Kadına Yoksul Bakışlar: Profanın Dar Dünyasından İslam'ın Geniş Evrenine". *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 19-38.

Tekin, Mustafa. "Kutsal ve Sekülerin Egemenlik Savaşında Beden", *Bedenin Anlamı ve Sınırları*. ed. Senanur Avcı-Nuriye Kayar. İstanbul: İlem Kitaplığı&Nobel Yayınları, 2015.

Tohidi, Nayereh. "İslami Feminizm: Tehlikeler ve Ümid Vaad Eden Unsurlar". çev. İhsan Toker. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2004), 279-289.

Tong, Rosemary- Botts, T. Fernandes. *Feminist Düşünce*. çev. B. Sümer Aydaş. İstanbul: Sel Yayınları, 2021.

Tong, Rosemary Putnam. *Feminist Düşünce*. çev. Zafer Cirhinlioğlu. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2006.

Walkowitz, Judith R. "Tehlikeli Cinsellikler", *Kadınların Tarihi*. ed. Georges Duby-Michelle Perrot. çev. Ahmet Fethi. 4 cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.

Wallstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Gerekçelenendirilmesi*. çev. Deniz Hakyemez. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007.

Wiesner Hanks, Merry E. *Tarihte Toplumsal Cinsiyet*. çev. Meral Ç. Şenerdi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.

Young, Pamela Dickey. "Women in Christianity". *Women and Religious Tradition*. ed. Leona M. Anderson-Pamela Dickey Young. Canada: Oxford University Press, 2004.

Risalet Misyonunun Sürekliliği Söylemi Bağlamında Şia'da İmamet*

Metin BOZAN**

Öz

Hiz. Peygamber'in vefatı akabinde vuku bulan hadiselerin ardından ortaya çıkan temel problemlerden birisi hilafet/İmametdir. Ehl-i Sünnet başta olmak üzere Şii olmayan mezhepler, her ne kadar dini anlamda özel önem atfetseler de nihayetinde onu beşerî bir görev/kurum olarak görmektedirler. Oysa İmamiyye Şiası, hilafet ve imamet kavramlarını birbirinden ayırmakta; hilafeti beşerî bir kurum olarak görüp saltanatla özdeşleştirirken imameti risaletin ilahi misyonu üzerinden içeriklendirmektedir. Bu bağlamda Hiz. Muhammed ile Peygamberlik makamı nihayete erdiğinde ilahi risalet misyonu son bulmamış; imamet makamında devam etmiştir. İmamet makamının risalet misyonu üzerinden tanımlanması beraberinde "imamların neden Allah tarafından atanması gerektiği", "imamların dini statüsü ve sahip olduğu nitelikler" gibi hususların bu dini söylem üzerinden geliştirilmesini getirmiştir. Bunun doğal sonucu olarak da tefsir, hadis, kelim ve fıkıh ilimlerinin imamet merkezli bir okumaya tabi tutulmuştur. Yine bazı fer'i meselelerde fıkhi hükümler imamet nazariyesiyle çelişmeyecek şekilde yorumlanmıştır. Bunun da ötesinde tarih, siyaset ve toplumsal hayat üzerinde de ilahi risalet misyonuna sahip imamet inancının güçlü izleri söz konusu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Şia, İmamiyye Şiası, İmamet, Hilafet, Dini Söylem, İsmet, Velayet, Risalet.

Imamate in Shia in the Context of the Continuity of the Mission of Risalah

Abstract

One of the main problems that emerged after the events that took place after the death of the Prophet is the issue of caliphate/Imamate. Although non-Shiite sects, especially Ahl al-Sunnah, attach special importance to the caliphate/imamate in a religious sense, they eventually see it as a human duty/institution. However, the Twelver Shia distinguishes

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 29.06.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 09.08.2021

DOI: <https://10.52886/ilak.959561>

** Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Dicle University, Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects, metinbozan@hotmail.com ORCID: 0000-0002-9173-2228

between the concepts of caliphate and imamate. While it sees the caliphate as a human institution and identifies it with the sultanate, it interprets the imamate through the divine mission of the Risalah. In this context, according to them, when the office of prophethood with the Prophet Muhammad came to an end, the mission of divine prophethood did not end, but continued in the office of imamate. As a result of the definition of the imamate office through the mission of prophecy, why imams should be appointed by Allah, the religious status of imams and their qualifications have been developed through this discourse. As a natural consequence of this, the sciences of tafsir, hadith, kalam and fiqh were read as imamate-centered, and from time to time, the fiqh provisions in some secondary issues were interpreted in a way that did not contradict the theory of imamate. Beyond this, there have been strong traces of imamate belief, which has the mission of divine prophecy, on history, politics and social life.

Keywords: Sect, Shia, Twelver Shia, Imamate, Caliphate, Religious Discourse, Ismah, Walaya, Risalah.

Özet

Hz. Muhammed'in hem bir Rasul hem de Medine site devletinin yöneticisi oluşu hilafet/imamet makamının etrafında bazı tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Ehl-i Sünnet başta olmak üzere Şii olmayan mezhepler, her ne kadar dini anlamda özel önem atfetmeler de nihayetinde hilafeti/imameti beşerî bir görev/kurum olarak görmektedirler. Buna göre hilafet/imamet, Rasulullah'ın dinî koruma ve dünya işlerini idare etme; yani toplumu yönetmeyle ilgili görevinin devamıdır. Söz konusu mezhepler, Halifede/imamda "efdal" üstün nitelikler aramışsa da bunlar birer zorunluluk değil, tercih sebebi olarak görülmüştür. Onlara göre "Mefdul" yani daha az faziletlinin de imameti caizdir. Öte yandan halife/imam nihayetinde bir beşerdir. Hata ve yanlışlardan "masum" değildir. Gerektiğinde hata veya yanlışlarından dolayı görevinden azledilebilir. Oysa İmamiyye Şiası, hilafet ve imamet kavramlarını birbirinden ayırmış; hilafeti beşerî bir kurum olarak görüp saltanatla özdeşleştirirken imameti risaletin ilahi misyonu üzerinden içeriklendirmiştir. Onlara göre ilahi risalet, peygamberlik ve imamet makamlarını da içeren çatı bir kavramdır. Bu durumda Hz. Muhammed ile Peygamberlik makamı nihayete erdiğinde ilahi risalet misyonu son bulmamış; imamet makamında devam etmiştir.

İmamet makamının risalet misyonu üzerinden tanımlanması beraberinde imamların neden Allah tarafından atanması gerektiği, imamların dini statüsü ve sahip olduğu nitelikler (sahip olması gereken değil) tartışma konusu olmuştur.

İmamiyye Şiası, Allah tarafından atanmış "masum" ve "a'lem" bir imamın varlığının zorunluluğunu iki gerekçe üzerinden temellendirmektedir. Bunlar mutlak adaletin tesisi ve şeriatın mutlak bir şekilde Allah'ın rızasına uygun olarak icrasının gerekliliğidir. Söz konusu görevleri sadece Allah tarafından atanmış masum, efdal ve a'lem imamlar yerine getirebilirler.

Hem Allah tarafından belirlenme hem de masum oluş gibi hususlar beraberinde, imamların Peygamberlere göre konumunu, yani dini statüsünün ne olduğu sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda imamların konumunun yeni bir şeriat getiren Rasullerden daha aşağıda olduğu; ancak işlevleri bakımından önceki rasullere tabii olan nebilerden bir farkının bulunmadığı vurgulanmıştır.

İmametın beşerî bir görev değil de ilahi misyon oluşu beraberinde bir takım başka zorunlu çıkarımları da getirmiştir. Bunlardan ilki imameti ispat için imamların gerektiğinde mucize gösterebilmeleridir. Bu hususta İmamiyye Şiası kaynaklarında süreç içerisinde hem sayı hem de çeşitlilik anlamında gittikçe artan zengin bir rivayet malzemesi mevcuttur. Öte yandan Allah tarafından görevlendirilmeleri imamların, Allah tarafından hata ve günahlardan korunduğu yani masum oldukları fikrini geliştirmişlerdir. Ancak en çok dikkat çeken husus imamların sahip olduğu özel ilimdir. Buna göre kesbi bilgiye sahip ve içtihat etmekten başka yolu olmayan diğer mezhep telakkilerindeki halifelerden oldukça farklı olarak imamların gerçek ilimleri kesbi değil, kendilerine semavi alemde aktarılan bilgidir. Semavi alemle bağlantı an be andır; yani bir süreklilik arz etmektedir. İmamlar her ne bilgiye ihtiyaç duyarlarsa o bilgi, semavi alemde kendilerine verilir. Ancak muhtemelen diğer mezheplerden gelebilecek tepkilere karşı, İmamiyye Şiası mensuplarının semavi alemle bağlantı kurmada rasul, nebi ve imam arasına fark koydukları görülmektedir. Ama bu fark öz itibarıyla değil, şeklidir. Rasuller hem meleği görmekte hem de sesi işitmektedirler. Nebiler sesi işitebilmekte, ancak sadece rüyasında meleği görebilmektedir. İmamlar ise ne zahiren ne de rüyada meleği görememekte; sadece meleğin sesini işitebilmektedirler. Ama bilgiyi almaktadırlar. İmamiyye Şiası, bu bilgi alma faaliyetini “Tahdis”; buna muhatap olan imamları da “Muhaddes (bilgi aktarılan)” ve “Mufehhem (bilgi kavratılan)” olarak adlandırmaktadır. Bunun dışında imamların gaybtan haber alma özellikleri ve sahip oldukları gizemli bilgiler de vardır. Buna göre imamlar, kendilerinden önceki bütün peygamber ve vasilerin ellerindeki tüm ilimlere sahiptirler. Buna sadece zahiri ilimler değil; zahiri ilimlerin yanı sıra batını “sır ilmi” ile “bin kapıyı açan” ilimler de dahildir. Bunlar arasında *Câmia*, *Cefr* ve *Mushaf-ı Fâtıma* da mevcuttur. Bunların dışında da pek çok yazılı kaynak olduğu ve bunların tevarüs yoluyla imamlardan imamlara aktarıldığına inanılmaktadır.

Görülmektedir ki, İmamiyye Şiası’nda imamet makamının risalet misyonunu üstlenmesi, imametın dindeki konumunu diğer mezheplerdeki “hilafet”ten oldukça farklı bir bağlama yerleştirmiştir.

İmamiyye Şiası’nın imameti beşerî bir kurum olmaktan çıkarıp ilahi bir makama dönüştürmeleri sadece teoride kalmamış; aksine imamların gaybeti döneminde mezhep mensuplarının dine ve siyasete bakış açısını da belirlemiştir.

Bu dini söylemin pratik sonuçlarından birisi, **teşri/nas** döneminin kapsamıyla ilgilidir. Diğer mezheplerde **teşri/nas dönemi**, Hz. Muhammed’in

vefatıyla biterken İmamiyye Şiası'nda süreç on ikinci imamın gaybete girdiğine inanılan hicri 260 yılına kadar uzatılmaktadır. Öte yandan başta tefsir, hadis ve kelam olmak üzere dini ilimler adeta imamet merkezli bir okumaya tabi tutulmuştur. Bunun da ötesinde bazı fıkhi hükümler de imamet nazariyesine uygun bir şekilde tevil edilip hükme bağlanmıştır. On ikinci imamın gaybetinde onun vekaletini üstlendiklerini ve onun adına yetki kullandıklarını iddia eden Şii ulema, niyabet-i amme müessesesi oluşturarak mezhep mensuplarının yönetimini kutsal bir makama dönüştürmüştür.

Bu söylemden etkilenen diğer alanlar ise tarih, siyaset ve günlük yaşamdır. Tarihi hadiseler mezhepsel akla uygun bir söylem üzerinden yorumlanmış; tarih geriye doğru işletilerek, imamet nazariyesine uygun bir algı oluşturulmuştur. Öte yandan yönetimler ile ilişkiler, hükümdarlara itaat, devlet başkanlığı gibi meseleler (Safeviler örneğinde olduğu gibi) gaib imam üzerinden hükme bağlanmıştır. Bazı hükümdarlar imamlar adına fetva verdiği söyleyen müctehid ulemanın naibleri olarak ilan edilmişlerdir. Geç dönemlerde geliştirilen Velayet-i Fakih düşüncesiyle de gaib imamın dini ve dünyevi otoritesi ulama tarafından sürdürülmüştür.

Ayrıca İmamiyye Şiası için imamet, sadece itikadi ya da teo-politik alanla sınırlı kalmamıştır. Aksine kutsal mekanlarda idrak edilen bayram ve matemlerle hayatın her alanına da sirayet etmiştir.

Summary

The fact that the Prophet Muhammad was both a Rasul and the ruler of the city-state of Medina caused some debates around the authority of the caliphate/imamate. Non-Shiite sects, especially Ahl al-Sunnah, regard the caliphate/imamate as a human duty/institution, although they attach special importance to religion. Accordingly, the caliphate/imamate is the continuation of the duty of the Messenger of Allah to protect the religion and manage worldly affairs, that is, to govern the society. Although the sects in question sought superior qualities "afdal" in the Caliph/imam, these are not a necessity but a reason for preference. According to them, the imamate of "mafdul", that is, less virtuous, is also permissible. On the other hand, the caliph/imam is a human being. He is not protected "infallible" from mistakes and errors. He can even be dismissed from his post when necessary due to his mistakes or errors. However, the Twelver Shia separated the concepts of caliphate and imamate from each other, seeing the caliphate as a human institution and identifying it with the sultanate, while emphasizing the imamate through the divine mission of the Risalah. According to them, divine prophecy is a roof concept that also includes the authorities of prophethood and imamate. In this case, when the office of prophethood with the Prophet Muhammad came to an end, the mission of divine prophecy did not end, but continued in the office of imamate.

With the definition of the imamate office over the mission of the prophethood, why imams should be appointed by Allah, the religious status of imams and their qualifications (not the ones they should have) have been the subject of discussion.

The Twelver Shia bases the necessity of the existence of an “infallible” and “the most knowledgeable/a’lam” imam appointed by Allah on two grounds. These are the establishment of absolute justice and the necessity of executing the Sharia in an absolute manner in accordance with Allah’s consent. Only infallible, virtuous and the most knowledgeable imams appointed by Allah can fulfill these duties.

Issues such as being appointed by Allah and infallibility have raised the problem of the position of imams in relation to the Prophets, that is, what their religious status is. In this context, it is emphasized that the position of imams is lower than that of the Messengers, who brought a new shariah, but in terms of their functions, they are not different from the prophets who followed the previous messengers.

The fact that the imamate is not a human duty but a divine mission has brought with it some other necessary inferences. The first of these is that imams show miracles when necessary to prove the imamate. In this regard, in the sources of Twelver Shia, there is a rich narration material that has been increasing in terms of both number and diversity. On the other hand, their appointment by Allah has developed the idea that Allah protects imams from mistakes and sins, that is, they are infallible. However, what attracts the most attention is the special knowledge possessed by the imams. According to this, unlike the caliphs who have the acquired knowledge and have no other way but to make *ijtihad*, the real knowledge of the imams is not acquired later, but the knowledge transferred to them from the heavenly world. The connection with the celestial world is moment by moment, that is, it has continuity. Whatever information the imams need, that information is given to them from the heavenly realm. However, it is seen that the members of Twelver Shia make a difference between *Rasul*, *Nabi* and *Imams* in establishing a connection with the heavenly world, probably against the reactions that may come from other sects. But this difference is not in substance, but in form. The Messengers both saw the angel and heard the voice. The prophets can hear the voice, but they can only see the angel in their dreams. Imams, on the other hand, cannot see the angel either outwardly or in dreams, they can only hear the angel’s voice. Nevertheless, they are getting the information. The Twelver Shia called this information-gathering activity “*Tahdith*, and the imams who were addressees of it as “*Muhaddath* (information transferred)” and “*Mufahham* (information taught)”. Apart from this, imams also have the ability to hear from the unseen, and have the mysterious information. According to this, Imams have all the knowledge in the hands of all the prophets and successors before them. This includes not only the exoteric sciences, but also the esoteric “science of secrets” and science of “opening a thousand doors”. Among them, there are also *Jâmia’*, *Jifr* and *Mushaf Fâtima*. Apart

from these, it is believed that there are many written sources and they were transferred from imams to imams through inheritance.

It is seen that the imamate's undertaking the mission of prophecy in the Twelver Shia placed the position of the imamate in religion in a very different context from the "caliphate" in other madhabs.

Transformation of the imamate by Twelver Shia from a human institution into a divine authority was not only theoretical; on the contrary, it also determined the viewpoint of the members of the sect on religion and politics during the occultation of the imams.

One of the practical consequences of this religious discourse has to do with the scope of the law/revelation period. While in other sects, the revelation period ends with the death of Muhammad, in the Twelver Shia, the process is extended to 260 A.H., when the twelfth imam is believed to have gone into occultation. On the other hand, religious sciences, especially tafsir, hadith and kalam, were read almost as imamate-centered. Beyond that, some fiqh provisions were interpreted and decreed in accordance with the theory of imamate. Shiite ulama, who claimed that when the twelfth imam went into occultation, they assumed the power of attorney for him and used authority on his behalf, they created the institution of general delegation (*niyabat al-amma*) and transformed the management of the members of the sect into a holy office.

Other areas affected by this discourse are history, politics and daily life. Historical events have been interpreted through a discourse that is compatible with sectarian logic; by running history backwards, a perception was created in accordance with the theory of imamate. On the other hand, issues such as relations with governments, obedience to rulers, and the presidency (as in the case of the Safavids) were ruled over the absent imam. Some rulers were declared as deputies of mujtahid ulama who said that they gave fatwas on behalf of imams. With the idea of Walayat al-Faqih, which was developed in the late periods, the religious and worldly authority of the absent imam was maintained by the ulama.

In addition, for the Twelver Shia, the imamate was not limited to the creedal or theo-political field. On the contrary, it has spread to all areas of life with the holidays and mournings held in holy places.

Giriş: Teorik Çerçeve

Din, kültür ve medeniyetler, kendi düşünce ve inançları çerçevesinde oluşan önbilgi ve yargılarıyla olgu ya da nesnelere anlamlar yükler; sahip oldukları tarihsel birikim ve arka plan çerçevesinde kavramlar üretirler. Öte yandan başkalarından ödünç aldıkları yeni kavramları da var olan bilgi, düşünce ve inançları denklemine yerleştirerek kendi zihin dünyalarındaki karşılıklarıyla işler, yorumlar ve

anlamlandırırılar.¹ Ancak bazen zahiren aynı ifadelerle ya da benzer sözcüklerle telaffuz edilseler dahi kavramların işaret ettikleri olgu ya da nesne farklı anlamlara gelebilmekte; ayrı bağlamlara yerleşebilmektedir. Bu durumda birbirinden farklı kültür havzalarına ait kimi kavramlar hakkında mevcut önbilgilerin bizatihi kendisi olgu ya da nesnenin neliğinin ortak bir anlamda anlaşılmasının önünde engel teşkil edebilmektedir. Bir başka ifadeyle kavramlara yüklenen anlamlar, kavramın kendi gerçekliğinden ya da bağlamından farklı anlaşılmasına sebep olmaktadır.² Kısacası bilgiye konu olan bir kavramı bazen “diğer” (ya da “öteki”) din kültür ve medeniyetlerdeki kendi nesnel gerçekliğinden uzaklaştırarak kendi zihnimizde ya da toplumsal hafızamızda önceden var olan bilgi ve kabullere uygun bir anlam çerçevesinde anlamlandırırız. Kavram artık “diğer”ine (bazen de “öteki”ne) ait gerçeklikten çıkmış olmakta, kendi zihnimizin ya da toplumsal hafızamızın zihniyet kalıpları içerisinde şekillenmektedir.

Farklı İslam mezheplerine mensup kimselerin düşünce ve inançlarını anlama ve yorumlama olayında da benzer bir durum geçerlidir. Nitekim mezhep veya mezhep benzeri dini yapılanmaların tanrı, gaybi varlıklar, peygamber, din adamları, hükümdarlar ve kutsal metinlere yükledikleri anlamlar doğuş ve dönüşüm süreçlerini etkileyen çeşitli unsurların etkisiyle özgün ve/veya öznel olabilmekte; mezhep ve dini yapılanmaların söz konusu kavramlara yükledikleri anlamlar farklılaşabilmektedir. Hatta kavramlara yüklenen anlamlarda oluşan farklılaşmalar, kimi zaman kavram kargaşasına yol açacak kadar farklı boyutlara ulaşabilmektedir. Bunun somut örneklerinden birisi de İslam düşünce ekollerinin hilafet ve/veya imamet kavramına yükledikleri anlamlarla ilgilidir.

Ehl-i Sünnet başta olmak üzere Şii olmayan mezhepler, hilafeti Hz. Peygamber’in dini koruma ve dünya işlerini idare etme, yani toplumu yönetmesiyle ilgili görevinin devamı olarak telakki etmekte, her ne kadar dini anlamda özel önem atfetseler de nihayetinde hilafeti beşerî bir görev/kurum olarak görmektedirler. Bu durum onların Şii imamet nazariyesini de bu şekilde tasavvur etmelerine yol açmakta, Şii imamet nazariyesini kendi zihin dünyalarındaki hilafet kavramı zemininde tasavvur etmelerine sebep olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Şii olmayan mezhep mensuplarının Şiilere ait imamet teorilerini ele alırken konumlandıkları zihinsel arka planda (kültürel bellek) yönlendirici olan husus, seçilen/önerilen ve gerektiğinde azledilebilen beşerî bir hilafet makamıdır. Oysa Şia, hilafet ile imametın ayırıştırmakta, imameti çok farklı bir konuma yerleştirmektedir. Zira onlar, imameti dini problematiğın temeline yerleştirecek

¹ Mahmud Zevadi, “Kur’an’a Göre İnsan Doğası ve Yapay Zeka”, *Önyargı*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 212-214; Pascal Boyer, James V. Wertsch (ed.), *Zihinde ve Kültürde Bellek*, çev. Yonca Aşçı Dalar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 374-378. Zihnimizin anlamlandırma sürecine dair bu durum somut nesnelere bakma açımızı ve söz konusu nesnelere görme biçimimizde daha açık bir şekilde kendini ele vermektedir. Bkz. John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 8.

² Bkz. Zygmunt Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2017), 300 vd.

risaletin ilahi misyonu üzerinden içeriklendirmektedirler. Bu tasavvura göre ilahi risalet, peygamberlik ve imamet makamlarını da içeren çatı bir kavramdır. Bu durumda ilahi risalet misyonu, son peygamber Hz. Muhammed ile nihayete ermemiş, imamet makamında devam etmiştir.

Bu makale Şii imamet nazariyesinin ilahi risalet misyonu söylemi üzerine inşa edildiğine ve imametın peygamberliğin farklı bir boyutla devamı olduğuna dikkat çekmeyi hedeflenmiştir. Makalede “Şia” ile kastedilen İmamîyye Şiası olacaktır. Ayrıca Şia söz konusu olduğunda imamet, diğer mezhepler söz konusu olduğunda çoğu kere hilafet kavramının kullanılmasına özen gösterilecektir.

1. Mezheplerin Hilafete/İmamete Yaklaşımları

Hz. Peygamber'in vefatının ardından gündeme gelen temel tartışma konularından birisi de hilafettir. Genel anlamda din ve dünya işlerinde umumi liderlik şeklinde tarif edilen hilafet, kendisini seçen ümmetin vekili olarak onlara karşı sorumluluk makamı olarak anlaşılmaktadır. Buna göre Halife,³ Hz. Peygamber'in yöneticilik misyonunun devamı olarak devleti yönetir, İslami hükümleri muhafaza eder ve uygular.⁴ Bu nedenle hilafet (ya da devlet başkanlığı anlamında imamet)⁵, itikadi değil, fıkhî bir meseledir.⁶ Bunun için muamelat bahisleri arasında yer alması gerekir. Ancak Şii'lerin imamet ile hilafeti birbirinden ayırıp konuyu itikadi alana taşıması, imameti fiili ümmet riyasetinden alıp ilahi bir makama dönüştürmesi,⁷ hilafeti/imameti itikadi bir meseleye çevirmiştir. Bu nedenle diğer mezhepler de Şia'ya reddiye bağlamında konuyu “İmamet” başlığı altında kelamî bahisler arasında ele almışlar;⁸ hilafetle ilgili pek çok meseleyi tartışmışlardır.⁹

Hilafetle ilgili tartışma konularından ilki bu kurumun zorunlu olup olmamasıdır. Yani bir halife seçmenin vacip mi yoksa caiz mi olduğu hususudur. Harici, Mürcii ve Mutezili mezheplerin büyük çoğunluğu ile diğer mezheplerin tamamı hilafetin zorunlu ve bir halife seçilmesinin ümmete (Allah'a değil) vacip

³ Bkz. Ebû'l-Fadl Cemâluddîn b. Muhammed İbn Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır 1990), IX/82-83.

⁴ Krş. Abdülhâlık Mustafâ Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz yayıncılık 1990), 153.

⁵ İbn-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII/ 24 vd.

⁶ Her ne kadar bazı Emevi ve Abbasi halifeleri basturdıkları paralara halifetullah ibaresini yazmışlarsa ve yine bazı halifelerin kendilerinin Tanrının yeryüzündeki vekili gösterme gibi eğilimleri olmuşsa da bu ne ulema nezdinde ne de toplumsal alanda iltifat görmemiştir. Hükümdarların halifetullah kullanımları ile ilgili bir araştırma için bkz. Nagihan Doğan, *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsi Dönemi (750-833)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013), 140.

⁷ Bkz., Metin Bozan, *İmamîyye Şiasının Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnançının Ortaya Çıkışı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 129 vd.

⁸ Krş. Ziyâuddîn Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir 1995), 85.

⁹ Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (756/1355), *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Daru'l-Kütüb, trz.), 395.

olduğunu savunmuşlardır.¹⁰ İmamı belirleme yolu hususunda da hemen hemen Şia dışındaki tüm mezhepler Şura'yı esas almış ve halifenin seçimle iş başına gelmesini önermişlerdir.¹¹ Halife'nin meşruiyeti için de ona bey'at akdinin gerçekleşmesini yeterli görmüşlerdir.¹²

Hilafet ile ilgili diğer bir tartışma konusu da hilafetin soya tahsisi meselesidir. Ehl-i Sünnet'in¹³ kahir ekseriyeti ile bir kısım Mürcie,¹⁴ Mutezile'den Cübbâiler¹⁵ halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini savunurken Ehl-i Sünnet'in bir kısmı Kureyşliliği bir zorunluluk değil de tercih sebebi olarak görmüşlerdir. Mürcie'nin çoğunluğu,¹⁶ Hariciler¹⁷ ile bir kısım Mutezili¹⁸ ise hilafetin soya tahsisini reddetmişlerdir.

Hilafet ile ilgili ele alınan bir diğer mesele de halifenin denetimi ve gerektiğinde azledilip azledilemeyeceğidir. Halifelerin adaletle hükmedip şeriata hükümlerini uygulamaları beklenmektedir.¹⁹ Ancak masum olmadıkları, hata

¹⁰ Nâşî el-Ekber (293/905), *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât (Usûlu'n-Nihâl)*, thk. Josef Van Ess (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkiyye, 1971), 49; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm (Beyrut: Darü'l-Fikr 1997), III/232-233; Ebû Saîd Nişvânu'l-Himyerî (573/1175), *Hûru'l-İyn*, nşr. Kemâl Mustafa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1948), 150.

¹¹ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, III/232; Nişvânu'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 150; Seyfuddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî (631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Müzeydî (Beyrut: Darü'l-Kütüb, 2003), III/426.

¹² Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahrüddîn er-Râzî (606/1209), *Kitâbu'l-Erbâin fi Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut 2004), 428.

¹³ Hilafetin Kureyş'e tahsisi meselesinde ise Ehl-i Sünnet mensuplarında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bir kısmı, hilafeti Kureyş'e tahsis ederken bir kısmı bu şartı reddetmektedir. Bazıları ise Kureyşlilik şartını sadece bir tercih olarak kabul etmektedir. Bunlara göre, imamet için önce Kureyş'e bakılır, Kureyş'te bulunmaması hâlinde Kinânî aranır, o da olmaz ise İsmailoğullarından, o da olmaz ise Acem'den birisi seçilebilir. Ehl-i Sünnet için bkz. Abdulkâhîr Tâhîr b. Muhammed Bağdâdî (429/1037), *Usûlu'd-Dîn*, (İstanbul: Darü'l-Funun İlahiyat Fakültesi, 1928), 275; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun (808/1405), *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1997), I/490.

¹⁴ Aralarında, Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu bir grup Mürcie, imamın Kureyş'ten olması gerektiğini savunur. Cehm b. Safvân, Gaylan ed-Dimeşkî gibi âlimlerin de dâhil olduğu çoğunluk ise hilafetin, kitap ve sünneti bilen ve onu uygulayabilecek niteliklere sahip herkesin hakkı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mehmet Sait Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD XXIII* (1978); 121-213, 164, 169; Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *GÜÇİFD I* (2002), 197.

¹⁵ Ali b. Muhammed Cürcânî (812/1409), *Şerhu'l-Mevâkif* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), III/679.

¹⁶ Cehm b. Safvân, Gaylan ed-Dimeşkî gibi âlimlerin de dâhil olduğu çoğunluk Mürcie ise hilafetin, kitap ve sünneti bilen ve onu uygulayabilecek niteliklere sahip herkesin hakkı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", 164, 169; Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 197

¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, III/679. Hariciler'den İbadiyye fırkası ise ölçüyü en uç noktaya kadar taşıyarak azadlı bir kölenin dahi halife olabileceğini savunmaktadırlar. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 275.

¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, III/679. Her hâlükârda imamın Kureyşli birisinin olmasını bir zorunluluk olarak görmezler. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, III/ 232.

¹⁹ Aksi durumda ne yapılması gerektiği hususunda farklı yaklaşımlar vardır. Hariciler azledilmesi gerektiğini savunur. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 332.

yapabilecekleri, bu nedenle de denetime tabi tutulmaları gerektiği prensip olarak kabul edilmektedir. Böylesi durumlarda halifenin kendisini seçen ümmet tarafından muhasebe edilmesi ve/veya gerektiğinde görevinden azledilmesi mümkündür.²⁰

Şii-Batini fırkalara gelince; onların imamet hususunda siyasal-karizmatik aile veya liderci bir din söylemini benimsedikleri görülmektedirler. Bu söyleme göre dinin anlaşılması ve yorumlanmasında aile veya kişiler merkezdedir.²¹ Söz konusu Şii fırkalardan Zeydiler, imameti usûlû'd-dîn'den kabul etmenin yanı sıra Hz. Fatıma'nın soyuna tahsis etmeleri²² ve imamlarda olması gereken vasıfların bizzat Allah tarafından belirlendiğine inanmaları yönüyle²³ diğer Şii fırkalara benzemektedirler. Ancak imamların nas ve tayin fikri (isim isim Allah tarafından belirlendiği) ile imamların masumiyetini reddetmeleri yönüyle Şiilerden ayrılmaktadırlar. Onlara göre imamlar, Fatıma oğullarının soyundan olması şartıyla toplumun ileri gelenleri tarafından şûra yoluyla seçilir. Ayrıca mefdulun imametini caiz görerek Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerini meşru kabul etmeleri yönüyle de diğer Şiilerden farklılaşmaktadırlar.²⁴

İmamiyye Şiası ile Batini fırkalar ise imamete çok farklı anlamlar yüklemekte; din anlayışlarını büyük ölçüde imamet nazariyesi etrafında şekillendirmektedirler. Nitekim gulat fırkaların bir kısmı, imamlara tanrısal boyutlar kazandırmaktadır.²⁵ İsmaililer ve İmamiyye Şiası ise imameti ilahi risalet misyonu ile ilişkilendirmektedir.²⁶ İsmaililerin imamet ile ilgili görüşleri müstakil bir çalışma konusudur. Biz burada İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvurunu değerlendireceğiz.

²⁰ Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 153.

²¹ Krş. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât* IV (2001), 4, 15-36. Şiiliğin Siyasi Kolları ve Siyasi Düşünceleri hakkında değerlendirmeler için bkz. Siddık Korkmaz, "Şiiliğin Siyasi Kolları ve Siyasi Düşünceleri", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* (Ankara: Savaş yayınları, 2018), 145-167, 155 vd.

²² İbn Murtazâ Ahmed b. Yahyâ (840/1437), *Kitâbu'l-Ezhâr fi Fikhi'l-Eimmeti'l-Ethâr* (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1993), 313.

²³ Ebû Muhammed b. Sa'îd Kalhâtî (IV/X. yy), *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâil Kâşif (Umman: 1980), II/460; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî Müfîd (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, tlk. Fadlullâh ez-Zencânî (Tebriiz:1363), 46, 47; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdikerîm Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emîr Ali Mehrân, Ali Hasan Fâur (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996), I/179.

²⁴ Nâşî, *Mesâilü'l-İmâme ve Muktetefât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât* (Usûlu'n-Nihâl), 42-43; Kalhatî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II/460; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/179. Zeydi imamet anlayışı ve mefdulun imameti hususundaki tartışmalar için bkz. Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2015), 93-118, 97 vd.

²⁵ Gulat fırkalar ve inançları için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 133; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 85 vd.

²⁶ İsmaili fırkalar ve inançları için bkz. Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmaililik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 209 vd.; Muzaffer Tan, "İsmaili Davet: Sosyo-politik Gelişim Süreci" *Dini Araştırmalar* 18/47 (Aralık 2015), 81 vd.

2. İmamet, Risalet Misyonunun Sürekliliği Zemininde Temellendirilmesi

Yukarıda da zikredildiği gibi Şii olmayan fırkaların hilafet/imamet ile ilgili görüşleri dikkatlice tetkik edildiğinde görülecektir ki hilafet, Hz. Muhammed'in ilahi bir makam olan nübüvvetinin değil, teorik boyutta herhangi bir özel kutsiyet atfedilmeyen yöneticilik yönünün devamı olarak kabul edilmiştir. Halifenin belirlenmesi yolu da ağırlıklı olarak ümmetin seçimine bırakılmıştır. Öte yandan hilafet kavramı imamet ile özdeş kullanılmış; halifeye devlet idaresini üstlenmesinden dolayı (Allah'ın değil de) ümmetin vekili anlamında imam denmiştir.²⁷

İmamiyye Şiası mensupları diğer mezheplerin söz konusu görüşlerine karşı çıkmış, hilafet ile imamet özdeşliğini reddetmiştir.²⁸ Onlara göre hilafet, tamamen sıradan ve beşerî bir kurumdur. Hz. Muhammed'in vefatının ardından bir oldubitti ile ortaya çıkmış; Allah'ın emrine karşı gelen ve Hz. Peygamber'in emanetine sadakat göstermeyen sahabe tarafından "fiili" bir durum olarak ümmete dayatılmıştır. Kaldı ki, halife olarak seçilen kişinin bunu hak edip etmediğine dahi bakılmamıştır. Yani riyaset makamı (devlet başkanlığı) gasp edilmiştir. Bu nedenledir ki Şia, hilafeti bir çeşit saltanat olarak kabul etmektedir.²⁹

İmamiyye Şiası'na göre Hz. Peygamber sonrasında Allah tarafından belirlenen makamın adı hilafet değil, imamettir. İmamet, peygamberliğin misyonunun yani ilahi risaletin devamıdır. "Teklif ile atanma" veya "şura" gibi yollarla sıradan insanlar tarafından belirlenecek bir makam değildir.³⁰ Nasıl ki insanlar peygamber seçemiyorlarsa, imamları da seçme hakkına sahip değillerdir.³¹

²⁷ İmamın ümmetin vekili oluşu bağlamında değerlendirmeler için bkz. Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 171.

²⁸ Bkz. Müfid, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Huceccillâhi alâ'l-İbâd*, thk. Müessesetu Âl-i Beyt (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), II/342; Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Müsevi Murtazâ (432/1044), *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Huseynî el-Hatîb (Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 1987), I/128; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Tûsî (460/1067), *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdallâh et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh (Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411), 297; Allâme Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf Hillî (726/1325), *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Müminîn Ali b. Ebî Tâlib*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1982), 15.

²⁹ Bu minvalde değerlendirmeler için bkz. Muhammed b. Ömer Keşî (IV/X. asır), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdi er-Recâi (Kum: Müessesetu Âlu'l-Beyt, 1404), 51; Müfid, *İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî ve Seyyid Mahmut ez-Zernedî (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), 10; Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1992), XXII/440; Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gitâ (1373/1954), *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat trz.), 24-25. İlgili konu için krş., Ahmet Işıklar *Velâyet ve İmâmet* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 166, 170.

³⁰ Zira sıradan insanların sınırlandırılan hisler, içgüdüler, menfaatler, dünyaya meyil gibi zafiyetler söz konusudur. Hatta kendilerini güçlü hissettiklerinde zulme meyledebilmektedirler. Krş. Abdullah Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, (İstanbul: Al-i Taha 1999), s. 213.

³¹ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar* 325; Seyyid İbrahim el-Müsevi Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye* (Kum: İntişarat-ı Hazret-i Mehdi 1982), III/175, 183.

Bu durumda Şii olmayan fırkalar, hilafeti veya (devlet başkanlığı anlamında) imameti muhataplık ve sorumluluk bağlamında ümmete tevdi edilen bir iş, “ümmetin vekilliği” olarak görürlerken; İmamiyye Şiası, imameti ilahi bir makama dönüştürmekte; imamların bizzat Allah tarafından belirlendiğine (*nas ve tayin* teorisi) inanmaktadır. İnanışlarına göre *nas ve tayin* ile atanmış imamların sayısı on ikidir.³² Bu imamlar, Ali b. Ebî Tâlib (40/661), her iki oğlu Hasan (49/669) ve Hüseyin (61/680), daha sonra da Hüseyin'in soyundan sırasıyla Ali Zeynelâbidîn (95/713), Muhammed el-Bâkır (114/733), Ca'fer es-Sâdık (148/765), Mûsâ el-Kâzım (183/799), Ali er-Rızâ (203/818), Muhammed el-Cevâd (220/835), Ali el-Hâdî (254/868), Hasan el-Askerî (260/873) ile (Hasan el-Askerî'nin varsayılan ve mehdi muntazar olduğu iddia edilen oğlu) Muhammed el-Mehdî'dir.³³

Mezhep mensupları, imametın ilahi bir makam ve peygamberlik misyonunun devamı olduğunu temellendirebilmek için de bazı akli çıkarımlarda bulunmuşlardır. Söz konusu akli çıkarımlarda öncelikle neden bir imama ihtiyaç duyulduğu ele alınmıştır.³⁴ Bu gerekçelerden ilki dini boyutla; yani ahkâmın muhafazası ve şeriatın icrası ile alakalıdır. Buna göre dini metinlerin ilahi murada uygun tefsir ve tevili, şer'i hüküm verilirken ilahi maksada uygun hareket edilebilmesi, ibadetlerin hakkıyla ifası, muamelata dair uygulamalar, miras, cihad ve tebliğ görevlerinin ilahi murada uygun bir şekilde yerine getirilmesi bir zorunluluktur.³⁵ Diğer gerekçe ise ümmete hükmetme/hükümet etme ile ilgili yükümlülüktür. Yani imamın bir devlet başkanı oluşudur. Buna göre imamın, insanları yönetme, fesadı ve iç-dış tehditleri engelleme, suçluları cezalandırma, vali ve diğer devlet yetkililerini atama gibi görevleri vardır.³⁶

³² Kuleynî “On iki imam ve onlar hakkında Nas” başlığı altında, bazı rivayetler aktarır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Kuleynî (329/940), *el-Usûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddîn Âmilî, thk. Ali Ekber Ğiffârî (Tahran: Mektebetu'l-İslamiyye, 1388), I/441-49.

³³ İmamların hayatı için bkz. Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l- Ya'kûbî* (Beyrut trz.) II/245, 320, 381, 414, 453, 503; Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, (300/912), *Fıraku's-Şia*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık (Necef, 1936), 25, 53, 61, 66, 86-87, 91-92, 96, 103, 104; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr Taberî (310/922), *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998), III/91, VIII/49, X/76, XII/24; Kuleynî, *Kâfi*, I/206, 385, 388, 390, 393, 397, 406, 411, 419, 421-422, 431; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, IV/5, 55; Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk (381/991), *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğiffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405), 76; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî İbn Rüstem Taberî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmâme* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988), 80-81, 94, 110, 144-146, 172, 205, 212-213, 219, 268; Müfid, *el-İrşâd*, I/5, 137, 157-58, 180, 215, 247, 273, 297-311, 313, 339.

³⁴ Bkz. Müfid, *el-İrşâd*, II/342; Murtazâ, *Şâfi*, I/128; Tûsî, *Gaybe*, 297; Hillî, *el-Elfeyn*, 15.

³⁵ Farklı farklı gerekçeler içeren rivayetler için bkz. Murtazâ, *Şâfi*, I/47; Hillî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, 'Aynullâh el-Huseynî el-Ermevî (Kum: Müessesetü Daru'l-Hicre, 1407), 164; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I/74; Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 328.

³⁶ Tûsî, “Risâle fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm” *Resâilu Şeyh Tûsî* (yy. trz.) 109-114, 112; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 164; Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 213. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Halil İbrahim Bulut, - Özkan Gül, “İmâmiyye Şia'sında İlmü'l-İmâm İnanç”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, V/1 (2005), 5-92, 80 vd.

Akli çıkarımlarla imametin gerekliliğini temellendirmenin ardından İmamiyye Şiası, sıradan insanların söz konusu görevleri ilahi rızaya uygun olarak gerçekleştirebilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadırlar.³⁷ Onlara göre sıradan insanları çevreleyen hisler, içgüdüler, menfaatler, dünyaya meyil gibi zafiyetler söz konusudur.³⁸ Öte yandan mutlak hakikatin ve liyakatin tespitinde insan akli yetersiz kalmakta; farklı farklı bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Söz konusu görevlerin ifasında bir hata ya da yanılgiya düşülmesi insanlar arasında haksızlığa ve zulme sebep olur. Oysa adalet ve ilahi rızaya uygun bir yaşamın temini bir zorunluluktur. Bu durum Allah tarafından görevlendirilmiş, ilahi bilgiyle teyit edilen (ihtiyaç duyduğu her türlü ilmi semavi alemde temin edebilen), hata ve günahlardan arınmış masum bir imamın varlığını zorunlu kılmaktadır.³⁹ Buradan hareketle İmamiyye Şiası, peygamberlerin gönderilmesi ve varlığının zarureti hususunda söylenebilecek her şeyin aynısının imamlar için de zorunlu olduğunu;⁴⁰ bu nedenle de peygamberleri kim seçip gönderiyorsa imamları da onun belirleyip göndermesinin vacip olduğunu savunmaktadır.⁴¹ Nitekim İmamiyye Şiası'nın önde gelen alimleri, peygamberlerin olmadığı dönemlerde onların vekilliği/naibliğini üstlenen;⁴² onların dini ve dünyevi görevlerinin vasisi olan⁴³ imamların görevlendirilmesinin tıpkı peygamberlerin gönderilmesi gibi ilahi bir lütuf olduğunu, bu ilahi lütfun da Allah'a vacip olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁴

İmamiyye Şiası'na göre mezhep mensupları söz konusu iddialarını ispatlamak için akli delillerin yanı sıra pek çok nakli delil de ileri sürmüşlerdir. Bunları ayetler, hadisler, emanetler ve imamların gösterdiği mucizeler şeklinde sıralamamız mümkündür.⁴⁵ Ancak söz konusu delillerin aleni apaçık deliller olduğunu söylemek güçtür.⁴⁶ Nitekim kendi dönemi İmamiyye Şiası lideri

³⁷ Muhammed Murtazâ Kâşânî (1091/1680), *İlmu'l-Yakîn* (by: trz.), I/375.

³⁸ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 213.

³⁹ Murtazâ, *Şâfi*, II/7-8.

⁴⁰ Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/375; Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 327, 333.

⁴¹ Nasıl ki Peygamberler kullar arasında Allah'ın hücceti ise imamlar da kullar arasında Allah'ın hüccetleridirler. Yani İmamların Allah'ın hücceti olma yönünden Peygamberlerden farkı yoktur. Bkz. Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 326.

⁴² Bkz. Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, III/175, 183.

⁴³ Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/154; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 23.

⁴⁴ Murtazâ, *Şâfi*, I, 47; Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, (Necf: Cem'iyyetu Münteda en-Neşr 1979), 304, 313.

⁴⁵ İmamiyye Şiası nakli delller bağlamında hem Kuran'dan hem de hadislerden Hz. Ali'nin Allah tarafından atanmış bir imam olduğunu bir takım deliller ileri sürerler. *Mübahale, Velayet, Ulû'l-Erhâm* gibi isimlerle anılan ayetler ile *Muahat, Mevla, Kırtas ve Gadir-i Hum* şeklinde şöhret bulan hadisler bunlara örnek olarak verilebilir. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Kahire: Mektebetu Darû'l-Urube, 1962), 169-170. Ayetlerin tevili, hadisler, emanetler ve mucizeler ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru* (Ankara: İlahiyat, 2007), 35-83.

⁴⁶ İmamiyye Şiası'nın sunduğu nakli deliller tetkik edildiğinde bunların, somut; tartışmasız açık deliller olmadığı, aksine bazı ayet ve hadislerin tevili ile çoğunluğu sadece kendi kaynaklarında zikredilen iddia ve çoğu kere bağlamından bağımsız riyaset yorumlarına dayandığı görülecektir. Büyük çoğunluğu Hz.

konumundaki alimi Ebu Ca'fer Tûsî, delillerin tevili olduğunun farkında olacak ki, delilleri savunurken ilginç bir ithamda da bulunmaktadır. Buna göre, zaten deliller apaçık nas şeklinde olsa bile muhalifler onu da inkâr edeceklerdir.⁴⁷ Benzer bir yorum Ayetullah Humeyni tarafından da dile getirilmektedir. Humeyni, *Keşfu'l-Esrâr* adlı kitabında Allah'ın, Ali'nin imametini Kur'an'da bizatihi açıklaması hâlinde bile buna yine de muhalefet edileceğini, açıkça zikretse dahi ihtilafın bitmeyeceğini söylemektedir.⁴⁸

3. İmamet'in Dini Statüsünün Risalet Üzerinden Belirlenmesi

İmamiyye Şiası'nın imamların tıpkı peygamberlere benzer biçimde Allah tarafından belirlendiğine dair inançları, beraberinde imamların peygamberlere göre konumu ve statüleri meselesini ortaya çıkarmıştır.

İmamiyye Şiası'nın imamların peygamberlere göre konumu ve statülerini temellendirmek amacıyla ele aldıkları ilk konu "risalet" in kapsam ve sınırınıdır. Buna göre risaletin iki misyonu vardır. Bunlar *teşrii risalet* ile *temsili ve tebliği* risalettir. *Teşrii risalet*, peygamberlik dönemi ile sınırlıdır. Buna göre yeni bir şeriatın ihdası; yani yeni bir hukuk sisteminin getirilişi⁴⁹ anlamındaki *teşrii risalet*⁵⁰ misyonu, *Hatemu'n-Nebiiyyin* Hz. Muhammed ile sona ermiştir.⁵¹ Oysa risaletin *temsili ve tebliği* misyonu, yani ilahi bilgi (maarif) ve semavi alemden öğrenilen hakikatlerin insanlara ulaştırılma görevi devam etmektedir. Dinin muhafazası, Kuran'ın açıklanması, İslam ahkâmının tafsilatı ve teferruatının beyanı, şeriatın ilahi murada uygun icrası⁵² ve devlet yönetiminde mutlak adaletin tatbiki gibi süreklilik arz eden görevler bu kapsama giren unsurlardan bazılarıdır.⁵³ Söz konusu görevler (*temsili ve tebliği* risalet yani *muslihlik* misyonu) peygamberlik ile sınırlı değildir. Onların olmadığı dönemlerde imamlar tarafından temsil edilip sürdürülür.⁵⁴ Buna göre peygamberler dinlerin kurucusu, koruyucusu, uygulayıcısı ve müfessiridirler. İmamlar ise dinin kuruculuk dışındaki misyonların taşıyıcısıdır; yani

Ali'nin imametini ispat sadedinde zikredilen ayetler tetkik edildiğinde ayetlerin mefhumundan ziyade bunların sebab-i nüzulü üzerinden temellendirmeler yapıldığı görülecektir. Gerek ayetler gerekse hadisler çerçevesinde sundukları deliller dikkatlice tetkik edildiğinde kahir ekseriyetinin tevili yöntemiyle delillere dönüştürüldüğünü görülecektir. Krş. Mustafa Öztürk, *Tefsir'de Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 22.

⁴⁷ Bkz. Tûsî, *İktisâd*, 330.

⁴⁸ Bkz. Rûhullâh Humeyni, *Keşfu'l-Esrâr* (Amman: Dârü 'Ammâr 1998), 130-131.

⁴⁹ Krş. V. Madelung, "İsna Aşeriye'ye Göre İmamın Gaybetinde Selahiyet Meselesi", çev. Bülent ÜNAL, *D E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1994), 539-551, 540.

⁵⁰ Muhammed Abid Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 149.

⁵¹ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 234 vd. Ayrıca bkz. Madelung, "İsna Aşeriye'ye Göre İmamın Gaybetinde Selahiyet Meselesi", 540.

⁵² Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 234 vd.

⁵³ Murtaza Mutahhari, *İslam ve Değişim*, çev. Burhanettin Dağ (Ankara: Fecr yayınları, 2000), 193.

⁵⁴ Mutahhari, *İslam ve Değişim*, 204 vd.

koruyucusu, uygulayıcısı ve müfessirleridirler.⁵⁵ Görülmektedir ki, her ne kadar isim değişse de yeni bir şeriat getirme misyonu dışındaki peygamberlik misyonu olduğu gibi imamlarda da devam etmektedir ki, buna ilahi kelamı alma hususu da dahildir.⁵⁶

Peygamberlik ve imamet bu kadar iç içeliği peygamberler ile imamlar arasındaki statü farkının ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu hususun tespiti için öncelikle İmamiyye Şiası'nın peygamberlik inancını tetkik etmek gerekir.

İmamiyye Şiası, tıpkı diğer mezhepler gibi Allah'ın elçileri olan peygamberleri rasuller ve nebiler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Kendilerine kitap ve yeni bir şeriat verilenler rasul, kendilerine bir kitap veya yeni bir şeriat verilmeyenleri de nebi olarak tanımlamaktadır. Bu durumda rasuller kitaplı ve şeriatlı peygamberler olmakta ve *teşrii* risalet misyonunu üstlenmekteyken nebilere biçilen misyon ise kendilerinden önce gelen rasullerin şeriatlerini tebliğ etmek, korumak ve onlar ile amel etmek şeklindedir.⁵⁷ Bir başka ifadeyle rasullük, nebiliği içeren ama onu aşan bir makamdır. Nitekim Şeyh Müfîd, her rasulün nebi olduğunu; ama her nebinin rasul olmadığını açıkça belirtmektedir.⁵⁸

Yukarıdaki ifadeler rasuller ile nebiler arasındaki farkı açıkça ortaya koyarken beraberinde nebiler ile imamlar arasındaki statü farkı sorusunu/sorununu gündeme getirmektedir. Nitekim bazı İmamiyye Şiası alimleri bu hususa dikkat çekmiş; rasullük ile nebilik arasındaki farkı belirttikten sonra nebilik ile imamet arasındaki benzerliği tartışmışlardır.⁵⁹ Bu tartışmalara girişenlerden Şeyh Müfîd (413/1022), *aklen imamların misyonunun nebilerle benzer olduğunu söylemek mümkündür, zira pratikte imamlar, nebilerle aynı misyonu üstlenmişlerdir. Aradaki farkın yegâne sebebi Şari'in (Allah'ın) onları farklı isimlendirmesidir. İmamlara nebi denmesinin caiz olmaması da sadece bu nedenledir, demektedir.*⁶⁰ Benzer bir görüşü Allame Meclisî (1110/1697) de dile getirmekte ve aklen nebilik ile imamet arasında somut/açık bir fark göremediklerini söylemektedir. Meclisi, imamlara nebi denmemesinin nedenini ise peygamberliğin Hz. Muhammed ile bitmiş olmasıyla açıklamaktadır.⁶¹

Öte yandan bazı yorumlarda peygamberlik ve imamet misyonları (*teşrii - temsili* ve *tebliği* risalet ayrımı üzerinden değil de) risalet-velayet kavramları

⁵⁵ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 325-326.

⁵⁶ Bu durumda görevlendiren makam açısından Peygamberler ile İmamların arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Bkz. Hillî, *el-Elfeyn*, 44.

⁵⁷ Seyyid Ni'metullah Cezâirî (1112/1700), *Kisâsu'l-Enbiyâ'* (Kum: Mektebetu Ayetullah Mar'aşî, 1404), 7.

⁵⁸ Detaylar için bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 44-45.

⁵⁹ Zira yüce bir makam olan imamet, nübüvvet konumundadır. Bkz. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/154.

⁶⁰ Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 45. Şeyh Müfîd, Yüklenilen misyon hususunda teşrii risaleti Rasuller'e tahsis edip nebilerin kendilerinden önceki rasullerin şeriatleri koruma ve uygulamayla yükümlülükleri olduğunu vurguladıktan sonra imamların misyonunun nebilerin misyonu ile benzer olduğunu gündeme getirmiştir. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 45.

⁶¹ Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/82. Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar* 9/6, 95-115.

üzerinden izah edilmiştir. Buna göre daha yüce bir misyon olan risalet sadece peygamberlerin, velayet ise hem peygamberler'in hem de imamların misyonunu ifade etmektedir.⁶² Bu durumda velayette peygamberler ile imamlar eşit ilahi yetkiye sahiptirler. Risalet-velayet ayrımına gidenlerin bir kısmı, konuyu gizemli alana çekerek velayete daha yüce bir anlam vermektedirler. Buna göre risalet, bu misyonun zahiri yönünü; velayet ise lahuti, batni-deruni misyonunu temsil etmektedir.⁶³ Hz. Muhammed'den sonra velayet misyonunu İmamiyye Şiası'nın on iki imamı üstlenmiştir. Nasıl ki, Hz. Muhammed *Hatemu'l-Enbiya* ise On ikinci imam da *Hatemu'l-Evliya*'dır. Yani velayet halkası on ikinci imamın zuhuruyla sona erecektir.⁶⁴

Dünyevi liderlik boyutunun zorunluluğu bağlamında da imametın peygamberliğe göre statüsü tartışma konusu olmuştur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, İmamiyye Şiası'nda imametın dini misyon merkezde olmak üzere dünyevi liderlik makamını da temsil ettiği genel anlamda kabul görmüştür. Buna göre imamet, dini liderliğin yanı sıra dünyevi bir misyon; umumi riyasettir. Bu yönüyle imamet, her peygamber için zorunlu olmayan bir misyonu temsil etmektedir. Nitekim bu görüşü savunanlardan Şeyh Tûsî (460/1067), dini tebliğ ile yükümlü olan peygamberlerin devlet yönetme görevlerinin zorunlu bir görev olmadığını savunmaktadır. Şeyh Tûsî'ye göre tarihte bu görevi üstlenen peygamberler Ulu'l-Azm olanlardır. Diğerlerinin böyle bir görevi yoktur.⁶⁵ Devleti yönetme sadece imamlar ve imam olan Ulu'l-Azm peygamberler için bir sorumluluktur, demektir.⁶⁶ Ayetullah Humeyni, Cundî ve Eminî gibi çağdaş ulema ve araştırmacılar da imamların asıl görevlerinin arasında toplumu yönetmek, kanunları uygulamak, siyasi ve askeri liderliğin de bulunduğunu

⁶² Bu noktada imamet teşrii risaletin devamı, velayet ise ruhaniyet makamını temsil etmesidir. H. Corbin, "Şüilik'te Velayet Kavramı" çev. Sabri Hizmetli AÜİFD XXVI (1983), 717, 719.

⁶³ Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, 149. Corbin, İmamiyye Şiası'nın peygamberlerin imametle ilgili görevlerini, onların lahuti boyutunu temsil ettiğine inandıklarını söylemektedir. Bkz. Corbin, "Şüilik'te Velayet Kavramı", 719.

⁶⁴ Corbin, "Şüilik'te Velayet Kavramı", 722. Hatemu'l-Evliya nazariyesi tasavvufta da mevcuttur. Hakim et-Tirmizi (320/932) tarafından ortaya konan ve başta Muhyiddin b. Arabi olmak üzere sonraki mutasavvıflar tarafından büyük önem verilen bu nazariyeye göre nasıl ki hatemü'l-enbiya varsa hatemü'l-evliya da vardır. Tasavvufta hatemü'l-evliya, yani velilerin en sonuncusu aynı zamanda makamı en yüce olandır. Yani velilerin en mükemmeldir. Oysa İmamiyye Şiası'nda imamların efdaliyeti ile ilgili birbirinden farklı yaklaşımlar söz konusudur. Yine de en çok tercih edilen görüşe göre imamlar, faziletçe birbirine eşittir. Buna rağmen Şii kaynaklarda en fazla Hz. Ali'nin faziletlerinin zikredildiği görülmektedir. Bunun temel sebebi, ilk imamın imametinin ispatının diğer imamların da imametinin doğal olarak ispatı anlamına gelmesidir. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 109-110.

⁶⁵ Tûsî, "Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmam", 111 vd. Çağdaş Şii yazarlardan Turan, imamet görevini üstlenen imamların, sadece Ulu'l-Azm peygamberler olduğunu söylemektedir. Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 326.

⁶⁶ Tûsî, "Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmam", 111 vd. Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 109-110.

savunmaktadırlar.⁶⁷ Bu yaklaşımlara göre imamların siyaseten aktif bir görev alması gerekmektedir. Ancak imamların siyaseten aktif bir görev alması Allame Meclisî (1110/1697) gibi ulemaya göre zorunlu bir görev değildir. İsterlerse kendilerini izhar ederler, isterlerse takiiye yapıp gizlenebilirler.⁶⁸ Bazı çağdaş yaklaşımlarda ise imamın bu husustaki sorumluluğu neredeyse kaldırılmakta; sadece diğer müminler kadar olduğu savunulmaktadır. Yani riyasetin (devlet başkanlığının) imamların özel bir misyonu olmadığı ileri sürülmektedir. Nitekim Mutahharî, imamın imam olarak yegâne vazifesinin ihtilafları çözüme kavuşturmada merci/otorite olduğunu ileri sürmektedir. Hatta Mutahharî işi daha da ileri götürerek (tebliğ ve irşad noktasında) imamların, peygamberler gibi başkalarının yanına gitmekle dahi yükümlü olmadıklarını savunmaktadır.⁶⁹ Bu son yaklaşımlar muhtemelen İmamiyye Şiası'nın imam olarak kabul ettiği imamların pratik gerçekliğinin ileri sürdükleri teoriyle uyuşmamasından kaynaklanmaktadır.⁷⁰

Görülmektedir ki, İmamiyye Şiası, imamları dini statü bakımından nebilere yaklaştırmaktadır. Ne var ki siyasi misyon ile ilgili görüşleri bir bütünlük arz etmemekte; hatta yer yer çatışmaktadır. Bu bağlamda genel olarak peygamberlik üstün bir makam olarak görülmektedir. Ancak kimi yaklaşımlarda imamet makamına bir ayrıcalık verilmekte ve sadece Ulu'l-Azm peygamberlerin imamet görevini üstlenebilenler olduğu ifade edilmektedir. Kimi yaklaşımlarda ise imamların kendi misyonlarını yerine getirmek gibi bir zorunluluğunun bulunmadığı ifade edilmektedir. Ancak her ne kadar farklı yorumlar olsa da İmamiyye Şiası'nın imamların dini statülerini Rasuller değil de nübüvvet üzerinden tanımlandığı anlaşılmaktadır.⁷¹

4. İmametın Unsurlarının Risalet Üzerinden Tanımlanması

İmametın dini statüsünün ilahi risalet, özellikle de nübüvvet üzerinden tanımlanması beraberinde imamların sahip olduğu sıfatların/niteliklerin kapsam ve sınırlılığı gibi meselelerin tartışılmasını da getirmiştir.

İmamların söz konusu bazı nitelikleri tetkik edildiğinde aslında diğer mezheplerin halifelerde aradıkları pek çok hususla ortak olduğu görülecektir:

⁶⁷ Humeyni, *İslam Fıkhdında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), 23; Abdulhalim Cundi, *el-İmam Ca'fer Sadık*, thk. Kemal Seyyid (Kum: Müessese-i Ensariyan, 1995), 236; Bkz. İbrahim Eminî, *Dirâsetun Âmmetun fi'l-İmâme* (Kum: Müessese-i Ensariyan, 1996), 126.

⁶⁸ Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II/181-82.

⁶⁹ Mutahharî, *İslam ve Değişim*, 40.

⁷⁰ Ayrıntılar için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 109.

⁷¹ Nitekim yukarıda zikredilen atıflarda da görüldüğü gibi Şeyh Müfid ve Allame Meclisî'nin bu husustaki değerlendirmeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Şeyh Tûsî ise bu meseleyi "Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmam" şeklinde müstakil bir risale olarak ele almıştır. Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 95-115

Âlimlik, fakihlik, feraset sahibi olma, anlayışlılık, abidlik, zahidlik, cesaret, cömertlik, takva, mütevizilik bu niteliklerden bazılarıdır.⁷² Bu hususlarda Şii imamet nazariyesinin, halifelerde aranan özelliklerden çok da farklılık gösterdiği söylenemez. Ancak Ehl-i Sünnet başta olmak üzere diğer mezheplerde halifenin sahip olması gereken değerlerde mefdul olabileceği ve bunun hilafetine bir halel getirmeyeceği kabul edilirken İmamiyye Şiası bunu caiz görmemekte⁷³ ve hiç kimsenin zamanın imamının dengi olamayacağını savunmaktadır.⁷⁴ Onlara göre imamlar söz konusu tüm sıfatlarda ümmetin en üstün “efdal” ve mükemmel “ekmel” insanlardır.⁷⁵

Dikkat edilirse imametın unsurlarında da kriterler belirlenirken nebilerle özdeşleştirilme eğilimini yansıtan imamet tasavvurunun doğal bir sonucu olarak peygamberler ölçü alınmakta;⁷⁶ tıpkı peygamberler gibi imamların da en üstün kimseler oldukları savunulmaktadır.⁷⁷ Nitekim Şii kaynaklarda nasıl ki mefdul bir kişinin peygamber olması düşünülemezse, imamlarda da aynı şey düşünülemez, denmektedir.⁷⁸ Fakat imamları sıradan halifelerden ayıran asıl unsurlar bunlar değildir. Bu konudaki asıl unsurlar, imamlara atfedilen mucize, ismet, gaybın bilgisi ve semavi alemlerle irtibatla olma gibi imam-peygamber benzeşimi tasavvurunu tutarlı bir bütün halinde inşa eden inanç ve düşüncelerdir.⁷⁹

4.1. Mucize

İmamiyye Şiası'nda imamları, peygamberlerle aynı kategoriye alan unsurlardan birisi mucize gösterdiklerine dair olan inançtır. Buna göre peygamberliğin ispatında nasıl mucize gösterme yöntem olarak kullanılıyorsa, Allah tarafından atanan imamları da yalancı imamlardan ayıran ölçütlerden birisi

⁷² Sıfatlar hususunda bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, III, 234; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 95, 120; Müfid, *İrşâd*, II, 313; Murtazâ, *Şâfi*, III, 178; Tûsî, *İktisâd*, 312; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, 174-177; Abdullah Feyyâz, *Tarîhu'l-İmâmiyye ve eslâfuhum mine's-Şia* (Bağdâd : Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1970), 134.

⁷³ Tûsî, *İktisâd*, 309; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I/78.

⁷⁴ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 329.

⁷⁵ Bu hususta bkz. Tûsî, *İktisâd*, 307; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I/78; Feyyâz, *Tarîhu'l-İmâmiyye ve eslâfuhum mine's-Şia*, 134. Aslında İmamiyye Şiası, imamların sıfatlarını beşerin ulaşabileceği en üstün seviye olarak tanımlar. Nitekim bazı Şii çağdaş araştırmalarda Hz. Ali'yi *münteha'l-kemali'l-beşeriyyeti* şeklinde tavsif edilmektedir. Abbas Ali Musevî , *el-İmam Ali Münteha'l-Kemali'l-Beşeriyyeti* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1983)

⁷⁶ Bkz. Tûsî, *İktisâd*, 308; Ali Muhammed Ali Duhayyil, *Eimmetunâ* (Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1982), I/14.

⁷⁷ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ttilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995), I/120; Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 55, 81 vd; Murtazâ, “Cevâbâtü Mesâilu'r-Râziyye”, *Resâilu Şerîf Murtazâ* (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405), 109; Tûsî, *İktisâd*, 308; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XI/33, 273; Duhayyil, *Eimmetunâ*, I/14. Bu hususta bkz. Bozan, “İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi”, 97-114.

⁷⁸ Müfid, *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn* (Kum: Müessesetü'l-Bise, 1412), 37; Tûsî, *İktisâd*, 309.

⁷⁹ Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 79.

mucizelerdir. Bu nedenle sadece peygamberlere değil imamlara da mucizeler verilmiştir.⁸⁰

Süreç içerisinde sayı ve çeşidi gittikçe arttırılan⁸¹ mucizelere batan güneşi döndürme, cinlerle irtibat, ölüleri diriltme, körleri iyileştirme, sihirleri bozma, herkesin sözünü işitebilme, istedikleri dillerde –hatta hayvanlarla bile– konuşabilme, beşikte iken konuşabilme, doğal afetleri engelleme, çakıl taşını altına çevirebilme, yeraltı ve yerüstü hazinelerine ulaşabilme, kayadan su ve yiyecek çıkarma, gaypten haber verme, perde arkasında olanları bilme, tayy-ı mekân yapabilme, bütün canlıların söylediklerinden haberdar olma örnek olarak verilebilir.⁸²

4.2. Masumiyet

İmamiyye Şiası'nın imamları peygamberlerle kıyasladıkları diğer bir alan ise ismettir. Aslında ismet düşüncesinin ilk çıkışında ilginç bir durum söz konusudur. Şayet rivayetler doğruysa İmamiyye Şiası'nın öncülerinden Hişam b. Hakem imamların masumiyetini savunurken peygamberlerin masumiyetini zorunlu görmemektedir.⁸³ Bunu gerekçelendirirken de peygamberlerin vahiy aldığını ve bir hata işlediklerinde vahyin onları uyurabilme potansiyelinin bulunduğunu,⁸⁴ oysa imamların vahiy almadığı için masum olmaları gerektiğini savunmuştur.⁸⁵ Ancak zamanla hem peygamberlerin hem de imamların masum olduğu savunulmaya başlanmıştır. Bu rivayetleri doğru kabul edecek olursak o halde ismet sıfatında tersine bir durum ortaya çıkmış; imamların masumiyeti hakkındaki düşünce süreç içerisinde peygamberlerin de masumiyeti düşüncesini gündeme getirmiştir, diyebiliriz.

⁸⁰ Nitekim imametın Muhammed el-Hanefiyye soyunda değil de Hüseyini ailede Ali Zeynelâbidîn devam etmesi Haceru'l-Esved'in dile gelerek şahadet etmesi mucizesiyle ispat edilmiştir. . Mucize için bkz. Müfîd, *İrşâd*, I/312; Tûsî, *İktisâd*, 313; Tûsî, *Gaybe*, 18; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 168. Çağdaş âlimlerden benzer bir örnek için bkz. Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I/44;

⁸¹ Erken dönem İmamiyye Şiasında sınırlı tutulurken zamanla kapsamı genişletilmiştir. Hişam b. Hakem'in imamet ile ilgili ileri sürdüğü ilk fikirler için bkz. Bozan, *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu*, 167 vd.

⁸², Muhammed b. Hasan b. Ferrûh Saffâr (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed* (Kum: Menşuratü'l-A'lemi, 1374), 361, 394 vd.; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/425; Müfîd, *İrşâd*, II, 247, 330 vd.; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, 190. Daha geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 93-94.

⁸³ Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, I/121; Bağdâdî (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*, tk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 74; İcî, *el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm*, 421. Hişam b. Hakem ve fikirleri ususunda bkz. Bozan, "Hişam b. Hakem", *Erken Dönem Şii Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar 2017), s. 21-50

⁸⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 74; İcî, *el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm*, 421.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, I/121; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 74; İcî, *el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm*, 421.

Durum her ne olursa olsun zamanla imamların masumiyeti peygamberlerin masumiyeti ile gerekçelendirmiştir.⁸⁶ Buna göre nasıl peygamberler hata ve yanılmadan, büyük ve küçük günahlardan masum iseler, peygamberin vekili olan imamlar da masumdur ve tüm günahlardan korunmuştur.⁸⁷

İmamiyye Şiası'nın imamların masumiyetinin zorunluluğu ile ilgili ileri sürdüğü gerekçeler tetkik edildiğinde tıpkı Allah tarafından masum bir imamın atanmasının gerekliliği başlığında zikredilenlerle benzer olduğu görülecektir. Buna göre imam, şeriatın icrası,⁸⁸ adaletle davranarak nefesine veya ailesine ayrıcalık tanımaması ve günah işleyip günahkâr durumuna düşmemesi gibi hususlardan dolayı masum olmak zorundadır.⁸⁹

Masumiyet karinesiyle aslında imamet makamının hükmettiği veya hüküm verdiği konularda, Ehl-i Sünnet'te cari olan icma ve ictihat prensiplerini devre dışı bırakmaktadır.⁹⁰ Öte yandan masumiyet bir nevi denetlenmeyi veya gerektiğinde azledilmeyi de engelleyen bir faktördür. Böylece sorgulanamaz denetlenemez imamların⁹¹ verdiği kararlar, başkasının teyit ve onayından azade hükümlerdir.

4.3. Semavi Alemlerle İrtibat ve Gaybın Bilgisi

İmamiyye Şiası, insanları doğru yola yönlendirebilmesi, dinî ahkâmı hakkıyla uygulayabilmesi ve adaletle hükmedebilmesi için imamların kati (kesin bilgi) ilme sahip olması gerektiğini ileri sürerler.⁹² Ancak söz konusu ilim sıfatı İmamiyye Şiası'nda bir âlim olmaktan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Zira onlara göre imamların *a'lem* (ilmî açıdan herkesten üstün)⁹³ olması bir zorunluluktur.⁹⁴

İmamların bilgi kaynakları tetkik edildiğinde klasik anlamda Kuran ve Sünnet'in iki temel kaynak olduğu görülür. Erken dönemde bunların dışında imamlara özel bir bilgi kaynağı; özellikle de onların gayb âlemiyle bağlantı

⁸⁶ Bkz. Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 74; Hillî, *Nehcü'l-Hak*, 164; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, 52; Kâşif'ul-Ğitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, 134-135.

⁸⁷ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, III/234; Müfîd, *İrşâd*, II, 182; *Evâilü'l-Makâlât*, 40; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, 2; Tûsî, "Mesâilü'l-Kelâmiyye", *Resâilu Şeyh Tûsî*, (yy. trz), 91-100, 96; Ebu'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osmân et-Tarablûsî Kerâcîkî (449/1057), *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Ni'me, Beyrut: Dâru'l - Edvâ 1985, I, 347; Hillî, *Nehcü'l-Hak*, 142; Kâşifu'l-Ğitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, 47; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, III/177.

⁸⁸ İmamda hata ve unutmaya vaki olursa icraatına olan güven kaybolur. Bkz. Tûsî, "Mesâilü'l-Kelâmiyye", 98.

⁸⁹ Kerâcîkî, *Kenzu'l-Fevâid*, I/347; Hillî, *Nehcü'l-Hak*, 164.

⁹⁰ Madelung, "İsna Aşeriyye'ye Göre İmamın Gaybetinde Selahiyet Meselesi", 541.

⁹¹ Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 172.

⁹² Tûsî, *İktisâd*, 329.

⁹³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, III/234; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 95; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; *Evâilü'l-Makâlât*, 40; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, 177; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I, 78; Feyyâz, 134.

⁹⁴ Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, III/224; Murtazâ, *Şâfi*, II, 17-18.

kurduklarına dair bir fikir mevcut değildir.⁹⁵ Ancak süreç içerisinde imamların gayb âlemiyle bağlantı kurabilme dâhil tam bir ilmî donanıma sahip oldukları savunulmuş;⁹⁶ böylece imamların ilminin kaynakları ve sınırları/kapsamı genişletilerek peygamberleriyle ölçülecek seviyeye çıkarılmıştır. Hatta bazı rivayetlere göre peygamberleri aşan mahiyete kavuşmuştur. Nitekim imamların, önceki peygamberlerden daha bilgili (*a'lem*) üstün olduğu;⁹⁷ Hz. Muhammed⁹⁸ ile ve kendi aralarında ise eşit derecede bilgi sahibi olduklarını içeren rivayetler mevcuttur.⁹⁹

İmamiyye Şiası'nda imamların ilmini "özel" kılan en ayırıcı husus kuşkusuz, imamların semavi alemle bağlantı kurabildiklerine inanılmasıdır. Bu husus imamları, kesbi bilgiye sahip ve içtihat etmekten başka yolu olmayan diğer mezhep telakkilerindeki "halife"den oldukça farklı bir şekilde konumlandırmaktadır. Buna göre imamların gerçek ilimleri, kesbi değil; kendilerine semavi alemden aktarılan bilgidir. Semavi alemle bağlantı an be andır; yani bir süreklilik arz etmektedir.¹⁰⁰ Hatta kimi kaynaklarda bu kanalla gelen bilginin artmaması halinde imamların ilimlerinin tükeneceği iddia edilmektedir.¹⁰¹ Ancak muhtemelen diğer mezheplerden gelebilecek tepkileri göz önünde bulunduran bir hissiyatla mezhep mensuplarının oldukça dikkatli bir dil kullandıkları ve peygamberlerle imamlar arasında semavi alemden bilgi alma hususunda şekilsel farklar olduğunu söyledikleri görülmektedir. Buna göre her ne kadar imamlar, peygamberler gibi bu bilgiyi ilgili melekle temasa geçme suretiyle almaktaysalar da¹⁰² melekle temasa geçme biçimleri daha düşük bir seviyededir.¹⁰³ İmamlar semavi alemden bilgi alırlarken ne zahirde ne de rüyada meleği görememekte,¹⁰⁴ sadece meleğin sesini işitebilmektedirler.¹⁰⁵ İmamiyye Şiası bu bilgi alma faaliyetini "Tahdis",¹⁰⁶ buna

⁹⁵ Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 818, 819; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXV/161.

⁹⁶ Bkz. Nevbahtî, 89-90. Ayrıntılar için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 130 vd.

⁹⁷ Bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 97-114.

⁹⁸ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 129, 290, 312; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/174, 205; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVII/29. Krş. Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Edited by Said Amir Arjomand (New York: 1988), 27.

⁹⁹ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 400; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/217; Müfid, *İhtisâs*, 268.

¹⁰⁰ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 345; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/206; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, 67.

¹⁰¹ Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/198. krş. Krş. Kohlberg, 27.

¹⁰² İbn Sa'd, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V/105.

¹⁰³ Bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 104.

¹⁰⁴ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 251; Müfid, *İhtisâs*, 275.

¹⁰⁵ *Rasuller hem zahiren hem de rüyada meleği görebilmekte ve onun sesini işitebilmektedir. Nebiler de meleğin sesini işitmekte, ancak sadece rüyasında meleği görebilmektedir. İmamlar ise ne zahiren ne de rüyada meleği görememekte; sadece meleğin sesini işitebilmektedirler.* Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 343, 388; el-Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/134, 213; Müfid, *İhtisâs*, 329.

¹⁰⁶ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 345.

muhatap olan imamları da “Muhaddes (bilgi aktarılan)” ve “Mufehhem (bilgi kavratılan)” olarak adlandırmaktadır.¹⁰⁷

İmamların bilgisi hususunda tartışılan bir diğer konu da gaybın bilgisidir. Her ne kadar İmamiyye Şiası, gaybın sadece Allah tarafından bilineceğini söylüyorsa da¹⁰⁸ süreç içerisinde imamların da gizli/gaib olan her şeyi bildikleri ifade edilmiştir.¹⁰⁹ Bu sayede insanların her türlü davranışlarını, insanların içlerinde gizlediklerini, dini durumlarını, başlarına gelecek olayları bilmektedirler.¹¹⁰ Ancak imamların bilgileri sadece bunlarla sınırlı değildir.¹¹¹ Ayrıca kainatta olacaklar hakkında da bilgi sahibidirler.¹¹² Bu bilgilere sahip oluşları semavi alemle irtibatın yanı sıra sır ilimleri, gizemli kitap ve sahifeler sayesinde. Buna göre imamlar, kendilerinden önceki bütün peygamber ve vasilerin ellerindeki tüm ilimlere sahiptirler.¹¹³ Bu sadece zahiri ilimler değil; zahiri ilimlerin yanı sıra batini “sır ilmi” ile “bin kapıyı açan” ilimlere de dahildir.¹¹⁴ Bunlar arasında *Câmîa'*,¹¹⁵ *Cefr*¹¹⁶ ve *Mushaf-ı Fâtîma*¹¹⁷ da mevcuttur. Bunların dışında da pek çok yazılı kaynak olduğu ve bunların tevarüs yoluyla imamlardan imamlara aktarıldığına inanılmaktadır.¹¹⁸

5. İmamet'in Risalet üzerinden İnşasının Bazı Teolojik, Politik ve Toplumsal Sonuçları

Hz. Muhammed'in hem bir Rasul hem de Medine site devletinin yöneticisi oluşu hilafet veya kelami bahislerdeki ifadesiyle imamet makamının etrafında teo-

¹⁰⁷ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,150, 335, 345; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/200, 204, 212. Krş. Kohlberg, 26-27. Daha geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 131-132.

¹⁰⁸ Ali b. İbrahim Ebi'l-Hasan Kummî (307/919), *Tefsîru'l-Kummî*, (Beyrut 1991), I, 209; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 116.

¹⁰⁹ Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 586; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/103.

¹¹⁰ Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 169, 210-211, 256, 262, 271, 272, 308, 374, 410, 437; Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 763; Müfid, *İrşâd*, I, 10; Tûsî, *Gaybe*, 25; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/27.

¹¹¹ Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,262; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 227; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 241.

¹¹² Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,147, 214, 271, 310, 416; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/177, 186, 204; Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 460, 646; Müfid, *İrşâd*, II, 186, 224-225; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/27.

¹¹³ Bkz. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/174.

¹¹⁴ Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,397. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/200.

¹¹⁵ İmamiyye Şiası kaynaklarına göre *el-Câmîa'*, Hz. Peygamber'in Ali'ye yazdırdığı 70 zira uzunluğunda bir sahife ya da kitaptr. Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 172; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/186.

¹¹⁶ Cifr, tüm geçmiş nebi, vasi ve Beni İsrail'in âlimlerinin ilmi olan bir kap ya da kitaptr. Bkz. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/186.

¹¹⁷ Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,172, 173; Müfid, *İrşâd*, II, 186. *Mushaf-ı Fâtîma*'nın, hacminin Kur'an'ın üç katı kadar olduğu ve içinde elimizdeki Kur'an'dan bir harf bile bulunmadığına inanılmaktadır. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/186; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/38.

¹¹⁸ Bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 87-88.

politik tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Muhaliflerinin aksine İmamiyye Şiası, hilafet ile imameti birbirinden tamamen ayırmış, hilafeti salt beşerî bir kurum olarak görürken imameti ilahi bir makam olarak telakki etmişlerdir. Risalet misyonunun devamı olarak gördükleri imamların tıpkı peygamberler gibi Allah tarafından belirlendiğini ileri sürmüşlerdir. Durum böyle olunca peygamberlik için gerekli olan şartların tamamının imamet için de zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹⁹ Bu bağlamda imamet için ihtiyaç duydukları bilgileri, semavi alemden temin eden masum imamların söz, fiil ve takrirlerinin tıpkı Hz. Peygamber'ininki gibi dinde hüccet olduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle de imamların dini ahkamı uygularken verdikleri kararların tartışılıp sorgulanmadan kabul edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.¹²⁰ Bu inancın doğal sonucu olarak İmamiyye Şiası, teşri/nas döneminin Hz. Peygamber'in vefatı ile değil, on ikinci imamın gaybete girdiği hicri 260 yılında sona erdiğine inanmıştır.¹²¹

İmamiyye Şiası'nın imameti beşerî bir kurum olmaktan çıkıp ilahi bir makama dönüştürmeleri sadece teoride kalmamış; aksine imamların gaybeti döneminde mezhep mensuplarının dine, siyasete ve sosyal yaşama bakış açısını da belirlemiştir.

İmamiyye Şiası mensupları öncelikle tarihi geriye doğru işleterek, imamet nazariyelerine uygun bir inşa faaliyetine girişmişlerdir. Yine dini-tarihi materyal nazariyeye uygun bir okuma biçimine tabi tutulmuştur. Bu bağlamda dini ilimleri adeta imamet merkezli bir işleme tabi tutmuşlardır. Nitekim Tefsir ve Hadis ilimlerinde imamet merkezli bir yorum geliştirilmiş, ayet ve hadisler bu minvalde tevیل edilmiştir. İmamet ile ilişkili konularda itikadi meseleler, mezhepsel akla uygun rivayetler üzerinden imamet tasavvurlarını onaylayacak ve merkezinde imamet düşüncesinin yer aldığı inanç sistemlerine tutarlılık kazandıracak şekilde işlenmiştir. Bunun da ötesinde bazı fıkhi meseleler dahi imamet nazariyesine uygun bir şekilde tevیل edilip hükme bağlanmıştır. Nitekim mezinin hükmü, mirasta asabe ile ilgili bazı detaylar, imamın gaybetinde cuma ve bayram namazlarının hükmi farz oluşu gibi yaklaşımlarda bunun tesirleri açıkça görülmektedir.¹²²

On ikinci imamın gaybetinde onun vekaletini üstlendiklerini ve dinî, ahlakî, sosyal, siyasî ve askerî alanlarda gaib imam adına yetki kullandıklarını iddia eden Şii ulema (fakihler), *Niyabet-i Amme* müessesesini oluşturmuşlardır. Bu şekilde

¹¹⁹ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 325

¹²⁰ "Zira imamların buyruklarının, Allah'ın buyrukları; nehiyelerinin de Allah'ın nehiyeleri olduğunu, onlara itaatin Allah'a itaat; onlara verdiği hükmü reddedenin ise Resûlüllah'ın emrini; onu reddedenin de Allah'ın emrini reddetmiş sayılacağını ileri sürmüşlerdir." Bkz. Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Şia İnançları*, 70-71

¹²¹ Gaybet döneminin başlangıcı için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 263 vd.; Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaip On İkinci İmam* (Ankara: İsam, 2017), 75 vd.

¹²² Miras, mezi ve diğer bazı imametle ilişkilendirilebilecek fıkhi örnekler için bkz. Bozan, "İmamet Nazariyesinin Caferî Fıkhi Üzerindeki Tesirleri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, XIII/3 (2008) 49-74.

mezhep mensuplarının üzerindeki otoritelerini kutsal bir makama dönüştürmüşlerdir.¹²³ Öte yandan yönetimler ile ilişkiler, hükümdarlara itaat, devlet başkanlığı gibi meseleler tamamen gaib imamın naipleri üzerinden hükme bağlanmıştır. Özellikle Safeviler döneminde imamlar adına fetva verdiklerini söyleyen ve onun naibi olduklarını ileri süren Şii Ulema (fakihler), Safevi hükümdarlarını kendi naibleri olarak (yani gaib imamın naibinin naibi) ilan etmişlerdir. Böylece hükümdarlar üzerinden siyasete müdahale etme imkânı elde etmişlerdir.¹²⁴ He ne kadar Kaçarlar¹²⁵ ve sonrasında bu güçleri bir ölçüde zayıflamışsa da geç dönemde Ayetullah Humeyni tarafından sistemleştirilen *Velâyet-i Fakih* düşüncesiyle yetki ve otorite daha da ileri boyutlara taşınmıştır. Nitekim daha önceden Şii Ulema, hükümdarlara kendi adlarına ülkeyi yönetme yetkisi verirken; artık fakihlerin doğrudan yönetimi ele almaları ve imametin bütün görevlerini eksiksiz üstlenmeleri aşamasına geçmiştir.¹²⁶ Böylece mezhep mensupları üzerinde (her ne kadar mezhep içi bazı itirazlar olsa da) mutlak dini ve dünyevi otorite tesis edilmiştir.

İmamiyye Şiası için imamet, sadece itikadi ya da teo-politik alanla sınırlı kalmamış; aksine hayatın her alanına sirayet etmiştir. Dindar mezhep mensupları için imamet, varlığın anlamı, hidayetin ışığı, sevinç ve kederlerini belirleyen bir ölçüttür. Bu nedenledir ki, günlük yaşamlarında imameti ve imamları anmak/yaşamak kimi zaman bir matem; kimi zaman da bir bayrama dönüşmüştür. Nitekim başta Gadir-i Hum ve Kербela olmak üzere imamet merkezli kutsal gün, gece ve mekanlar ihdas edilmiş;¹²⁷ neredeyse tüm imamların doğum ve vefat günleri için anmalar gerçekleştirilmiştir.¹²⁸ Günümüzde de halen söz konusu olan

¹²³ Şii Ulemanın bu otoriterleşme tutumunu Şii alimlerden de zaman zaman zaman eleştiri yöneltilmiştir. Bu hususta bir örnek için bkz. Şahin Ahmetoğlu, "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkđiniyân Hareketi", *Şiilik Araştırmaları* (e-Dergi), II/2 (2020), 126-156, 144.

¹²⁴ Ahmet el-Kâtip, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi eş-Şii mine's-Şura ilâ Velâyeti'l-Fakih* (London: Daru's-Şurâ lî'd-Dirâsâti ve'l-Alâm, 1997), 301; Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs, 2004), 107 vd. Safeviler'in dini politikası hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 137 vd.

¹²⁵ Safeviler bu tarz bir ilişkiyi benimsemesine rağmen Kaçarlar, Şii ulemanın gaib imamın temsilcileri olduğunu kabul etmiştir. Ulemaya tanınan sadr, molabaşı ve şeyhülislamlık gibi kurumların fonksiyonelliğini ortadan kaldırmışlardır. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014).

¹²⁶ Ahmet el-Kâtip, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi eş-Şii mine's-Şura ilâ Velâyeti'l-Fakih*, 415; Mazlum Uyar, "Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar* II/6 (2000), 77-98, 77 vd. Velâyet-i fakih düşüncesinin temellerinin Molla Ahmed Nerâkî (ö.1245/1829) tarafından ortaya atıldığı ve Humeynî (ö.1989) tarafından bunun devrimi gerçekleştirecek bir ideoloji olacak şekilde yeniden canlandırıldığına dair değerlendirmeler için bkz. Hanifi Şahin, "Mehdi Tartışmalarının Şii Siyasi Düşüncesine Yansımaları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, 2018, 539-556, 549.

¹²⁷ Ali el-Hâdî döneminde Hüseyin'in kabrinin hac maksadıyla ziyaret edenler için bkz. İbn Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî*, XI/164.

¹²⁸ Günlük, haftalık, aylık ve yıllık olmak üzere çeşitli zaman dilimlerine has aktiviteleri bulunmaktadır. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Gece* (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahai'nin Takvimleri) (Çanakale: Aslı Ofset, 1999)

gün ve gecelerde¹²⁹ ikramlar yapılmakta ve kutsal mekanlar ziyaret edilmektedir.¹³⁰ Matem ve anma törenlerinin sayısı süreç içerisinde artmış ve halen de artmaya devam etmektedir. Nitekim yakın zamanlarda ihdas edilen Erbain yürüyüşleri bunun en somut örneğidir.¹³¹

Kuşkusuz burada bir hususa özellikle vurguda bulunulmalıdır; ilahi risalet söylemi üzerinden inşa edilen imamet ile ilgili değerlerin güncel hayatta yaşatılması sadece itikadi bir mesele değil; toplumsal hafıza üzerinden aidiyet bilinci oluşturulması faaliyeti olarak da görülmelidir.

¹²⁹ İran'da yıl boyu kutlanan gün ve gecelere dair geniş bilgi için bkz. Habip Demir, "Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 315-351.

¹³⁰ Nitekim Necef, Kum ve Şiraz gibi şehirlerde şehrin Şii kimliğinin kazanılması ve sonraki kuşaklara aktarılmasında türbeler etkin rol oynamıştır. Bkz. Demir, *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: Otto, 2017, 122.

¹³¹ Erbain, Şii gelenekte, Hz. Hüseyin'in ölümünün kırkıncı günü için özel bir anlamda kullanılan bir terimdir. Başlangıçta daha çok Iraklılar tarafından lokal olarak gerçekleştirilen Erbaîn yürüyüşü son dönemlerde uluslararası boyutta bir etkinliğe dönüşmüştür. İslam coğrafyasının çeşitli yerlerinden gelen ziyaretçiler Necef ile Kerbelâ şehirleri arasında yaklaşık seksen kilometrelik yolu birkaç günde yürüyerek kat etmektedirler. Bkz. Demir, "Modern Dönem Şii Düşüncesinde Bir Kimlik İnşası Olarak Erbaîn Yürüyüşü", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan/April 2021), 169-186, 175.

Kaynakça

Ahmet el-Katip. *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi eş-Şii mine's-Şura ilâ Velâyeti'l-Fakih*. London: Daru's-Şûrâ li'd-Dirâsâti ve'l-Alâm, 1997.

Ahmetoğlu, Şahin. "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkdiñyân Hareketi". *Şiilik Araştırmaları* (e-Dergi) II/ 2 (2020),126-156.

Âmidî, Seyfuddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim (631/1233). *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Müzeydî. Beyrut: Daru'l-Kütüb, 2003.

Avcu, Ali. *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Avcu, Ali. *Horasan - Maveraiünnahir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037). *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi, 1928.

Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037). *el-Fark beyne'l-Fırak*. tlk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.

Berger, John. *Görme Biçimleri*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Boyer, Pascal& Wertsch, James V. (ed.). *Zihinde ve Kültürde Bellek*. çev. Yonca Aşçı Dalar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018, 95-112.

Bozan, Metin. *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlahiyat, 2007.

Bozan, Metin. "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi". *Dini Araştırmalar* 9/6.

Bozan, Metin. "İmamet Nazariyesinin Caferi Fıkhı Üzerindeki Tesirleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, XIII/3 (2008), 49-74.

Bozan, Metin. "Hişâm b. Hakem". *Erken Dönem Şii Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar, 2017.

Bulut, Halil İbrahim - Özkan Gül, "İmâmiyye Şia'sında İlmü'l-İmâm İnancı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* V/1 (2005), 75-92.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahai'nin Takvimleri)*. Çanakkale: Aslı Ofset, 1999.

Cabiri, Muhammed Abid. *Kur'an'a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun, İstanbul : Mana Yayınları, 2010.

Çelenk, Mehmet. 16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Cezâirî, Seyyid Ni'metullah (1112/1700). *Kısâsu'l-Enbiyâ'*, Kum: Mektebetu Ayetullah Mar'âşî, 1404.

Corbin, H. "Şiilik'te Velayet Kavramı" çev. Sabri Hizmetli. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVI* (1983), 717-726.

Cundi, Abdulhalim. *el-İmam Ca'fer Sadık*. thk. Kemal Seyyid. Kum: Müessesesi Ensariyan, 1995.

Cürçânî, Ali b. Muhammed (812/1409). *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto, 2017.

Demir, Habip. "Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 315-351.

Demir, Habip. "Modern Dönem Şii Düşüncesinde Bir Kimlik İnşası Olarak Erbaîn Yürüyüşü". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan/April 2021), 169-186.

Doğan, Nagihan. *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsi Dönemi (750-833)*. Ankara : Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013.

Duhayyil, Muhammed Ali. *Eimmetunâ*. Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1982.

Eminî, İbrahim. *Dirâsetun Âmmetun fi'l-İmâme*. Kum: Müessesesi-i Ensariyan, 1996.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1995.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn (606/1209). *Kitâbu'l-Erbaîn fi Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: 2004.

Feyyâz, Abdullah. *Tarîhu'l-İmâmiyye ve eslâfuhum mine's-Şîa*. Bağdâd : Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1970.

Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam*. Ankara: İsam, 2017.

Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Hatiboğlu, M. S.. "Hilafetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXIII (1978), 121-213.

Hillî, Allâme, Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325). *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Müminîn Ali b. Ebî Tâlib*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1982.

Hillî, Allâme, Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325). *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*. 'Aynullâh el-Huseynî el-Ermevî. Kum: Müessesetü Daru'l-Hicre, 1407.

Hillî, Allâme Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325). *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Kahire: Mektebetu Darü'l-Urube, 1962.

Humeyni, Rûhullâh. *Keşfu'l-Esrâr*. Amman: Dârü 'Ammâr, 1998.

Humeyni, Ruhullah. *İslam Fıkında Deolet*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979.

İşıklar, Ahmet. *Velâyet ve İmâmet*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

İbn Esîr, Ebî'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed (630/1322). *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Daru Sadır, 1979.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (808/1405). *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1997.

İbn-Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn b. Muhammed (711/1311). *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 1990.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1437). *Kitâbu'l-Ezhâr fi Fıkhî'l-Eimmeti'l-Ethâr*. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1993.

Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed (756/1355). *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Daru'l-Kütüb trz.

Kalhâtî, Ebû Muhammed b. Sa'îd (IV/X. yy). *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Seyyide İsmâil Kâşif. Umman: 1980.

Kâşânî, Muhammed Murtazâ (1091/1680). *İlmu'l-Yakîn*. Byy: trz.

Kâşifu'l-Gitâ, Muhammed Hüseyin (1373/1954). *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, trz.

Kerâcîkî, Ebu'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osmân et-Tarablûsî (449/1057). *Kenzu'l-Fevâid*. thk. Abdullah Ni'me, Beyrut: Dârü'l – Edvâ, 1985.

Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asır). *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*. tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî. thk. Mehdî er-Recâi. Kum: Müessesetü Âlu'l-Beyt, 1404.

Kohlberg, Etan. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Edited by Said Amir Arjomand. New York: 1988.

Korkmaz, Siddık, "Şiiliğin Siyasi Kolları ve Siyasi Düşünceleri", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. 145-167 Ankara: Savaş yayınları, 2018.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940). *el-Usûlu'l-Kâfi*. tsh. Necmuddîn Âmilî. tlk. Ali Ekber Ğiffârî. Tahran: Mektebetu'l-İslamiyye, 1388.

Kummî, Ali b. İbrahim Ebi'l-Hasan (307/919). *Tefsîru'l-Kummî*. Beyrut: 1991.

Kutlu, Sönmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi I* (2002), 168-210.

Kutlu, Sönmez. "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu". *İslâmiyât IV* (2001), 15-36.

Madelung, V.. "İsna Aşeriye'ye Göre İmamın Gaybetinde Selahiyet Meselesi". çev. Bülent Ünal. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8*, İzmir: 1994, 539-551.

Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697). *Bihârü'l-Envâr*. thk. Lecne. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1992.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956). *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. thk. Saîd Muhammed Lehhâm. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî (413/1022). *el-İrşâd fi Ma'rifeti Huceçillâhi alâ'l-İbâd*. thk. Muessesetu Âl-i Beyt. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022). *Evâilu'l-Makâlât, fi Mezâhibi'l-Muhtârât*. tlk. Fadlullâh ez-Zencânî. Tebriz: 1363.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022). *İhtisâs*. thk. Ali Ekber el-Ğiffârî ve Seyyid Mahmut ez-Zerendî. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022). *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*. Kum: Müessesetu'l-Bise, 1412.

Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Mûsevî (432/1044). *eş-Şâfi fi'l-İmâme*. thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Huseynî el-Hatîb. Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 1987.

Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Mûsevî (432/1044). "Cevâbâtu Mesâilu'r-Râziyye", *Resâilu Şerîf Murtazâ*. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405.

Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Mûsevî (432/1044). *Tenzihu'l-Enbiyâ*. Byy: trz.

Musevî, Abbas Ali. *el-İmam Ali Münteha'l-Kemali'l-Beşeriyyeti*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1983.

Mutahhari, Murtaza. *İslam ve Değişim*. çev. Burhanettin Dağ. Ankara: Fecr yayınları, 2000.

Nâşî el-Ekber (293/905). *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât (Usûlu'n-Nihâl)*. thk. Josef Van Ess. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkıyye, 1971.

Nişvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175). *Hûru'l-İyn*. nşr. Kemâl Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1948.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, (300/912). *Fıraku'ş-Şîa*. tsh. Seyyid Muhammed Sâdık. Necef: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1936.

Nevin, Abdulhâlık Mustafâ. *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz yayıncılık, 1990.

Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Öztürk, Mustafa. *Tefsir'de Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Rayyıs, Ziyâuddîn. *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir, 1995.

Rızâ el-Muzaffer, Muhammed. *Şîa İnançları*. çev. Abdulbâkî Gölpinarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.

Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991). *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*. tsh. Ali Ekber el-Ğiffârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405.

Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh (290/902). *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*. Kum: Menşuratü'l-A'lemi, 1374.

Şahin, Hanifi. "Mehdi Tartışmalarının Şii Siyasi Düşüncesine Yansımaları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri* (2018), 539-556.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153). *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Emîr Ali Mehrân, Ali Hasan Fâur, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996.

Taberî, İbn Cerîr Ebû Ca'fer Muhammed (310/922). *Târihu't-Taberî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998.

Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır). *Delâilu'l-İmâme*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.

Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır). *el-İhticâc*. thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Müsevî. Meşhed: Bünyad-ı Pejûheşha-yı İslami, 1403/1981.

Tan, Muzaffer. "İsmaili Davet: Sosyo-politik Gelişim Süreci". *Dini Araştırmalar*, 18/47 (Aralık 2015), 79-96.

Turan, Abdullah. *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*. İstanbul: Al-i Taha, 1999.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067). *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*. Necef: Cem'iyetu Münteda en-Neşr, 1979.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067). *Kitâbu'l-Gaybe*. thk. İbâdallâh et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh. Kum: Müessesetu'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067). "Mesâilu'l-Kelâmiyye". *Resâilu Şeyh Tûsî*. (yy., trz.)

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067). "Risâle fî'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm". *Resâilu Şeyh Tûsî*. (yy., trz)

Uyar, Mazlum. "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dinî Araştırmalar*. II/6 (2000), 77-98.

Uyar, Mazlum. *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs, 2004.

Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri". *Yakın Doğu Üniv. İlahiyat Fakültesi Der.* I/2 (2015), 93-118.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905). *Târîhu'l- Ya'kûbî*. Beyrut: Daru Sadır, trz.

Zencânî, Seyyid İbrahim el-Müsevî. *Akâidu'l-İmâmiyye*. Kum: İntişarat-ı Hazret-i Mehdi, 1982.

Zevadi, Mahmud. "Kur'an'a Göre İnsan Doğası ve Yapay Zeka". *Önyargı*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. 205-222. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.

Zygmunt Bauman. *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*. çev. Hüseyin Oruç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

‘İslam Dünyası’nda Birlik Söylemi: ‘Locked-In Sendromu’nu Aşmanın İmkânı Olarak ‘Birlik Siyaseti’nden ‘Beraberlik Politikası’na*

Mustafa MACİT**

Öz

Tarihsel koşullar içerisinde belirginleşmiş bir İslami birlik söylemine göre *tevhit* sadece Allah’ın birliğinin ifadesi değil *ümme*tin birleştirici ve düzenleyici ilkesi olarak toplumsal bir modeldir. İslam’ın ilgili teorik öğretilerine yaslanmakla birlikte tarihsel koşullar içerisinde belirginleşmiş bu söylem, *tevhid*i inanç ortaklığına dini bir statü kazandıran ilke, *ümme*ti de bu statünün ifadesi nesne olarak ayırt ederek, inşa edip kurmaya yönelir. İlk bakışta söylemin, *ümme*t olarak ifade edilen nesneye uygun düştüğü zannedilse de biraz yakından bakıldığında nesnesinin iç düzenini yansıtmadığı gözlenebilir. Böyle bir gözlemden hareketle ele alınan bu çalışmanın amacı, Foucault’çu bir yaklaşımın koordinatları içerisinde söz konusu söylemi analiz etmektir.

Çalışmamız, iki aşamalı olarak organize edilmiştir. Birinci aşamada “Allah birdir, *ümme*t de bir olmalıdır.” şeklindeki söylemin oluşumu, kurmaya veya dönüştürmeye çalıştığı nesne ile ilişkisini eleştirel bir analize tabi tutarak; söylemin *ümme*tin nesnel gerçekliği ile görünüşte kuvvetli olan bağını sorguladık. İkinci aşamada ise nesnel gerçeklikte gömülü olanı keşfetmeyi; öncesinde sorguluyor gibi yaptığımız söylemi nesne ile meşru ve mümkün ilişkilerini tanımlayarak bilgi sosyolojik bir perspektifle yeniden kurmayı denedik. Bu deneme ile açığa çıkan söylemi, “Allah birdir, *ümme*t bir değil beraber olabilir.” şeklinde betimledik.

Anahtar Kelimeler: Söylem, Söylem Analizi, İslam Birliği, *Tevhit*, *Ümme*t, İslam Dünyası, Beraberlik.

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 15.04.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 09.06.2021

DOI: <https://10.52886/ilak.916568>

** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion, macitm@atauni.edu.tr ORCID: 0000-0002-8802-2620

The Discourse Of Unity In ‘The Islamic World’: From The Policy Of ‘Unity’ To ‘Solidarity’ As An Opportunity Overcoming ‘Locked-In Syndrome’

Abstract

According to a discourse of Islamic unity which has become more distinctive in time, *tawheed* is a social model not only seen as the reflection of Allah’s oneness but also as the unifying and regulating principle for the *ummah*. This discourse, which is based on Islam’s relevant theoretical doctrines and which has become more distinctive in time, explains *tawheed* as a principle that assigns a religious status to religious cooperation and aims to depict the *ummah* as the expression of this status in an objective manner. Although it is believed that the concept of discourse suits the object reflected as *ummah*, it is clear from a closer perspective that the internal structure of the object is not reflected at all. Reviewed in line with such an observation, this study aims to analyze this discourse within the borders of a Foucault-inspired approach.

It has been designed in two steps. In the first step, this study critically analyzes the formation of the discourse “Allah is one, and *ummah* should be, too” and its relationship with the object to be established or transformed. It also questions the seemingly strong ties between the discourse and the objective reality of *ummah*. In the second step, efforts are made to explore the details of the objective reality and re-establish the discourse previously in question by describing the legitimate and possible relationships with the object from a sociological perspective. The discourse arising from this study can be described with the phrase “Allah is one but the *ummah* can be together rather than being one.”

Keywords: Discourse, Discourse Analysis, Islamic Unity, Tawheed, Ummah, Islamic World, Solidarity.

Özet

“Allah birdir, ümmet de bir olmalıdır.” şeklinde ifade edilebilecek geleneksel İslami söyleme göre İslam *tevhit* dinidir. *Tevhit* ise sadece Allah’ın birliğinin ifadesi değil *ümmetin* birleştirici ve düzenleyici ilkesi olarak toplumsal bir modeldir. Bu söylemin, nesne olarak ayırt ettiği, inşa ettiği şey *ümmettir*. İlk bakışta söylemin, *ümmet* olarak ifade edilen nesneye uygun düştüğü zannedilse de *ümmet* nesnesinin gerçekliğinin özellikle modernite ve onun emperyalist yüzü ile karşılaştıktan sonra aldığı halin, ifadenin bütününe belirleme olanağı vermediği gözlenmektedir.

Söylem düzeyinde *tevhit* ilkesi çerçevesinde inananlar arasında kurulan birlik nesne düzeyinde; *ümmetin* somut varoluşsal gerçekliğinde söz konusu olmayıp onun iç düzenini tanımlamaz. Nihayetinde *ümmetin* çağımızdaki nesnel gerçekliği çokluk, bölünme, parçalanma hatta çatışmadır. Buna rağmen *İslam birliği* söyleminin ve bu söyleme dair değerlendirmelerin hiç bir zaman dilden düşmediği; bu söylem içerisinden şekillenen özne konumlarının ve somut varoluşsal gerçekliği

bu çerçevede kurmaya veya dönüştürmeye adanmış eylem yönelimlerinin gündemdeki yerini hep koruduğunu gözlemek işten bile değildir. Böyle bir gözlemden hareketle ele alınan bu çalışmada, *tevhit*, *ümme*t ve *İslam dünyası* kavramları ve bu kavramlara ilişkin temalar ile şekillenen *İslam birliği* söylemini çözümlemeyi amaçladık. Bu amaca uygun bir analiz yöntemi olarak Foucault'çu söylem analizi yaklaşımı benimseyerek, analizi iki aşamalı bir süreçte gerçekleştirdik.

Birinci aşamada önce, çözümlemek istediğimiz söylemdeki süreklilikleri devre dışı bırakarak; kurmaya çalıştığı nesne ile görünüşte kuvvetli olan bağına gevşetmeye yönelik bir analiz yaptık. Bu analiz çerçevesinde söylemin nesnesi konumundaki *ümme*tin ontolojik gerçekliğinin söylemin kavrayamayacağı kadar parçalı olduğunu, söylemin özne konumlarının ve bu konumların eylem yönelimlerinin söylemin toplumsal çerçevesinin bir bileşeni olan moderniteden rol çalarak bir bahçivanlık edası ve toplum mühendisliği kıvamında görünür olduklarını ortaya koyduk. Diğer bir ifadeyle *İslam birliği* düşüncesinin geleneksel olarak *ümme*tin nesnel gerçekliğindeki farklılıkları, çeşitliliği kavrayıcı bir idea iken modernite ile tanışılınca tek tipliğe övgüye ve buna dair eylem yönelimlerine kapı aralayan bir söyleme dönüşüp tıpkı modernite gibi paradoksal bir biçimde, nesnel gerçekliğin içine okuyup, söylem düzeyinde güdülen iddianın aksine *ümme*ti çözüme girdabına sürüklediğini açığa çıkardık.

İkinci aşamada ise öncesinde sorguluyormuş gibi yaptığımız söylemi, bilgi sosyolojik bir yaklaşımla somut varoluşsal koşullarla meşru ve mümkün bağlantılarını betimlemek suretiyle yeniden kurmayı denedik. Bu aşamada önce, birlik söylemi ile kurulu yaşamsal düzen arasındaki kopukluğu, özne konumları ile eylem yönelimlerinin realiteyle ilişkisini/ilişkisizliğini *locked-in sendromu* olarak kavramsallaştırdık. Sonra söylem, özne konumları ve eylem yönelimleri düzeyinde bu sendromu aşmanın muhtemel yolunu betimlemeye çalıştık. Bu betimlemede *ümme*tin somut yaşamsal düzlemini aşkınlaştırıcı dahi olsa onun mevcut gerçekliğiyle ideolojik olarak uyumlu bir tasarım olarak *beraberlik* temalı, "Allah birdir, ümmet bir değil beraber olabilir." şeklinde bir söylem açığa çıktı. Nihayetinde Farsça kök anlamı itibariyle *beraberlik*, farklı unsurların, karşılıklı, muadil, eşit şartlarda biraradalığını vurgulayan bir tema olarak *ümme*tin somut yaşamsal düzlemindeki çoğulluğu, onun iç düzenini tanımlayan bir temadır. O halde bu temaya dayalı bir söylem, nesnenin/*ümme*tin somut gerçekliği içerisinde gömülü olanı kavrayıp ona hayat verebilir. Nitekim "Allah birdir, *ümme*t bir değil beraber olabilir." demek *ümme*ti yıkmak değil onu yıkabilecek her şeye karşı dayanabileceği noktanın ötesine geçinceye kadar zorlamak; tek olanın Allah, *ümme*tin ise çok ve birbiriyle eşit değerde müminler toplamı olduğunu söylemektir. Böyle bir söylem, hem birlik söylemi tarafından verili veya dayatılmış özne konumlarını aşmanın hem de bertaraf etmeksizin farklılığı, çok anlamlılığı ehlileştirmeye çalışan özne ve eylem yönelimlerinin ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

Summary

Islam is the religion of *tawheed* based on the traditional Islamic discourse "Allah is one, and *ummah* should be, too." *Tawheed*, however, is not only the statement reflecting Allah's oneness, but also a social model, serving as the unifying and regulating principle for the *ummah*. What this discourse distinguishes and builds as the object is *ummah*. Although it is believed that the discourse fits in with the object reflected as *ummah*, it is accepted that the reality of the object of *ummah*, and its form and expression after encountering modernity and imperialism, do not provide the chance to determine the whole.

The unity that is established upon the level of discourse among believers, in line with the *tawheed* principle, is not valid within the concrete existential reality of the *ummah* and does not define its internal structure. The current objective reality regarding the *ummah* includes abundance, separation, disintegration and even disagreement. However, it is safe to argue that the discourse of *Islamic unity* and the assessments regarding this discourse have always been popular, and that the subjective positions shaped within this discourse and the action-based orientations dedicated to establishing or transforming the concrete existential reality within this frame have always been on the agenda. Based on such an observation, this study analyzes the concepts of *tawheed*, *ummah* and the *Islamic world*, as well as the discourse of *Islamic unity*, shaped through the themes which surround these concepts. We adopted the Foucault-inspired discourse analysis approach as the suitable analysis method for this purpose and performed the analysis in two steps.

Prior to the first step, the continuities within the discourse to be analyzed were disabled, and an analysis was performed to loosen the seemingly strong ties between the discourse and the object. This analysis indicates that ontological reality of the *ummah*, the object of the discourse, was fragmented to a degree that was too complicated for the discourse, and that the subjective positions of the discourse and the action-based orientations of these positions were inspired by modernity, a component of the social frame of discourse, with a different approach and in a manner suiting the context of social engineering. In other words, based on the results, the differences of traditional *Islamic unity* within the objective reality of *ummah* constitute an expansive range of ideas, and complement monotypic ideologies, with the introduction of modernity and a discourse suggesting the relevant existing orientations. Moreover, as understood from the objective reality, these differences have directed the *ummah* towards the dilemma of dissociation, contrary to the claim made in the context of the aforementioned discourse, in a paradoxical manner like modernity.

In the second step, efforts were made to re-establish the discourse in question in the previous step by describing the legitimate and possible connections under concrete existential conditions using an information-based approach. Additionally, the disconnection between the discourse of unity and pre-established lifestyle, and

the relationship/unrelated aspects between subjective positions and action-based orientations were conceptualized as *locked-in syndrome*. Then, efforts were made to find a possible way to overcome this syndrome on the level of subjective positions and action-based orientations. Meanwhile, a discourse expressed as “Allah is one but the *ummah* can be together rather than being one”, with the theme of *unity*, emerged as a design that ideologically suits the reality of *ummah* although it transcends the concrete lifestyle-related context of the *ummah*. As a theme emphasizing the unity of different elements under mutual, equivalent and equal conditions, the Persian origin of the term *beraberlik* (unity) defines the plurality of the *ummah* on the concrete lifestyle-related ground and its internal structure. Accordingly, a discourse based on this theme can help understand and utilize what is embedded within the concrete reality of the object/*ummah*. Saying “Allah is one, and *ummah* can be together rather than being one” means helping the *ummah* reach beyond the tolerable point instead of destroying the *ummah* and indicates that Allah is the one, while the *ummah* is the unity of multiple believers who have equal values. Such a discourse should be considered as the expression of overcoming the subjective positions established or imposed by the discourse of unity and the subjective and objective orientations aiming to embody difference and polysemy without any elimination.

Giriş

Tevhit, ümmet, İslam dünyası vb. kavramların birliği ile şekillenen kimi zaman *İslam'da birlik* kimi zaman da *İslam birliği* şeklinde dile gelen söylem, söylemin nesnesi konumundaki gerçekliğin bir ve bütün olduğu iddiasını gütmekte ısrarcıdır. Ne var ki somut varoluşsal gerçeklik adeta bu ısrarı ve ilgili perspektifleri doğrulamak üzere yola çıkacak bütün girişimlerin hevesini kursakta bırakacak örneklerin panoraması gibidir. Söylemde kurulan nesnenin somut varoluşsal gerçekliğine genel bir bakış, özellikle de sosyal medyada yayılan, kimi köşe yazılarında kendine yer bulan,¹ Gaziantep'te bir çöplükte kendisiyle röportaj yapılan Suriyeli mülteciye ait olduğu iddia edilen aşağıdaki ifadeler, söz konusu panoramanın genel bir değerlendirmesi gibidir:

Biz Suriye'de ön yargılı yaşıyorduk. Kendi içimizde yaptığımız ayırım giderek artmaya başladı. Şii'si iktidar olduğu, Sünni'si çoğunluk olduğu için kimseyi beğenmiyordu. Hristiyan'ı zengin olduğu için, Kürdü başka beğenmiyordu. Arap'ı başka, Türkmen'i başka beğenmiyordu. Kimse kimseyi beğenmiyordu. Herkes dedikodu yapıp, sosyal medyada küfürleşiyordu. Herkes uzaklaşıyordu, herkes çok bilmiş, herkes en ahlaklı, en dindar, en namuslu benim diyordu.

Gerçek olup olmadığı meçhul bir röportaja dair olsa da bu ifadeler, *İslam birliği* söylemi ile bu söylemin nesnesi konumundaki somut varoluşsal koşullar

¹ Hüseyin Öztürk, “Çöplükte Birleşmek”, *Yeni Akit* (5 Şubat 2020).

arasındaki kopukluğun sosyal psikolojik ve analitik bir arzu hali olarak okunabilir. Bu ifadeler içerisinde geçen, *ön yargı, ayırım, iktidar, çoğunluk olma, başkasını beğenmeme, zenginlik, dedikodu, küfür, bilgi-ahlak-dindarlık-namus konusunda üstünlük iddialarına dair birleşme, bütünleşme önünde engel; parçalanmaya sürükleyen süreç ve durumları ifade eden kavramları aynı anda kullanarak birlik ve bütünleşme adına anlamlı, geçerli ve o ölçüde umut verici bir cümle kurmak neredeyse imkansızdır. Buna rağmen aynı kavramları kullanarak çözülme, parçalanma, karşıtlık ve çatışma adına anlamlı geçerli cümleler kurmak işten bile değildir. Ayrıca toplumsal çözülme, karşıtlık, çatışma konusunda yapılmış sosyolojik veya sosyal psikolojik değerlendirmelerin bir ön incelemesi, bu değerlendirmeler içerisinde bu kavramların bizzat kendileri değilse de muadil ve türevlerinin yaygın ve yoğun bir kullanım alanına sahip olduğunu görmek için yeterlidir. Bununla birlikte söz konusu kavramlar ile betimlenebilecek somut varoluşsal gerçekliğin İslam'ın ilgili teorik öğretileriyle ne kadar çelişik bir durum arz ettiğini anlamak için *tevhidî*, bir toplumsal birlik modeli olarak ele alan İslami yaklaşımların sıklıkla müracaat ettiği Hucurat Suresine bakmak başkaca deliller arama gayretlerini işin başından gereksiz kılabilir.*

Herhangi bir anlam-inanç sistemi ile somut yaşamsal düzlem arasında bir mesafenin varlığı kaçınılmazdır. İslam'ın birliğe ve bütünleşmeye dair vurgusu ile somut yaşamsal düzlem arasındaki korelasyon da bu hükümden payını almakla maluldür. Ne var ki inanç ve pratik ilişkisi düzleminde inancın pratiği belirlediği iddiasının temsili konumundaki bir mümin ya da Müslüman olma habitusu açısından bakıldığında, olması gerekenin ters yüz olduğu, bütünlüklü bir dünya imajı sunan *İslam dünyası* ve *ümme* gibi kavramlar ile tanımlanan dünyanın kürkünü ters giymiş bir izlenim verdiği görülmektedir. Zira bu dünyanın nesnel gerçeklik alanında ne kadar birlik temsilinden bahsedilirse edilsin bir o kadar farklılık, karşıtlık ve çatışma temsili baş göstermektedir. Bütün bunlara rağmen *İslam birliği* söyleminin ve bu söyleme dair değerlendirmelerin hiç bir zaman dilden düşmediği; bu söylem içerisinden şekillenen özne konumlarının ve somut varoluşsal gerçekliği bu çerçevede kurmaya veya dönüştürmeye adanmış eylem yönelimlerinin gündemdeki yerini hep koruduğunu gözlemek işten bile değildir. Böyle bir gözlemden mülhem bu çalışmanın amacı, *tevhit, ümme* ve *İslam dünyası* kavramları ve bu kavramlara ilişkin temalar ile şekillen *İslam birliği* söylemini çözümlemektir. Bu amaca uygun bir analiz yöntemi olarak Foucault'çu söylem analizi yaklaşımı benimsenmiş ve analiz iki aşamalı bir süreçte gerçekleşmiştir. Birinci aşamada, *söylemsel inşalar*, bu inşaya katkıda bulunan *söylemler*, söylemsel inşaların ileri sürdüğü *özne konumları, eylem yönelimleri*, söylem ile *uygulama* ve söylemle *özne konumları* arasındaki ilişki analiz edilmiştir.² Böylece önce, çözümlemek istediğimiz söylemdeki süreklilikleri devre dışı bırakarak; kurmaya

² Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri; Uygulamalı-Örneklî* (Bursa: Sentez Kitap Yayınları, 2016), 313-316; Micheal Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016).

çalıştığı nesne ile görünüşte kuvvetli olan bağı gevşetmeye serbest bırakmaya, gizlediğini ortaya çıkarmaya çalıştık. Sonra bu analizden hareketle öncesinde sorguluyormuş gibi yaptığımız söylemi, bilgi sosyolojik bir yaklaşımla somut varoluşsal koşullarla meşru ve mümkün bağlantılarını betimlemek suretiyle yeniden kurmayı denedik.³

1. İslam Dünyası ve/veya İslam Birliği Söylemi: *Allah Birdir, Ümmet de Bir Olmalıdır*

Birlik ve bütünlük adına geleneksel İslami söylem, dini inanç açısından benzer birey veya toplulukların bu benzerliğini düzenleyici bir ilkeye bağlayarak dini bir statü kazandıran *tevhit* ve bu statünün ifadesi *ümmet* kavramlarının birliğine dayalı bir oluşumdur. Buna göre İslam bir *tevhit* dinidir. *Tevhit* ise sadece Allah'ın birliğinin ifadesi değil *ümmet*in birleştirici ve düzenleyici ilkesi olarak toplumsal bir modeldir. Eliade'nın dediği gibi "... küçük evren olarak toplumsal gerçeklik yani aşağıdaki büyük evren olan mutlak dinsel evren düzeninin; yukarıdakinin bir ifadesidir ya da olması gerekir."⁴

Söylemin, "... kendi alanını sınırlandırarak, hakkında konuştuğu şeyi tanımlamak, ona nesne statüsü vermek onu göstermek, adlandırabilir ve betimlenebilir kılmak olanağı verdiği..."⁵; nesne olarak ayırt ettiği, inşa ettiği şey *ümmettir*. İlk bakışta söylemin, *ümmet* olarak ifade edilen nesneye uygun düştüğü zannedilse de *ümmet* nesnesinin gerçekliğinin özellikle modernite ve onun emperyalist yüzü ile karşılaştıktan sonra aldığı halin, ifadenin bütününe belirleme olanağı vermediği kolaylıkla fark edilebilir. Zira bugün, *ümmet* hakkında söylenileni, *ümmet* olarak tanımlanan gerçekliğin kendi varlığından istersek yanılmış oluruz.⁶ Söylem düzeyinde *tevhit* ilkesi çerçevesinde inananlar arasında kurulan birlik nesne düzeyinde; *ümmet*in somut varoluşsal gerçekliğinde söz konusu olmayıp onun iç düzenini tanımlamaz. *Ümmet*in çağımızdaki nesnel gerçekliği çokluk, bölünme, parçalanma hatta çatışmadır. Tam da nesnenin bu gerçeklik alanından, yaygın geleneksel söyleme çağdaş tarihsel şartların ifadesi ve sınırlandırıcı bir tema eklenerek güncel meta söylem oluşmuştur: *Allah birdir, ümmet de bir olmalıdır; bölünme, parçalanma arızı bir durumdur ve ümmet içindeki bölünme Batı tarafından yaratılmıştır.*⁷

³ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 33-83.

⁴ akt. Peter L. Berger, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik*, drl. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 137.

⁵ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 59.

⁶ Foucault, bu ifadeleri psikiyatrik söylem ve delilik için kullanır. *Bilginin Arkeolojisi*, 47, 59.

⁷ *Ümmet* içindeki bölünmenin Batı tarafından yaratıldığı iddiasını Faruki'den akt. Ziyaüddin Serdar, *Cenneti Arayan Adam*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 219; Nitekim İslam Dünyası olarak tanımlanan dünyada var olan kırk küsur bağımsız devletten yalnızca ikisi, Türkiye ve İran, 1914'te bağımsız egemen devletlerdir. Fas, Mısır, Yemen gibi bir kaç daha uzak bir geçmişte bağımsız devletlerdi, yabancıların yönetimi altında bir tür özerklik almışlardı. Diğerlerinin bir çoğu

Ümmet kavramının gösterdiği gerçekliğe baktığımızda bu gerçekliğin sadece coğrafi, siyasi değil tarihi, sosyal-kültürel, iktisadi hatta bilişsel haritalar üzerinden cetvelle kesilip biçilmiş gibi durduğu aşikardır. Kaldı ki meta söylemin tam da bu çerçevede gelişen olaylar mukabilinde yani modernite ile karşılaşma ve onun etkileriyle şekillenen, geleneksel dirliğin bozulduğu bir tarihsel zamanda 19. yüzyılda oluştuğu⁸ 20. yüzyılın birinci yarısında; iki savaş arası dönemin küresel siyaset koşulları içerisinde güçlendiği de bilinmektedir.⁹ Onun ortaya çıkışını ve güçlenmesini sağlayan şey tarih ve onun koşullarıdır: Modernite ve onun emperyalist yüzüyle karşılaşıldığında ve geleneksel dirlik bozulunca birlik söylemi belirginleşmiştir; tarihin dışında belirgin bir *İslam birliği* söylemi ve durumu söz konusu değildir.

Scheler'in yolundan giderek düşünsel faktörler ile somut tarihsel faktörler arasındaki ilişkinin sadece düzenleyici bir ilişki olduğunu kabul edebiliriz. Buna göre kimi tarihsel faktörlerin, düşünsel faktörlerin tarihte ortaya çıkabileceği koşulları düzenlemekle birlikte bunların içeriğini etkilemeyeceğini sadece buradalışını belirlediğini iddia edebiliriz.¹⁰ Bu iddiadan hareketle birlik ideasının modernitenin emperyalist yüzü ile karşılaşmadan ve dirlik bozumundan önce geldiğini ne var ki tarihsel faktörlerin bu ideayı meta bir söyleme dönüştürecek oluşum koşullarını; onu yüceltecek/satın alacak patron müşterileri, onun içerisinde şekillenen özne konumlarını sağladığını ileri sürebiliriz. Scheler'in düşüncelerine mukabil "bir dünya görüşü özel bir tarihsel-toplumsal durumla temellendirilmiştir." diyen Mannheim'in¹¹ bilgi sosyolojik yaklaşımının koordinatları içerisinde tarihsel somut koşulların insani tahayyülün ve bilincin sadece ortaya çıkışını değil aynı zamanda içeriğini de belirlediğini düşünebiliriz.¹² Bu noktadan sonra modernleşme süreciyle birlikte dirliğin bozulmasının ve Batı emperyalizminin etkilerinin sadece birlik söyleminin oluşum koşullarını

yeni, geçmişin emperyal bölgelerinden ya da sömürgelerinden, yeni sınırlar, yeni siyasi yapılar hatta bazen yeni ya da Avrupa'dan getirilen Yunan-Roma terimleriyle düzenlenmiş isimlerle kurulmuş, yabancı kökenlerine karşın bu yeni devletler, halklarının duyarlılıkları ve bağlılıklarıyla bu adlar altında sağlam bir biçimde resmileşmiş, yabancı kökenlerine ilişkin bütün farkındalıklar yok olmuştur. Bernard Lewis, *İnanç ve İktidar*, çev. Ayşe Mine Şengel (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017), 33.

⁸ Azmi Özcan, "İttihad-ı İslam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 23/ 470-475.

⁹ Kurtarılması, onurlandırılması ve özgürleştirilmesi gereken bir İslam dünyasının varlığına yönelik inanç iki savaş arası dönemde daha da artmış ve güçlenmişti. Cemil Aydın, *İslam Dünyası Fikri*, çev. Hasan Aksakal (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 209.

¹⁰ Peter L. Berger, Thomas Luckman, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 13; İdeaların var oluş öncesine ait olduğu varsayımıyla Scheler şöyle der: Raffaello'nun bir fırçaya ihtiyacı vardır, onun fikirleri ve sanatsal düşleri yaratamaz. Onun, idealarını yüceltme işini ona ismarlayacak siyasal ve politik açıdan güçlü patron-müşterilere ihtiyacı vardır. Karl Mannheim, *Bilgi Sosyolojisi*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 169.

¹¹ Georges Gurvitch, *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Kadir Cangızbay (İstanbul: Değişim Basım Yayım, 1985), 220.

¹² Berger, Luckman, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 15; Mannheim, yine Raffaello örneğinde eser ve onun ideasının ancak yaratım sürecinde vücut bulduğunu ileri sürer. *Bilgi Sosyolojisi*, 169-170.

düzenlemediğini onun içeriğini de belirlediğini; söylemin içerik ve nitelik itibarıyla modern koşulların ifadesi olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Tam da bu bağlamda Aydın, Müslüman birliği tahayyülünü değerlendirirken iki savaş arası dönemin pan-İslamizmi ile Soğuk Savaşın pan-İslamizmi arasında bir karşılaştırma yapar. Buna göre iki savaş arasındaki dönemin pan-İslamizmi, mezhep, meşrep ve ideoloji ayrımı yapmadan tüm Müslümanları kucaklayıcı iken Soğuk Savaşın son dönemlerindeki İslamcılık, Sünniler ve Şiiler, iyi Müslümanlar ve kötü Müslümanlar diye İslam dünyasını mezhep ve ideoloji açısından bölmektedir.¹³

Tabi ki söylemin sessiz, ilk ve gizli bir kaynağı, henüz söylemsel olmayan bununla birlikte söylemin bazı düzeylerini belirginleştiren, bir pratik olarak güncelleştirdiği kuralları tanımlayan bir söylem öncesi vardır. Burada vurgulamaya çalıştığımız şey, bir tarihsel dönemde ona yeni bir temanın eklenerek, karmaşık ilişkiler demetinin koşulları altında yeni bir söylem birliğinin oluşarak nesnesini oluşturmaya veya onu dönüştürmeye çalıştığıdır.¹⁴ Nitekim ittihad-ı İslam fikri, kaynağı Kur'an-ı Kerim ve hadisler olan birlik, kardeşlik ve yardımlaşma duygularının ifadesi anlamında başlangıçtan beri mevcuttur. Ancak bu fikir, 19. yüzyılın ikinci yarısının ve 20. yüzyılın tarihsel koşulları tarafından eklenen temalarla Müslümanlar arasında birlik sağlayarak sömürgeciliğe ve onun bölüp parçalayıcı etkilerine karşı koymayı amaçlayan bir siyasal ideolojik söyleme evrilmiştir.¹⁵

İçerisindeki bölünmenin Batı tarafından yaratılıp yaratılmadığı tartışması bir yana *ümmetin*, kimi zaman *tevhit* ve *ümmet* kavramlarıyla birleşerek söylemin birliğine ve oluşumuna katılan, bütünlüklü bir dünya imajı sunan *İslam dünyası* tanımlamasını dahi Batının gözünden ve Batıya karşı kazandığı, en azından "güvenilmez ve sinsî emperyalist Batı dünyası" fikri ile yan yana varlığını sürdürdüğü görülmektedir.¹⁶ Esasında "Müslüman bir devletin hakimiyeti altındaki topraklar için kullanılan fihhi bir tanımlama olarak *darülislam*"¹⁷ teriminden mülhem gibi gözükse de *darülislam*, İslami bir politik örgütlenme hakimiyetindeki coğrafyaya veya coğrafyalara vurgu yapmakla özellikle geçmişte nesnel bir karşılığa sahiptir. Oysa temel ve ortak karakteristiği İslam olan bütünlüklü bir sosyal dünya imajı çizen *İslam dünyası* tanımlaması bir ölçüde Batılı ve oryantalist, aynı ölçüde de yerli ve Oryantalizm karşıtı anti-emperyalist bir inşadır.¹⁸ Bu nedenle *İslam dünyası* kavramı çerçevesinde oluşan söylemde açığa çıkan biri Batılı; Oryantalist ve emperyalist diğeri İslamcı; Oryantalizm karşıtı ve anti-emperyalist iki özne konumundan bahsedilebilir. Birinci özne konumu içerisinden konuşan Batının, bu tür inşalarda beliren eylem yönelimi, işine geldiği

¹³ Aydın, *İslam Dünyası Fikri*, 222.

¹⁴ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 38, 48, 102.

¹⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özcan, "İttihad-ı İslam", 470-475.

¹⁶ Aydın'a göre Batı ve İslam dünyası şeklindeki ikili ayrım hikayesi, ulus-devlet merkezli tarih yazımları içine dahil edilip tekrar tekrar üretilerek nesilden nesile aktarılmıştır. *İslam Dünyası Fikri*, 209.

¹⁷ Özel, "Darülislam", 8/ 541.

¹⁸ Aydın, *İslam Dünyası Fikri*, 209.

ölçüde kendi bakış açısından Batı dışında kalan uygarlıkları diğerlerinden ayıran temel bir özelliğe sahip birleşik bir bütün olarak görmektir. Bu görme biçiminden menkul bir gösteren olarak *İslam dünyası* terimi, gösterdiği sosyal dünyanın "efradını cami ağyarını mani" tek özelliğini "İslam" olarak belirginleştirir. Dil altından terim, dini her şeyi açıklayıcı bir etkene dönüştüren bakış açısıyla, Müslümanların aldıkları kararlarda ve davranışlarda, aralarındaki sözüm ona benzerlikte dinsel etkenin rolüne abartılı bir anlam yükler.¹⁹ *İslam dünyası* kavramı çerçevesinde oluşan söylemde açığa çıkan ikinci özne konumu içerisinden konuşan İslamcı eylem yönelimleri ise bu görme biçimini paylaşmakla birlikte ondan farklı olarak Müslümanların düşkün bir ırk olduğunu iddia eden Darwinist tezlere ve Müslümanların geri kalmışlığından dem vuran Oryantalist söylemlere karşı etkili anti-emperyalist cevaplar içermektedir.²⁰

Sosyal dünyalar genel anlamda, "fiziksel bir biraradılığı ve fiziksel bir bağı gerektirmeyen bununla birlikte içinde bulunanların kültürel veya söylemsel birlikteliğini ve bağıni ifade eden sembolik evrenlerdir.²¹ *Sosyal dünyalar*, farklı şekillerde inşa edilen özelliklerin dağılımı üzerinden farklılık ve ayrımsal mesafe mantığına göre tanzim edilmiş bir sembolik sistem olarak kendini sunan nesnel gerçekliklerdir.²² Halbuki ne geçmişte ne de günümüzde *İslam dünyası* kavramının kavradığı ölçüde, tanımladığı dünyada kültürel veya söylemsel bir birliğin; bu dünyanın İslam üzerinden farklılık ve ayrımsal mesafe mantığına göre tanzim edilmiş bir sembolik sistem olarak kendini sunan nesnel gerçekliğinin varlığı oldukça kuşkuludur. *İslam dünyası* kavramı aracılığıyla bu dünya hakkında söylenilenin, o dünyanın kendi gerçekliğine sızıp onu yerinden ve devreden çıkarmasından başka bir karşılığı yoktur. Kavram, İslam'ın hayatın bütün sahalarına nüfuz ederek onları düzenlediği şeklindeki, seküler hayatın geniş alanlarının 'İslami' nitelemesiyle terminolojik olarak kutsallaştırılması, İslam'ın İslamlaştırılmasının²³ ifadesidir. İfadeyi ve onun aracılığıyla kurulan söylemi içselleştirmiş Müslümanlar da söylem tarafından dayatılan özne konumuna geçerek bu konum içerisinden konuşmakta ve bir *İslam dünyasından* söz etmektedirler. Bu konuşmalarda kodlama ile gerçeklik arasında sanki hiçbir şey yokmuş gibi davranılmakta, bu kod üzerinden düşünüp konuşurken isnat edilmiş bir determinizm, tercih veya karar söylemine tercüme edilmektedir.²⁴

¹⁹ Dinsel simgenin egzotik ya da fanatik görüldüğü sekülerleşmiş bir çevrede yaşayan Batılı, daha geleneksel bir toplumda dinsel simgenin benimsenme tarzıyla şaşkına dönüyor elbette; o zaman da dinin benimsenme tarzını açıklayıcı bir etkene dönüştürüyor. Olivier Roy, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2015), 141.

²⁰ Aydın, *İslam Dünyası Fikri*, 209.

²¹ Mustafa Macit, *Din Sosyolojisi Kavram Atlası II* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 78.

²² Pierre Bourdieu, *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı (Ankara: Heretik Yayınları, 2014), 199-204.

²³ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 185.

²⁴ Bu durumda din, gözlemciye bir sabit gibi yansıtılmaktadır. Karşıdaki (konumuz açısından Batı) zaten ön yargısında rahatlamak için bundan başka bir şey beklememektedir. Roy, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, 221.

Foucault söylem olguları için "... birbirleriyle elbette karmaşık ilişkileri vardır; fakat bu ilişkiler onların asli, yerleşik ve evrensel olarak bilinebilir karakterleri değildir" der.²⁵ *İslam dünyası* olarak tanımlanan dünyanın, üyeleri ve unsurları arasında da İslam dini özelinde bir ilişki ve ortaklık söz konusu olsa da bu dünyanın asli, yerleşik ve evrensel olarak bilinebilir karakterinin, açıklayıcı etkeninin İslam olduğu muğlaktır. Oysa *İslam dünyası* diye başlayan konuşmalar, hem geçmişte hem de günümüzde oldukça parçalı ve söylem çeşitliliğine sahip bir nesnel gerçekliği, ona ait her şeyi hatta İslam ile örtüşmeyen bir çok şeyi "İslam, Müslümanların yaptığı şeydir" şeklinde bir tanımlama ile İslamileştirmektedir. Söylem çeşitliliğine dair geçmişteki örnekleri Bauer'ın *Müphemlik Kültürü ve İslam* (2019) adlı çalışmasındaki ilgili tartışmalara havale ederek kendi içinde parçalı ancak Batının gözünden ve yeri geldiğinde Batıya karşı bütünlük imajı sunan bir dünya iddiasını desteklemek adına güncel pek çok örnek sıralayabiliriz.²⁶ En azından Gazze bombalanırken, Batıdan İslam karşıtı bir ses yükselirken topyekûn ayağa kalkar gibi bir izlenim veren bu dünyanın üyeleri Bağdat, Şam, Halep, San'a harap olurken İstanbul'da sözüm ona İslam adına bombalar patlarken bırakın birlik olmayı sağır ve dilsiz kesilebilmektedir. Kimi bölgelerde farklı mezhep mensubu Müslümanlar camilerini ayırmak bir yana birbirilerinin camilerini bombalayabilmektedir.

Bütün bunlara rağmen bazı Müslümanlar entegre bir İslam tasavvuruna bağlanmışlardır.²⁷ Bağlılıkları ölçüde ilgili birlik söylemi tarafından verili özne konumuna geçmiş, söylemin öznesi haline gelmiş uluslararası örgütlenmelerden, devletlerden, kolektivitelerden ve bireylerden söz etmek mümkün hale gelmiştir. Bu öznelerin ilk üçünün öne çıkan örnekleri, "a) aşağı ile yukarı arasında bir şeyler eksik ya da ilişkide bir kusur vardır. b) Aşağıda olanlar gerçekliğin doğru nizamındaki bozuklukların ifadesidir. c) Bu probleme bulunacak çözüm de öncelikle dinsel olmalıdır"²⁸ şeklindeki varsayımlardan hareket ederler. Onların eylem yönelimleri; çağın, emperyalizm ve hegemonya gibi dıştan, ezilmişlik ve geri kalmışlık gibi içten meydan okumalarına karşı nassı ve kültürel mirası vakıya doğru yönlendirmek, böylece *tevhide* işlevselliğini yeniden kazandırmaktır.²⁹ Diğer bir ifadeyle hedef somut varoluşsal gerçekliği/aşağıyı, *ümme* nesnesini *tevhit* ilkesi çerçevesinde yukarıya uydurmak, yeniden kurmak veya dönüştürmektir.

²⁵ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 35.

²⁶ Örneğin, Arap dünyası bir süredir Sünni ve Şii'lerin birbirlerine karşı mücadelelerini sürdürürken zaman zaman kafirlere karşı mücadelede birlik oldukları tuhaf bir manzara sunmaktadır. Bu dünya, genellikle kafir düşmana karşı işbirliği yapmaya, kendi aralarındaki anlaşmazlığı düşmanın yenilmesinden sonraya ertelemeye hazırdır. İran'ın radikal Şii önderliği ile El Kaide'nin Şii karşıtı radikal Vehhabileri bile zaman zaman daha büyük bir hedef olan cihat için bir araya gelebilmektedir. Lewis, *İnanç ve İktidar*, 128.

²⁷ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 209.

²⁸ Berger, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", 137-138.

²⁹ Hasan Hanefi, "Yeni Medeniyet Projesi Geçmiş, Şimdi ve Gelecek", *Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları*, drl. ve çev. İslam Özkan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 24.

Uluslararası örgütlenme düzeyinde bir özne örneği, 1969 yılında Suudi Arabistan Kralı Faysal’ın başkanlığında, çeşitli İslam ülkelerinin katılımıyla kurulmuş, *İslam birliği* idealinin somut bir kurumu olarak göze çarpan İslam Konferansı Örgütü’dür.³⁰ İKÖ, günümüz dünyasında dinle tanımlanan tek uluslararası örgüt olmakla meşhurdur.³¹ Onun felsefi temelini Kur’an’daki *ümme*t kavramı ile *İslam birliği* düşüncesi ve bunların gereği olarak aynı zamanda Batının emperyalist politikalarına karşı bütün İslam Ülkeleri arasında her alanda iş birliği temin etme ilkesi oluşturur.³² Bununla birlikte (adı daha sonraları İslam İşbirliği Teşkilatı olarak değiştirilen) İKÖ’nün *İslam birliği* adına pratikteki işlerliği oldukça tartışmalıdır. En azından Suudi Arabistan’ın maddi yardımına oldukça muhtaç bir örgütün ve buna üye kırlıgan ekonomilere sahip bu ölçüde Suudi Arabistan’ı dikkate almak zorunda olan bazı ülkelerin bu birlik temsili içerisindeki konumlarının ve ilgili eylemlerinin ne kadar *tevhit* ilkesi ve *ümme*t kavramı ne kadar iktisadi-politik kaygılar çerçevesinde şekillendiği gayet muğlaktır.

Devletler düzeyinde bir örnek olarak, İslam tarihinin çeşitli zamanlarındaki ve dünyanın çeşitli bölgelerindeki karmaşıklığı ve çeşitliliğini; İslam’ın çeşitli yorumlarını radikal biçimde reddeden Vehhabiliği resmi mezhebi haline getirmiş Suudi Arabistan verilebilir. Herhalde “Allah bir, peygamber bir, ümmet de birdir. İslam içindeki görüş farklılıkları ihtilafa ve ümmetin zayıflamasına yol açar” şeklinde bir söylemin etkisiyle Mekke’de tarihe kültüre, insanların çeşitliliğine de yer bırakılmamıştır. Geleneksel evler, Osmanlı kütüphanesi, tarihi camiler, tepeler, vadiler ve dağlar yok edilmiş, her şey dümdüz ve tek düze hale getirilmiştir.³³

Kolektiviteler düzeyinde beliren özne örnekleri ise mezhebi, siyasi, sosyal farklılıkların etkileriyle şekillenmiş olmakla birlikte dini ve birlik iddialı hareketlerdir. Onların eylem yönelimi, kimi zaman kurtarıcı, birleştirici bir mehdi veya mesih beklentisi kimi zaman da kurumsallaşmış geleneksel birlik temsillerini yeniden göreve çağırmaktır ki bunun en tipik ifadesi *hilafettir*.³⁴ Bugün Orta Doğu’nun kan gölüne dönmesindeki yeri, yeni nifak tohumlarının ekilmesindeki başarısı inkar edilemeyecek ve görünüşe göre Müslümanların değil Batının ekmeğine yağ süren DAES’in dahi *hilafet* iddiasında bulunması bu açıdan tesadüf olmasa gerektir.

Söylemin öznesi haline gelerek, *tevhide* işlevselliğini yeniden kazandırmak üzere *ümme*ti kurmaya yönelik bu örneklerin ortak özelliği, tikel olana evrensellik atfetmek; kendi tikel gerçekliklerini hakikat, hakikat olduğu ölçüde *tevhid*in ifadesi

³⁰ Serdar, *Cenneti Arayan Adam*, 141.

³¹ Lewis, *İnanç ve İktidar*, 172.

³² Davut Dursun, “İslam Konferansı Teşkilatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 23/49.

³³ Serdar, *Cenneti Arayan Adam*, 169, 152.

³⁴ Nihayetinde tarihsel koşulları itibarıyla Müslümanların birliği ve İslam dünyası fikrinin güçlenmesi ile hilafetin kaldırılmasına ilişkin tartışmalar ve bu çerçevede gelişen arayışlar arasında yakın bir ilişki vardır. Aydın, *İslam Dünyası Fikri*, 194.

olarak algılamak ve dayatmaktır. İslam'ın *tevhit* telakkisi epistemolojiktir. Epistemolojik olduğu ölçüde de esnek bir yapıdadır. Oysa tikel olana evrensellik atfeden eylem yönelimleri bu epistemolojinin belli tarihsel, toplumsal şartlar çerçevesinde algılanmasının bir ürünü, pratik koşulların süzgecinden geçerken bu koşulların tortularını yüklenerek katı ve tutucu hale gelmiş, paradigmatik bir nitelik arz ederler. Bu nitelikteki eylem yönelimlerinin *ümme*ti bir birlik olarak kurması mümkün olmadığı gibi *tevhit* ve *ümme*t kavramlarının kavrayamayacağı bir tarzda iyice bölüp parçalayarak dönüştürdüğü görülmektedir. *Ümme*ti bölen, parçalayan, çatışmaya götüren şey, bu özne konularının ve eylem yönelimlerinin farklılıkları değil tikel olana evrensellik atfetmedeki benzerlikleridir.

İster sahih, sahih olduğu ölçüde teolojik isterse zayıf veya mevzu olduğu ölçüde teleolojik olsun her hâlükârda meşhur *Fırka-i Naciye* (Kurtulmuş Fırka) hadisi, *ümme*t içerisindeki farklılıkların hem kendilerini hem de başkalarını algılama, değerlendirme ve tepkide bulunmalarında aktif, kolektif bilinçaltındaki temel çizimine dönüşmüş gözüküyor³⁵ Söz konusu çizim, bir yandan *ümme*tin parçalanmışlığını meşrulaştırmakta, diğer yandan kurtulan grup olma ideali ve iddiasına da çanak tutmaktadır. Kurtulan grubun kim olduğunu belirlemede *ümme*tin üzerinde anlaşabileceği nesnel kriterlerin söz konusu olmadığı bir bağlamda bu çizim, herkesin aslında hem insanlığın hem de İslam'ın özünü kurban ettiği kendi farklılık temsili kimliğinin felaha/kurtuluşa erdiği şeklinde bir algıya kapı aralamaktadır.

Kendi kimliğini kurtulmuş görenler, bu görme biçiminin kendinden menkul bir tutum ve tavırla kendi iyileri, doğruları adına odaların arkasından (Hucurat suresine atıfla) değilse de kendi odalarının içinden Allah adıyla değil Allah adına bir iktidar devşirerek konuşmakta, eylemektedirler. Onların ilgili uygulamaları *siyaset* kavramının kök anlamına uygun bir biçimde eli kırbaçlı seyisin yaptığına benzemektedir. Öncelikle yapılan, farklılıkları konuşmayı, farklılıkların konuşmasını bir kenara bırakın, önce farklı düşünenleri, inananları, yaşayanları ikna etmek; iknanın başarısız olduğu yerde terbiye etmek, ıslah etmek, benzetmektir. (Burada Türk toplumun gündelik dilinde dövme ile benzetmenin eş anlamlılığına da dikkat çekmek gerekir.) İslahın ve benzetmenin yeterli olmadığı durumlarda ise yapılan, önce yok saymak buna direnilirse de ötekileştirip kutsal birlik modelinin dışına itmektir. Özetle, söz konusu çizimin etkileriyle veya onun aracılığıyla meşrulaştırılan bir uzamda yaşanan şey, kimliğin imanının yerini alması,³⁶ imanın giderek dehşetli bir silaha dönüşmesidir. İman dehşetli bir silaha

³⁵ Hanefi'ye göre bu hadise dayanılarak hicri beşinci asırdan bu yana yazılan bütün akait kitaplarında tekfir edilmesi vacip olan fırkalar diye bir bölüm eklemek gelenek halini almıştır. Buna göre hak tektir çok değildir. "Direniş Kültürü", *Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları*, çev. İslam Özkan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 75.

³⁶ Roy, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, 213.

dönüştüğünde ise onun bütün silahlar gibi kötüye kullanılmasını önleyecek hiçbir şey yoktur.³⁷

Entegre bir İslam veya dünya düşüncesine inanmış; söylemin öznesi haline gelmiş olan bireylerin eylem yönelimi ise diğer üçü gibi nesneyi dönüştürme güçlerinin yokluğu nedeniyle olsa gerek “idare-i maslahat” siyaseti yapmaktır. Bunun bir örneği olarak 2017 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde düzenlenen *İslam’da Birlik* konulu bir panelde yaşanan olaya değinmek yeterlidir: İran ve Türkiye’den İlahiyatçı akademisyenlerin katılımıyla gerçekleşen söz konusu panelde İranlı akademisyen, Şii-Sünni gerilimine dair bir bağlamdan hareketle yaptığı, farklılıkları teferruat ilan eden, birliği vurgulayan teorik açıklamalar ile her şeyi toz pembe göstermiştir. Panelin sonunda, “Madem kardeşiz ve sizin çizdiğiniz bağlamda *İslam birliği* adına her şey bu kadar toz pembe ise o zaman neden Suriye’de yaşanan gelişmeler karşısında sizin (İran’ın) ve diğer Müslüman ülkelerin tavırları çatışma halindedir?” şeklinde bir soru gündeme gelmiştir. Buna mukabil İranlı akademisyen, “Bu, siyasi bir konudur bu nedenle bir değerlendirme yapamam.” deyip bir nevi “idare-i maslahat” siyaseti gütmüştür. İçeriğinin uluslararası ilişkileri ilgilendiren boyutlarına dair tartışmalar bir yana söz konusu sorunun bulduğu karşılık, nesnenin/*ümme*tin gerçekliğinin bir miktar dışarısında kalmak, “yalanla yaşamak”³⁸ olsa gerektir.

2. Locked-in Sendromunu Aşmak: *Allah Birdir, Ümmet Bir Değil Ber-a-ber Olabilir*

Anlaşılan, Müslümanların daha büyük, daha eski bir kimliğe, daha geniş bir topluma ve bu çerçevede şekillenen bir bağlılığa özlemi vardır. İslam ise-sözcüğün sınırlı Batılı anlamında yalnızca din değil bir tür kimlik, bağlılık, otorite sistemi olarak-bu gereksinimin karşılığını en inandırıcı ve en çekici yanıtla vermektedir. Bu çekim Müslüman topraklarda yaygınlaşmış olan dışarıdan gelen düşmanca güçler tarafından ihlal edilmişlik, aşağılanmışlık, değişmeye zorlanmışlık duygusuyla güçlenmektedir.³⁹ Bu uğurda kimileri parçalı, bölük pörçük bir nesnenin/*ümme*tin somut varoluşsal gerçekliğini dönüştürmeye çalışmakta kimileri de gerçekle yüzleşme yerine bir miktar dışarıda kalmaya çalışmakta, yalanla yaşamaktadır. Ruh sağlığımızı ve kendimizi korumak için inkar hali olarak hem bireysel hem de sosyal düzeyde bir miktar dışarıda kalma gereklidir. Ancak hoş olmayan gerçeklerle yüzleşmek ve onlarla yaşama becerisine hiç sahip olmadan yaşamak, yabancılaşmış bireyler ve birbiriyle ilişkisiz topluluklar gibi geniş çaplı patolojiye

³⁷ Serdar, *Cenmeti Arayan Adam*, 46.

³⁸ bkz. Timur Kuran, *Yalanla Yaşamak*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: YKY, 2003).

³⁹ Lewis, *İnanç ve İktidar*, 31-32; Aydın’a göre İslam dünyası illüzyonunu tekrar canlandıran şey yalnızca Müslüman birliğine dair sığ emperyal söylemlerin devamı değil, aynı zamanda alttan alta büyüyen Müslüman enternasyonalizmine dönük dayanışma çağrılarıdır. Aydın, *İslam Dünyası Fikri*, 198.

yol açabilir.⁴⁰ Kaldı ki bu tavır ile bir birlik iddiası güdüldüğünde yukarıda değindiğimiz panel örneğinde olduğu gibi en iyi ihtimalle gerçek ile yüzleşmekten kaçılabilir ama saklanmak imkansızdır.

Herhangi bir sosyal gerçekliğin olduğu gibi olmasını gerektiren bir takım nedenler ve koşullar vardır bu nedenleri ve koşulları değiştirmeden onu değiştirmek neredeyse imkansızdır. “Bir topluluk kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmeyecektir.”⁴¹ mealindeki Kur’an ayeti bu meyanda okunabilir. O halde yukarıda sıraladığımız özne konumlarından ilk üçü ve eylem yönelimleri aktif iradeci olmakla kayda değerdir. Ne var ki bu eylem yönelimlerinde mevcut haliyle ısrar etmek birliğin tesisini değil parçalanmayı ürettiği ölçüde de tehlikelidir. Onların modern ve paradigmatik niteliği konusunda yanılmıyorsak, nihayetinde paradigma dediğimiz herhangi bir şeyin doğasına yani ontolojisine, onun bilgisine yani epistemolojisine ve onunla ilgili olarak yapılabileceklerle yani metodolojiye dair belli ön kabullerin toplamıdır.⁴² Konumuza bakan yönü itibarıyla *ümme*tin ontolojik gerçekliği ne *İslam dünyası* ne de *İslam birliği* kavramının kavrayamayacağı kadar parçalıdır. Epistemolojik düzeyde bu gerçekliğe ait ne kadar birlik temsili söz edilirse bir o kadar farklılık ve bölünme hatta çatışma temsili hemen kendini açığa vurmaktadır. Buna mukabil metodolojik düzeyde, *ümme*ti kurmaya veya onu dönüştürmeye yönelik yukarıda değerlendirilen eylem yönelimlerinde ısrar edildiğinde en kullanışlı araç cetvel misali ölçme, biçme araçlarıdır. Eldeki araç en masum, en insani en İslami anlamıyla *tevhit* dahi olsa bir düşünce ya da sözcüğün bir alet haline gelmesiyle birlikte onu gerçekten düşünme gereği de yani onu sözlü olarak ifade ederken söz gelimi “Müminler kardeşler.”⁴³ derken gerçekleştirilmesi gereken mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar.⁴⁴ İnsansızlaşarak biçimselleşen böylece cetvel misali bir alet haline gelmiş bir kavram adına fikirler ve ön kabullerden ancak ve ancak somut varoluşsal gerçeklik içine düz çizgiler çekilebilir. Çizgi dışında kalanlar ya görmezden gelinir ya algısal sapmaya uğratarak çizgiye çekilmeye çalışılır ya da varlıkları inkar edilip kesilip atılır. Her üç durumda da metodolojik ortaklık, nesnenin/*ümme*tin gerçekliğinin içine okumaktır.

Berman, “Modern ortamlar ve deneyimler, coğrafya ve etnisitenin, sınıf ve milliyetin, dinin ve ideolojinin sınırlarının ötesine geçer: Bu anlamda modernitenin insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama bu paradoksal bir birliktir, uyumsuzluğun birliğidir: bizi sürekli çözülme ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin,

⁴⁰ Cohen’den akt. Anthony Elliott, *Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*, çev. İbrahim Yıldız-Aylin Görgün Baran (Ankara: Dipnot Yayınları, 2017), 48.

⁴¹ el-Ra’d 13/11

⁴² Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2015).

⁴³ el-Hucurat 49/10.

⁴⁴ Bir düşünce ya da sözcüğün bir alet haline gelmesiyle birlikte, onu gerçekten düşünme gereği de yani onu sözlü olarak ifade ederken gerçekleştirilmesi gereken mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar. Max Horkheimer, *Akil Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013), 69.

belirsizliğin ve acının girdabına sürükler. Kendilerini bu girdabın tam ortasında buluveren insanlar buraya düşen ilk, belki de tek insanın kendileri olduğunu düşünürler; modernlik öncesi bir “Yitik Cennet”e dair sayısız nostaljik mitos doğuran işte bu duygudur” der.⁴⁵ Berman’ın ifadelerinden hareketle *İslam birliği* söyleminin birleştirirken çözen modernitenin yarattığı çelişkilerin girdabına düşen Müslümanların “Yitik Cennet”ne dair, karşı olduğu modernite dolgulu ve modern tasarımlı bir mitos olduğu düşünülebilir. En azından geleneksel olarak *ümme*tin nesnel gerçekliğindeki farklılıkları, çeşitliliği kavrayıcı bir idea iken modernite ile tanışılınca tek tipliğe övgüye ve buna dair eylem yönelimlerine kapı aralayan bir söyleme dönüşüp tıpkı modernite gibi paradoksal bir biçimde, nesnel gerçekliğin içine okuyup çözülme girdabına sürüklediği söylenebilir.

Mannheim, belirli tarihsel koşullarda ortaya çıkmış, içeriği bu koşullarda belirlenmiş bir düşüncenin diyalektik bir etkileşim süreci içinde toplumsal durumu etkilemeye ve düzenlemeye yöneldiğini,⁴⁶ ancak toplumsal çerçevelerin, bilinç veya bilgi üzerinde bozucu etkiye sahip olup onun geçerliliğini tehlikeye soktuğunu kaydeder.⁴⁷ Bauman ise *Modernite ve Müphemlik, Modernite ve Holokaust*⁴⁸ adlı eserlerinde modern devletin, bir bahçeci veya bahçıvanlık edasıyla insanları aklın yasalarıyla uyumlu düzenli bir topluma dönüştürme şeklinde tezahür eden, müphemliği boğucu bir tasarım mühendisliğinden bahseder. Mannheim’in ve Bauman’ın bu değerlendirmelerinden hareketle *İslam birliği* söylemini, modernite ve onun olumsuz etkileriyle oldukça yaygın ve yoğun bir şekilde yüzleşilen bir dönemin toplumsal çerçevesinin bozucu etkisiyle malul bir tasarım olarak ele alıp; onun özne konumlarının ve eylem yönelimlerinin de tam anlamıyla, söylemin toplumsal çerçevesinin bir bileşeni olan moderniteden rol çalarak bir bahçıvanlık edası ve toplum mühendisliği kıvamında görünür olduklarını iddia edebiliriz.

Mannheim, *ideolojiyi*, bünyesinde tasavvur edilen içeriksel değerleri gerçekleştirememiş var oluş açısından aşkın bir tasarım olarak ele alır.⁴⁹ O, geçmiş ve bugün konusunda *ideolojiyi*, gelecek konusunda da *ütopyayı*, somut durum

⁴⁵ Marsshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları), 27.

⁴⁶ Mannheim, *Bilgi Sosyolojisi*, 172-173.

⁴⁷ Gurvitch, *Sosyoloji ve Felsefe*, 221; Her ne kadar bu tasarımlar bireylerin iyi niyetleri bağlamında öznel faaliyetlerinin motiflerine dönüşseler de somut pratik söz konusu olduğunda içeriksel değerleri doğrultusunda değişime uğrarlar. Örneğin, sertliği esas alan bir toplumda, Hristiyanlığın insanlık sevgisi tasarımı gayet iyi niyetli olarak bireysel eylemselliğin motifine dönüşse bile, varoluş açısından daima aşkın, gerçekleşmesi imkansız bu anlamda ideolojik bir tasarım olacaktır. Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz (Ankara: Nika Yayınevi, 2009), 218.; Buradan hareketle bölünme ve parçalanmanın, rekabet, karşıtlık ve çatışmanın sahnesi olmuş bir varoluşsal gerçeklik düzleminde birliğe dair tasarımın gayet iyi niyetli bireysel eylemsellik motiflerine dönüşse de varoluş açısından daima aşkın gerçekleşmemiş, gerçekleşmesi imkansız bu anlamda ideolojik olduğu söylenebilir.

⁴⁸ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014); Bauman, Holokaust’u da modernlik evinin meşru bir sakini; modern bürokrasi ya da onun temsil ettiği araçsal mantıklılık kültürünün, bir toplum mühendisliğinin zorunlu bir sonucu olarak görür. *Modernite ve Holokaust*, çev. Süha Sertaboğlu (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016), 46.

⁴⁹ Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 218.

karşısında aşkın olma yani herhangi bir toplumsal konjonktür ya da yapı karşısında uyumsuz kalma temelinde tanımlar.⁵⁰ *Ütopya*lar belli bir varoluşsal gerçekliğin temsilcilerinin, kendi bakış açılarından hareketle prensip olarak hiçbir zaman gerçekleştiremeyecekleri tasarımlardır.⁵¹ *İdeoloji* ile *ütopya* arasında bir ayrım güç olsa da *ideolojiler* verili düzeni sürdürme adına statükocu, *ütopyalar* ise verili toplumsal koşulları değiştirme yönelimli, toplumsal dönüşümcü tasarımlardır. Bu noktada *İslam birliği* düşüncesini, geçmiş ve bugün içinde gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi pek mümkün gözükmeyen, eylem yönelimi itibariyle statükocu ve statükonun karşı etkisiyle biçimlenen bir *ideoloji*; gelecek için ise toplumsal dönüşümcü olmakla birlikte kurulu yaşamsal düzeni yeniden inşa etmesi prensip olarak mümkün gözükmeyen, aşkınlaştırıcı bir tasarım/*ütopya* olarak değerlendirebiliriz. Onu bir *ütopya* olarak değerlendirmede yanılmıyorsak birlik söylemi ile kurulu yaşamsal düzen arasındaki kopukluğu, *locked-in sendromu*⁵² olarak kavramsallaştırıp, çözümü de bu sendromu aşmak olarak tanımlayabiliriz.

İnsanoğlu tarih boyunca çok somut yaşamsal düzenlerini varoluşla ilgili ideolojik uyum sonucunda gerçekleştirebilmiş, her varoluşla ilgili tarihsel aşamanın etrafı, var oluşu daima aşkınlaştıran düşüncelerle sarılı olmuştur. Ancak bu düşünceler *ütopya* olarak değil daha çok bu varoluşsal aşamaya ait olan *ideolojiler* olarak söz konusu varoluşsal aşamaya ait dünya görüşünün içine organik olarak (yani devrimci bir etkinlik olmaksızın) inşa edildikleri müddetçe etkinlik göstermişlerdir.⁵³ Hal böyle ise ve ille de söylemde bir birlik, bütünlük teması olacaksa belki de yapılması gereken, somut yaşamsal düzlemi aşkınlaştırıcı dahi olsa onunla ideolojik olarak uyumlu ve mevcut varoluşsal düzleme dair dünya görüşünün içine organik olarak inşa edilerek etkinlik gösterecek bir *ideolojiye* evrilmektir. Böyle bir *ideolojiye* evrilmenin; yaşamsal düzlem ile ideolojik bir uyumun ifadesi olduğu kadar onu aşkınlaştırıcı bir tasarım olarak *beraberlikten* dem vurulabilir.

Farsça kökenleri itibariyle farklı unsurların, karşılıklı, denk, muadil, eşit şartlarda biraradalığını vurgulayan *ber-a-berlik*,⁵⁴ "... her biri savunulabilecek, tartışılabilir, hatta karşı çıkılabilecek çeşitli ve çok sayıda olası alternatif İslami gelecekleri..."⁵⁵ savunmanın yolu olabilir. Nitekim Bauer'e bakılırsa Müslümanların klasik dönem gerçekliği tam da bu çerçevede bir *müphemlik kültürüdür* ve ilgili söylemleri de bu niteliktedir.⁵⁶ Ona göre *müphemlik*, sosyal

⁵⁰ Gurvitch, *Sosyoloji ve Felsefe*, 222.

⁵¹ Meydana geldiği gerçeklik ile uygunluk içinde olmayan bir bilinç ütopyiktir. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 215, 218.

⁵² Tıp literatüründe hastanın, şuuru ve bilinci yerli yerindeyken çevreyle (konumuz açısından gerçeklik dünyası) ilişkiye girmesinin imkansız hale geldiği durumu ifade eder.

⁵³ Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 215-216.

⁵⁴ Mehmet Kanar, *Kanar Türkçe-Farsça Sözlük* (İstanbul: Bayrak Grafik Yayıncılık, 2007), 154.

⁵⁵ Serdar, *Cenneti Arayan Adam*, 187.

⁵⁶ *Müphemlik* kavramını modernite çözümlemesiyle sosyolojik teorinin çekirdek kavramları içerisine katan Bauman'a göre *müphemlik*, bir nesne ya da bir olayın birden fazla kategori içerisine sokulabilmesi,

bağlamda bir toplumsal grubun tekil hayat alanlarına dair normlarını ve anlamlandırmalarını aynı anda zıt veya birbirinden kuvvetli biçimde farklılaşan söylemlerden devşirebilmeleri veya bir grup içerisinde bir olgunun farklı yorumlarının benimsenebilmesidir. Ayrıca bu yorumların hiç birisinin de tek başına geçerlilik iddiasında bulunamamasıdır⁵⁷ Bauer'e atıfla benzer şeylerden bahseden Griffel ise İslam'daki Felsefe ve ilmin farklı yaklaşımların tevili, farklı geleneklerin etkileşimiyle farklı yönlerin birbirleriyle çatıştırılmadan belirlendiği bir senkretik karakter arz ettiğini söyler.⁵⁸ Bauman, Avrupa tarihi Bauer ise *İslam dünyası* özelinde moderniteyi, müphemliği irrasyonelleştirmek, şeytanlaştırmak ve yok etmeye çabalamakla eleştirir. Griffel de bu eleştiriye yine *İslam dünyası* özelinde "ilerlemede eksiklik" kavramını ekleyerek müphemliğin yavaşlatıcı olarak algılanıp modernite karşısında sorumlu tutulduğunu ileri sürer.⁵⁹ Bu eleştiriler yerinde ve haklı iseler o zaman *beraberlik* teması, yapay olarak kurulu birliklerin ifadesi; farklılıkları, müphemliği irrasyonelleştiren söylemlerin dayattığı hem bireysel hem de kolektif düzeyde görünür olan özne konumlarını aşarak özneleşmeyi nesnenin içerisinde olana hayat veren bir söylem tasarımını yeniden kurmayı muhtemel hale getirebilir.

Berberlik birey, topluluk, örgüt veya devletler için kendi öznelliklerini devreye sokarken başkalarının öznelliklerini ise devreden çıkaran özne konumlarına değil öznellikleri aşarak özneleşmeye çağrıdır. *Berberlik* teması, hem birlik söylemi tarafından verili veya dayatılmış özne konumlarını aşmanın hem de farklılıkları irrasyonelleştirmeye, şeytanlaştırmaya değil belki olsa olsa onun saikleri ve varsa istenmeyen sonuçları ile politik olarak hesaplaşmaya; bertaraf etmeksizin farklılığı, çok anlamlılığı ehliştirmeye dair özne ve eylem yönelimlerinin ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Bu yönelimler olsa olsa politik, politik oldukları ölçüde *politika* kavramının Latince kök anlamına uygun bir tarzda terbiye etmeye değil konuşmaya sevk edici olacaktır. İyilerle kötüler, sözüm ona kurtulmuş olanlarla olmayanlar konuşabilecektir. Tabi ki konuşmanın hedefi, herhangi bir problemi bir iktidar düzeneği içinde yukarıdan aşağıya çözmek değildir. Amaç, en şiddetli çatışmaların olduğu dönemlerde bile söz gelimi farklılıkların dile getirilebileceği, çatışmaların mümkün çözümlerinin, mümkün çıkarların ve senaryoların tanımlanabileceği diplomatik bir çerçeve kurmaktır.⁶⁰ Bu çerçevenin ifadesi olduğu ölçüde *beraberlik*, *ümme*ti yıkmaya değil aksine onu yıkabilecek her şeye karşı dayanabileceği noktanın ötesine geçinceye kadar zorlamaya yönelik bir temadır. Bu tema içerisinde artık *tevhit*, Allah'ın tek

dile ait bir düzensizlik, yani dilin icra ettiği adlandırma fonksiyonunun iflasıdır. *Modernlik ve Müphemlik*, 11; Bauman'ın *müphemlik* tanımını yakın bulmakla birlikte Bauer, müphemliği, çift değerliliğin ifadesi olmanın ötesine taşır. *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 24.

⁵⁷ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 24.

⁵⁸ Frank Griffel, *İslam'ı Düşünmek*, çev. Mücahid Kaya (İstanbul: Albaraka Kültür Sanat Yayıncılık, 2020), 81.

⁵⁹ Griffel, *İslam'ı Düşünmek*, 74-75.

⁶⁰ Roy, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, 205.

olduğunu, insandan ve kainattan farklı olduğunu belirten onu bu ikisinden tenzih eden bir kavram; tek olanın Allah olduğunu, diğerlerinin çok olduğunu söylemektir.⁶¹ *Ümmet* ise ne kendisi bir egemenlik taşıyor ne de bir otonom ve politik ya da hukuki irade ve iktidar sahibi olur. *Ümmet*, birbiriyle eşit değerde olan ve böylece Allah'ın huzurunda aralarında fark gözetilmeyen müminler toplumu, kendisi bir amaç değil daha büyük bir amaca hizmet eden araç haline gelir.⁶² Böylece Kur'an-ı Kerim tarafından onaylanmış ve daha sonra hukuki, teolojik ve epistemik olarak detaylandırılmış *vasat ümmet*⁶³ kavramı nesnel bir karşılık bulabilir.

"... onlar, sözü dinlerler ve en güzeline uyarlar. İşte onlar, Allah'ın kendilerini hidayete erdirdiği kimselerdir."⁶⁴ diyen Kur'an ayetinin ifadesiyle hidayete erenlerin özelliği dinlemek ve sözün en güzeline uymak ise bugün *ümmet* içerisinde iştirilenin, dinlenenin söz değil silah sesi olması inanılan ile gerçek arasındaki bir paradoksun ifadesi olsa gerektir. Modernitenin vahşi yüzünün simgesi, onun kuramsal arka planının veya silahının gölgesinde hakikat tekelciliği yapan öznelerin ve onların eylemlerinin yarattığı huzursuzluktan kurtulmak için *hakikatin* yerine *hikmeti* koyup "Vardır bir hikmeti." diyerek söze kulak vermek; *Allah birdir ümmet bir değil beraber olabilir (mi?)* demek belki tek başına hidayet iddiası veya ihtimali için yeterli olmasa da huzur adına da denenmeye değerdir.

Sonuç

Dino Buzzati'nin genç bir teğmen olan Drogo'nun hayatını anlattığı *Tatar Çölü* adlı⁶⁵ romanında Drogo, mezun olunca sınırdaki Bastiani Kalesi'ne atanır. Burayı görür görmez geri dönmeye karar verir, kendisini mutsuz ve yalnız hisseder. Yine de kendisine dört ay bir müddet tanır. Kalede en çok merak ettiği şey karşıdaki büyük Tatar Çölü'dür. Kaledeki rutine alışması, kalenin çok önemli bir yer olduğuna ve bir gün çok büyük olaylar olacağı şeklindeki öyküye kahramanca inanması nedeniyle Drogo, dört ay sonra doktor raporu ile gitmesi mümkün iken kalenin bir parçası haline gelir. Yıllar sonra ailesinin yaşadığı şehri ziyaret eder. Bu ziyaret ona kendisinin hep yerinde saydığını kentin ve herkesin çok değiştiğini gösterir. Tayin ister ancak isteği reddedilir.

Drogo'nun hayatı ve kaderi ile bölünme, parçalanma, rekabet, karşıtlık ve çatışmanın hakim olduğu bir ortamın büyümesine kapılmış, bununla birlikte entegre bir İslam ve birlik idealine inanmış, en çok merak ettikleri şey bu hikayenin vadettiği huzur ve mutluluk olan Müslüman öznelerin kaderi ne kadar benzerdir

⁶¹ Abdulvehab Messiri, "Yeni İslami Söylemin Köşe Taşları", *Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları*, der. ve çev. İslam Özkan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 91.

⁶² Wael B. Hallaq, *İmkansız Devlet*, çev. Aziz Hikmet (İstanbul: Babil Kitap, 2019), 96-97,

⁶³ Hallaq, *İmkansız Devlet*, 273.

⁶⁴ el-Zümer 39/18.

⁶⁵ Dino Buzzati, *Tatar Kalesi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).

tartışılabilir. Ancak en azından Müslümanların özellikle dirliğin bozulduğu, Batıya ve onun yaptıklarına dair farkındalıklarının arttığı bir zamanda veya zamanlarda içerisinde buldukları somut varoluşsal koşulları değiştirmek üzere nesneye yönelen, onu kurmaya veya dönüştürmeye yönelik bir söylemin şekillendiği aşikardır. Ne var ki bu söylem ve onun dayattığı uluslararası örgütlenme, devletler ve kolektiviteler düzeyindeki özne konumları içerisinde türeyen eylem yönelimlerinin nesneyi *tevhit* ilkesi çerçevesinde *ümmet* şeklinde bir birlik olarak kuramadıkları aksine iyice bölüp parçaladıkları görülmektedir. Bireysel düzeydeki özne konumlarının ve ilgili eylem yönelimleri ile nesne arasında ise tıpkı farklı moleküler yapılara sahip iki sıvının birbirine karışmasını engelleyen "arayüzey gerilimi"ne benzer bir durumun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Belki de yapılması gereken verili özne konumlarını aşarak özneleşmek, soyut fikirler ile somut varoluşsal gerçekliğin sürekli birbiri üzerine yansıtılmasıyla yeniden üretilen, hem soyut düşüncelerin hem de olguların ve aktörlerin güzergahlarına ilgi gösteren bununla birlikte varoluşsal gerçekliği aşkınlaştırıcı, pergel misali metodolojik bir aracın işlevsel olduğu bir *beraberlik ideolojisi* benimsemektir. Pergel, bir kolunu ister ilgili soyut inanç veya idealerin ortasına, isterseniz somut varoluşsal gerçeklik düzlemine sabitleyin diğer kolu kimi zaman idealar, kimi zaman da somut varoluşsal gerçeklik üzerinde bazen daralan bazen genişleyen bir uzamda mükemmel olmasa da her iki tarafı da dikkate alan daireler çizmekte başarılı bir alettir. Kuşkusuz burada pergel metaforunu da tesadüfen seçmiş değiliz. Nihayetinde yüzük örneğinde olduğu gibi birliğin, birlikteliğin ve beraberliğin temsili her zaman ve her yerde dairesel sembollerdir.

Kaynakça

Cemil Aydın. *İslam Dünyası Fikri*. çev. Hasan Aksakal. İstanbul; Alfa Yayınları, 2021.

Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri; Uygulamalı-Örneklî*. Bursa: Sentez Kitap, 2016.

Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslam*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holokaust*. çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Berger, Peter L. "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi". çev. Adil Çiftçi. *Din ve Modernlik*, ed. Adil Çiftçi. 121-175. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Berger, Peter L. Thomas Luckman. *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.

Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Bourdieu, Pierre. *Seçilmiş Metinler*. çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2014.

Buzzatti, Dino. *Tatar Kalesi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Dursun, Davut. "İslam Konferansı Teşkilatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Elliott, Anthony. *Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*, çev. İbrahim Yıldız-Aylin Görgün Baran. Ankara: Dipnot Yayınları, 2017.

Foucault, Micheal. *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Griffel, Frank. *İslam'ı Düşünmek*. çev. Mücahid Kaya. İstanbul: Albaraka Kültür Sanat Yayıncılık, 2020.

Gurvitch, Georges. *Sosyoloji ve Felsefe*. çev. Kadir Cangızbay. İstanbul: Değişim Basım Yayım, 1985.

Hallaq, Wael B. *İmkansız Devlet*. çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 2019.

Hanefi, Hasan vd. "Direniş Kültürü". çev. İslam Özkan. *Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları*. 59-83. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Hanefi, Hasan vd. "Yeni Medeniyet Projesi Geçmiş, Şimdi ve Gelecek". çev. İslam Özkan *Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları*. 17-43. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Horkheimer, Max. *Akil Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013.

Kanar, Mehmet. *Kanar Türkçe-Farsça Sözlük*. İstanbul: Bayrak Grafik Yayıncılık, 2007.

Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2015.

Kuran, Timur. *Yalanla Yaşamak*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: YKY, 2003.

Lewis, Bernard. *İnanç ve İktidar*. çev. Ayşe Mine Şengel. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017.

Macit, Mustafa. *Din Sosyolojisi Kavram Atlası II*. Ankara Gazi Kitabevi, 2020.

Mannheim, Karl. *Bilgi Sosyolojisi*. çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Nika Yayınevi, 2009.

Messiri, Abdulvehab. "Yeni İslami Söylemin Köşe Taşları". çev. İslam Özkan, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları*, 91-111. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Özcan, Azmi. "İttihad-ı İslam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Özel, Ahmet. "Darülislam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/541-543. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Öztürk, Hüseyin. "Çöplükte Birleşmek". *Yeni Akit* (5 Şubat 2020) <https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/huseyin-ozturk/coplukte-birlesmek-21945.html>;

Roy, Olivier. *Kayıp Şark'ın Peşinde*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2015.

Serdar, Ziyaüddin. *Cenneti Arayan Adam*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2108.

Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında “Fransa İslamı” Tartışmaları*

Fatih ÖZTAŞ**

Öz

Bu çalışma, “Avrupa İslamı”nın bir izdüşümü olarak değerlendirilebilecek “Fransa İslamı”nı sürdürülen çalışmalar ve tartışmalar üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla nitel betimsel söylem analizi yöntemiyle, son dönemlerde yaşanan dinsel fundamentalist kategoride değerlendirebileceğimiz saldırılar ve Batı’da dolayısıyla Fransa’da gittikçe yükselen İslamofobi sarmalındaki “Fransa İslamı”nın şekillenışı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Neticede buradaki Müslümanlar bir taraftan, “kaos” dünyasında (çapı dar fakat etkisi geniş) şekillenen dinsel saldırıların etkisinin hem sebebinden hem de sonucundan etkilenirken diğer taraftan sömürge geçmişiyile de şekillenen Fransa’nın “öteki”ne bakışından ve bu ülkenin mevcut sorunlar yumağından hissesine düşeni almaktadır. Haddizatında mevcut hükümetin iç ve dışta yaşadığı sorunların dinsel zeminde kaybolmasına yardım eden Fransa İslamı, Müslümanların “cumhuriyet sofrasında” (ötekinin bize dönüşmesi) yer almasının bir yolu olarak düşünülse de bu ülkedeki dinamiklere bakıldığında başarılması zor bir proje olarak durmaktadır. Fakat yükselen aşırı sağın baskısına, teröre, klasik ırkçılığı aşan “yeni ırkçılığa”, yabancı düşmanlığına vb. karşı bir arada yaşamayı baltalayan olay-süreç ve anlatıların baskısına rağmen her iki taraf için de “öteki Fransa’nın” başarılması elzem görülmektedir. Her ne kadar devletin samimiyeti kuşkulu ve Müslümanların “egzotik öteki” olarak kalması noktasında dinsel zeminde sürdürülen bir proje olsa da Fransa İslamı’nın kendini eşit vatandaşlık temelinde kabullendirmenin bir süreci olarak yani insani temelli buluşmaya kapı aralayacağı düşünülerek Müslümanlar tarafından bu sürece daha fazla katkı yapılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Fransa İslamı, Fransa Müslüman İbadet Konseyi, İlkeler Tüzüğü, İslamofobi, Egzotik Ötekilik.

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 20.07.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 22.11.2021

DOI: <https://10.52886/ilak.973368>

** Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies, fatihoztas@ksu.edu.tr ORCID: 0000-0002-9075-6084

Debates on “French Islam” in the Spiral of Religious Fundamentalism and Islamophobia

Abstract

This study aims to analyze the "French Islam", which can be considered as a projection of "European Islam", through ongoing studies and discussions. Therefore, with the qualitative descriptive discourse analysis method, it has been tried to reveal the recent attacks that we can evaluate in the religious fundamentalist category and the shaping of "French Islam" in the spiral of Islamophobia, which is gradually increasing in the West and therefore in France. As a result, Muslims here, on the one hand, are affected by both the cause and the result of the religious attacks shaped in the world of chaos (narrow in diameter but wide in effect), on the other hand, they get their share from France's view of the "other", which is also shaped by its colonial past, and this country's current tangle of problems. As a matter of fact, French Islam, which helps the current government's internal and external problems to disappear on religious grounds, is thought of as a way for Muslims to take part in the "republican table" (the transformation of the other into us), but when we look at the dynamics in this country, it stands as a difficult project to achieve. However, the rising oppression of the far right, terrorism, "new racism" that goes beyond classical racism, xenophobia, etc. Despite the pressure of events-processes and narratives that undermine coexistence, it is considered essential for both sides to achieve the "other France". Although the sincerity of the state is doubtful and it is a religious project to keep Muslims as the “exotic other”, in my opinion, Muslims should contribute more to this process, considering that French Islam will open the door to human-based meeting as a process of accepting itself on the basis of equal citizenship.

Keywords: French Islam, French Council of Muslim Worship, Charter of Principles, Islamophobia, Exotic Otherness.

Özet

Bir noktada aydınlanma geleneğini sosyo-politik düzlemde laikliğin olgunlaşmasına adanmış Fransa'nın bu paralelde dini vb. bir aidiyetle farklılaşan tebaa algısı yerine yurttaş temelinde eşit vatandaşlık anlayışını modern devletin temel özelliği haline getirdiği, getirmeye çalıştığı söylenebilir. Çeşitli kesimlerin, grupların cumhuriyete entegre olarak yurttaş haline gelmelerinde ise en önemli görevin milli eğitime verildiği görülmektedir. Bu görevle vatandaşların insan hakları ilkeselliğinde kültürel ve etnik yönelimlerin yerine dinden bağımsızlaşmayı da ifade eden özgürlükçü değerlerle donatılmış yurttaş haline gelmeleri hedeflenmekteydi. Tabii ki de bütün bu istenen dönüşümlerde izlenen politikanın burada laikliğe “laïcité” yüklenen anlamlandırmalarla irtibatlı olarak yürütüldüğü söylenebilir. Dolayısıyla ilkeleştirilen laiklik aynı zamanda birlikte yaşamın çerçevesini çizmektedir.

Fransa'nın belli bir oranda kendi içerisinde sağladığı konsensüsün çerçevesi kendinden olmayan/ların veya ötekiyle özdeşleştirilenlerin bu ülkeye gelişiyle birlikte tekrar onlarla bir arada yaşama anlamında yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Belli bir kültürel dünyanın (Hristiyan) düalist çerçevesinden beslenen bir ülkede "dışta bırakılanlar"dan olarak İslamın/Müslümanların "içerdekilere" dönüşme sürecinin pek de kolay ilerlemediği görülmektedir. Dolayısıyla bahse konu ülkede tarihi olarak sürdürülen "doğal" ya da "esas" "biz"in oryantal "öteki" üzerinden ele alınma algısının gizli veya açıktan içerdeki Müslümanlarla sürdürülen müzakerelerde de sürdürüldüğü gözlemlenebilmektedir. Geline zaman dilimi sınırların kaybolmasına yardım etse de ulusal kimlik, yurttaşlık, etnik köken, din vb. söylemleri etrafında yeni bariyerlerin tekrar inşa edilmesinin önüne geçememektedir.

Fransa'nın tarihsel algısının üzerine inşa ettiği ve bu ülkeyle özdeşleşen tek kültürçülüğü dışlamayan laikçi tutumun paralelinde güçlenen aşırı sağ popülist siyasetin etkisinin yanında dinsel fundamentalist akımların bir dizi faaliyetleri/saldırıları bu ülkede bir arada yaşamının yollarının aranmasını zorlaştırmaktadır. Bu tarz karşılaşmalar bir yandan İslamofobiye neden olurken diğer taraftan da "postnormal" zaman olarak bahsedilen dönemde "kaos"a neden olan dinsel eylemlere yol açmaktadır. Aslında İslamofobi, "Avrupa apartheidi"nin oluşturulmasında klasik ırkçılığın ötesinde "yeni ırkçılık"a havale edilebilirken dinsel fundamentalizmin kendisi de kabile ve mezhep kimliğini dini ideoloji formu altında yeniden üreten bir nevi basit toplum ırkçılığıyla özdeşleşmektedir. Sonuçta bu her iki uç taraf, marjinalliklerine rağmen bu ülkede bir arada eşit düzeyde yaşamının yollarının aranmasını güçleştirdiği gibi sürecin İslamofobi endüstrisine dönüşmesine de yardım edebilmektedir.

Bütün bunların yanında Fransa'nın ulusal ve uluslararası arenada yaşadığı bir dizi problemler bir arada yaşamının yollarının aranmasına iten sebeplerle birleşince mevcut durumun yeniden gözden geçirildiği görülmektedir. Fakat Fransa'nın genel tutumunun aksine vatandaşlık temelinden ziyade dinsel okumalarla yönetilmeye çalışılan sürecin kesin bir sonuca ulaşmaktan öte günü kurtarmaya dönük olduğu söylenebilir. Çünkü gerçekte kültürel, sosyo-ekonomik vb. düzeyde yaşanan bir dizi problemlere rağmen Fransa, Müslümanların entegrasyonunu "Avrupa İslamı" altında sürdürülen tartışmaları "Fransa İslamı" özelinde radikalliğin sebeplerini Müslümanlara havale ederek ılımlılaştırma politikasıyla sınırlandırmak istemektedir.

"Fransa İslamı" altında cumhuriyete entegre, istenen-kabul edilen vatandaş haline getirilmek istenen Müslüman nüfus genel itibariyle üçüncü kuşağı oluşturmaktadır. Kolonyal dönemden itibaren burada önemli oranda artmaya başlayan (daha sonrasında ise işçi alımları, göç vb. bir dizi etkenler bu oranı arttırmaya devam etmiştir) Müslüman nüfusun ilk etapta geleneksel, şiddete kaymayan, görünmez ve ılımlı denilebilecek bir dini anlayışla kendilerine yer buldukları belirtilir. 1970'lere gelindiğinde ise Müslümanların yoğunlukta olduğu

şehirlerin etrafında oluşan yeni banliyölere büyük sanayi bölgelerinin çevresinde yeni kasabalara yaşanan ekonomik durgunluk eklenince göçü dolayısıyla Müslümanları ülkenin gündemine taşımaya başlamıştır. Artık ikinci nesil Müslümanlardan (“Arap” kelimesinden türetilen ve argo bir kelime olan “Beur/s” kavramıyla nitelenen) bahsedilebilecek kuşak seküler bir nesil görüntüsü vermekteydi. Aslında nüfusun geri kalanıyla da yoğun bir temasın başladığı bu dönem bir arada yaşama adına bir dizi hayal kırıklıklarıyla anılmaktadır. Kolonyal dönemde hâkim olan ötekine bakış açısının ötekiyle sınırların kalktığı post-kolonyal dönemde de çok değişmediğinin kanaatine varılması ve dünyada yaşanan konjonktüre bağlı olarak da belli orandaki Müslüman nüfusun yapısını seküler düzlemde dini alana doğru kaydırmıştır. Dolayısıyla eski “Beurs” melez (yarı Fransız, yarı Arap) kimliklerinin bir kısmı üçüncü kuşakla birlikte (Müslüman bir ailede büyümüş olsalar da yeni İslam’a geçenlerde gözlemlenen hareket ve davranış benzerliğinden dolayı “born-again”le kavramsallaştırılmışlardır.) medeniyet ve tarih söylemleri etrafında inşa edilen tek ve kapsamlı bir dini kimliğe doğru değişime evrilmiştir. Fakat hala bir arada yaşamada Müslümanlar açısından sağduyulu kesimi ifade eden “sessiz çoğunluk” sayısal çokluğu elinde tutmaktadır.

Böyle bir atmosferde radikal İslamcı terörün tehdit edici karakteri öne çıkarılarak ılımlı ve apolitik bir Fransa İslam’ını daha iyi örgütlemeye yönelik siyasi girişimlerle Müslüman şemsiye örgüt oluşturma yoluna gidilmiştir. Kendi İslam’ını ortaya çıkarabilmek için oluşturulmaya çalışılan korporatist tarzda kurumsal koşullar bir yönüyle tarihte Yahudilere kurdurulan meclise benzese de diğer yönüyle de Fransa’nın kolonyal dönemiyle bağlantılı Afrika İslamı tecrübesinde inşa edilen Paris Ulu Cami’nin rolüyle bağlantılı gözükmektedir. Fakat her ne kadar sömürülen ülkelerinin gerçekliğini sömürüye veya sömürenin lehine yapılandırmaya atf yapan Fransa’nın kolonyal dönemiyle bağlantılı olarak bu yeni kurum inşası irtibatlandırılmaya çalışılsa da aslında gelinen süreçte hem Müslümanların hem de kolonyalın sömürge sonrası içerisinde bulunduğu melez karmaşık toplumsal durumlar kendisini göstermektedir. Neticede post-kolonyal söylemle şekillenen “Fransa İslamı” “cumhuriyet sofrasında” yer almanın yolu olarak düşünülmekte ve bu doğrultuda kurulan CFCM ise “Fransa İslamı İlkeler Tüzüğü”yle bunun çerçevesini vermektedir.

Summary

At one point, France, which devoted its enlightenment tradition to the maturation of secularism on the socio-political plane, in parallel with this, religious etc. It can be said that instead of the perception of the subject differentiated by a sense of belonging, it has made the understanding of equal citizenship on the basis of the citizen the main feature of the modern state and tried to bring it. It is seen that the most important task is given to national education in the integration of various segments and groups into the republic and becoming citizens. With this task, it was

aimed that citizens become citizens equipped with libertarian values, which also expresses independence from religion instead of cultural and ethnic orientations in the principle of human rights. Of course, it can be said that the policy followed in all these desired transformations is carried out here in connection with the meanings attributed to secularism as "laïcité". Therefore, the principled secularism also draws the framework of living together.

The framework of the consensus that France has provided within itself to a certain extent has started to be discussed again in the sense of living together with them, with the arrival of those who are not oneself or identified with the other, to this country. It is seen that the process of transforming Islam/Muslims as "outsiders" into "insiders" in a country nourished by the dualist framework of a certain cultural world (Christian) does not progress very easily. Therefore, it can be observed that the perception of the "natural" or "essential" "us", which has been historically maintained in the country in question, to be handled through the oriental "other" is also maintained in the negotiations carried out with the Muslims inside, either secretly or openly. Although the time period reached helps the borders disappear, national identity, citizenship, ethnicity, religion, etc. cannot prevent the rebuilding of new barriers around its discourses.

In addition to the influence of the far-right populist politics that strengthened in parallel with the secularist attitude, which is built on the historical perception of France and does not exclude the monoculturalism that is identified with this country, a series of activities/attacks of religious fundamentalist movements make it difficult to find ways to live together in this country. While such encounters cause Islamophobia, on the other hand, they lead to religious acts that cause "chaos" in the period referred to as "postnormal" time. In fact, while Islamophobia can be referred to "new racism" beyond classical racism in the creation of "European apartheid", religious fundamentalism itself is identified with a kind of simple social racism that reproduces tribal and sectarian identity under the form of religious ideology. As a result, these two extremes make it difficult to find ways to live together on an equal basis in this country despite their marginality, and they can also help the process turn into an Islamophobia industry.

In addition to all these, it is seen that the current situation has been reconsidered when a series of problems that France has experienced in the national and international arena, combined with the reasons that lead to the search for ways to live together. However, contrary to the general attitude of France, it can be said that the process, which is tried to be governed by religious readings rather than citizenship, is aimed at saving the day rather than reaching a definite result. Because in reality cultural, socio-economic etc. despite a series of problems at the level, France wants to limit the integration of Muslims with a policy of moderating the debates under "European Islam" by referring the causes of radicalism to Muslims, in particular "French Islam".

The Muslim population, which is wanted to be integrated into the republic and made into desired-accepted citizens under the "French Islam", generally constitutes the third generation. It is stated that the Muslim population, which started to increase significantly since the colonial period (later, a number of factors such as recruitment of workers, immigration, etc. continued to increase this rate), found a place for themselves in the first place with a traditional, non-violent, invisible and moderate religious understanding. In the 1970s, when the economic recession was added to the new suburbs formed around the cities where Muslims are concentrated, new towns around the large industrial zones, it started to bring the Muslims to the agenda of the country due to their migration. The generation that could now be referred to as second-generation Muslims (derived from the word "Arab" and characterized by the slang word "Beur/s") gave the appearance of a secular generation. In fact, this period, in which intense contact with the rest of the population began, is remembered with a series of disappointments in the name of coexistence. The conclusion that the perspective of the other, which was dominant in the colonial period, did not change much in the post-colonial period when the borders with the other were removed, and depending on the conjuncture in the world, a certain percentage of the Muslim population shifted its structure from the secular level to the religious field. Therefore, some of the old "Beurs" hybrid (half French, half Arab) identities evolved into a single and comprehensive religious identity built around the discourses of civilization and history with the third generation (Though they were brought up in a Muslim family, they were conceptualized as "born-again" because of the similarity of behavior and behavior observed in recent converts to Islam.). However, the "silent majority", which represents the prudent segment for Muslims in living together, still holds the numerical majority.

In such an atmosphere, the threatening character of radical Islamist terrorism was highlighted, and a Muslim umbrella organization was formed through political attempts to better organize a moderate and apolitical French Islam. Although the institutional conditions in the corporatist style, which were tried to be created in order to reveal their own Islam, are similar to the assembly established by the Jews in history, on the other hand, it seems to be related to the role of the Great Mosque of Paris, which was built in the African Islam experience associated with the colonial period of France. However, although this new institution building is tried to be connected in connection with the colonial period of France, which refers to the exploitation or structuring the reality of the exploited countries in favor of the exploiter, in fact, the hybrid complex social situations in which both Muslims and colonials were in post-colonial period manifest themselves. As a result, "French Islam", shaped by post-colonial discourse, is considered as the way to take place at the "republican table" and the CFCM, which was established in this direction, gives the frame of this with the "French Islam Principles Regulation".

Giriş

Fransa'nın laiklik serüvenini anlatmak için "İlk laikleşme adımı"- "ikinci ayrılma adımı"¹ gibi kavramsallaştırmalar kullanılarak aslında cumhuriyetçilikle bütünleşmiş bir laikliğin olgunlaşmasının yüz yılı aşan sürecine vurgu yapılır. Bu süreç neticesinde ulaşılan ve hukuki ve siyasi yönüyle laik düşüncüyü ana hatlarıyla barındırması anlamında Anayasa'nın dinle ilgili konulara açıkça kayıtsız kalması, din ve siyasetin açık ve net bir şekilde birbirinden ayrılması ve bu iki müessesenin birbiri üzerinde temelde önemli bir etkisinin olmaması² gibi hususların aslında Cumhuriyet'in laik olduğu hükmünün Anayasaya girmesi IV. Cumhuriyet'i (1946) bulsa da laikliğin 1905 tarihli yasayla Fransa'da netleştiği görülmektedir. Bu doğrultuda "Devlet ile Kilisenin Ayrılma Yasası" olarak 1905 yasası, genel itibarıyla bireyleri hukuki açıdan sadece yurttaşlık özellikleriyle (din, dil, ırk, etnik köken ve toplumsal cinsiyete bakmaksızın) tanımlarken dini de bir kimlik göstergesi ya da bireysel statü belirtisi olmaktan çıkarmaktadır.³ Yurttaşlık ise Milli Eğitim sistemi yoluyla, cumhuriyetçi olarak tanımlanan tek bir eğitim sistemi yoluyla çeşitli grupların entegre olmalarına yardım eden bir araç olarak görülmüştür. Burada evrensel ve liberal değerlerin, daima, kültürel ve etnik yönelimlerden önce geldiği⁴ ve din alanındaki bireysel özgürleşmenin önemli bir husus olarak değerlendirildiği vurgulanmaktadır.

Fransa'da tarihsel ve siyasal bir bağlamda⁵ anlam bulan laikliğin, genel bir din okumasından ziyade doğal olarak Katolik Kilisesi'nin etkisinin doğurduğu yükümlülüklerden devletin ve toplumun kurtarılması çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Çatışmalı geçen bir süreçte gönderme yapsa da birlikte yaşamının da çerçevesi olarak laikliğin; Kilise ile devletin ayrışması, siyasi iktidarın çeşitli inanışlar karşısında tarafsız olması, inanç özgürlüğü ve hakların eşitliği şeklinde dört ilkeyle⁶ özetlenebilecek içeriğinde toplumsal konsensüs sağlanmış gözükmektedir. Bu doğrultuda bir yanda dini kurumların siyasal alana karışması yasaklanırken diğer taraftan da kamu otoritesinin dini kurumların iç işlerine, ilahiyatına karışması ve dini kurumların mali olarak desteklenmesi⁷ engellenmiştir. Neticede laiklikle birlikte

¹ Samim Akgönül, "Giriş", *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, ed. Samim Akgönül (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 11.

² Pierre-Henri Prélôt, "Fransız Anayasalarında Din: Ruhbanların Sivil Anayasası'ndan, Anayasal Laikliğe Uzman Yol (1789-1958)", çev. Ceylan Gürman Şahinkaya, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, ed. Samim Akgönül (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 76.

³ Prélôt, "Fransız Anayasalarında Din: Ruhbanların Sivil Anayasası'ndan, Anayasal Laikliğe Uzman Yol (1789-1958)", 80-81.

⁴ Ayhan Kaya, "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları", *Göç Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 54.

⁵ Olivier Roy, *İslam'a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel (İstanbul: Agora, 2010), 27.

⁶ Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, çev. Zehra Cunillera (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 39.

⁷ İlgili yasada devlet istisna olarak sadece 1905'ten önce var olan Katolik kiliselerinin bakımından sorumlu tutulmaktadır. Alsace-Lorraine bölgesinde ise genel durumun dışında devletin mevcut dinleri tanıdığı ayrı bir konkordato kuralları geçerlidir.

Katolik Kilisesi, konkordatoyla elde ettiği “Fransızların büyük çoğunluğunun dini” olma statüsünü siyasi anlamda kaybederken Fransa da “Kilise’nin büyük kızı” olarak yüklendiği dini misyonu siyasetin dışına havale etmiş görünmektedir.

Hıristiyanlıkla çatışmalı ilişkisi içinde inşa edilmiş Fransız Laikliğinin ülkenin aydınlanma geleneğinde temsil ettiği dünya görüşü düşünülürse belirli bir pozitivist felsefe biçimini içerisinde barındırdığı ifade edilebilir. Bu pozitivist gelenekte dinin, toplumun rasyonel bir düzene kavuşması için ana engel olarak⁸ değerlendirildiği söylenebilir. Böyle bir aydınlanma geleneği içerisinde şekillenen ve bu gelenekte belli bir dinginliğe ulaşan laikliğin (Laikliğin Fransız istisnacılığını bu anlamda belirtmek için özellikle çalışmalarda laiklik kavramı yerine “laïcité” kavramının kullanıldığı görülmektedir.) Hıristiyan dünya görüşü dışından gelen bir dinle karşı karşıya kalınca tekrar tartışmaların merkezine oturduğu görülmektedir. İlk etapta bu karşılaşmada İslam ve Müslümanların dini bir topluluk olarak Fransız sistemi içindeki konumu, merkezi olarak Fransız devletinin laik karakteriyle koşullandırılmıştı. Fakat bu birlikte yaşama tecrübesinde Fransızların zamanında kendi içerisinde çok da kolay elde edemediği birlikte yaşama nosyonunun “dışta bırakılanlar”dan olarak İslam’ın/Müslümanların görünürlüğünün artışıyla birlikte “içerdekilerin”⁹ kontrolünde görünse de kurucu ilkelerin yıllar sonra Müslümanların failliğindeki tartışmalar etrafında tekrar inşa edilme sürecine girdiği görülmektedir. Çok da eşit yürütülmeyen karşılaşmaların seyrinin; içinde yaşanan hâkim toplumun tarihselliğinden, ırk, cinsiyet ve sömürge¹⁰ gibi kavramların kazandığı anlamlardan etkilendiği görülebilmektedir. Batı Hıristiyan dünyasının kültürel gelişiminin düalist çerçevesine oturtulan bu anlamlandırmalar genelde bu kültürde olanların çatışma halinde olacağı “biz” ve “onlar” karşıtlığında yabancı bir ötekinin inşasına¹¹ yardım etmektedir.

Tarihsel süreçte Batı Hıristiyan dünyasının öncelikle teolojik düzeyde, daha sonrasında ise siyasal ve kültürel düzlemde ürettiği argümantasyonlar fiziksel bir mesafenin olduğu ve sınırlarla belirlenmiş alanlar üzerinden şekillenmekteydi. Hıristiyan dünyasıyla İslam dünyası arasındaki kesin sınırların kaybolmasına giden süreçte emperyalizmin biçimlendirdiği 19. ve 20. yy Avrupa’sında yine ‘etnosantrizm’ üzerine kurulu bir egemenlik anlayışı¹² karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayış günümüze kadar gizli ya da açık sürdürülerek “doğal” ya da “esas”¹³ olan

⁸ David McLellan, *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 5.

⁹ Ayhan Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenlikleştirme Çağı*, çev. Nur Yasemin Ural (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 202.

¹⁰ Nilüfer Göle, “Kavramların Yaşam serüveni Işığında Avrupa ile İslam’ın Çatışmacı Kısa Sosyal Tarihi”, *Birikim* 384 (Nisan 2021), 40.

¹¹ Hüsnü Ezber Bodur, “Batı’da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)”, *İlahiyat Akademi* 6 (Aralık 2017), 70.

¹² Bayram Sevinç, “Siyasal İslam ve Söylem Egemenliği”, *International Journal of Social Science* 6/6 (2013), 1003.

¹³ Mustafa Macit, “Sosyal Medyada ‘İmam Hatipli’ Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Sosyal-Bilişsel İzdüşümler”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 51 (Nisan 2014), 382.

“biz”in oryantal “öteki”ne karşı tanımlanışında Avrupa’nın karşısına İslam konularak stereotipleştirmeye gidilmektedir. Müslümanların Batı’nın önemli bir parçası haline gelmesi sürecinde İslam ve Müslümanlara yönelik bu oryantal tutumlara Batı Avrupa ülkelerinin Hıristiyanlığın baskısından kurtularak kendilerini seküler düzlemde konumlandırımları bile engel olamamıştır. Fakat günümüzde Göle’nin ifadesiyle iç içe geçişlerle birlikte dışarıdaki “öteki”nin içerdeki “öteki”ne dönüşmesi yaşanan karşıtlığın biçim ve içeriğini de değiştirmiştir. Sonuçta kaybolan alanların yeni sınırları ve bariyerleri; artık ulusal kimlik, yurttaşlık, etnik köken ve din hakkındaki söylemler¹⁴ etrafında yaşanan tartışmalarda ortaya çıkabilmektedir.

Günümüzde Müslümanların varlığıyla birlikte yaşanan deneyimleri laiklik etrafında güncelleyen veya güncellemek zorunda kalan Fransa, tarihsel anlamda “sekülerist cumhuriyetçi tekkültürcülük” le¹⁵ özdeşleşen siyasetinin yetersizliğini de fark ederek İslam’ın entegrasyonu konusunda bir dizi girişimlerde bulunmaktadır. Fakat bu girişimleri etkileyen sürecin çok da kamusal tartışmaların demokratik düzleminde ilerlediği söylenemez. Öncelikle demokratik düzlemi engelleyen bu tutumların teorik temelini geleneksel ideal tipe dayandırılan bir İslâm algısının somut okuması olan Huntington’un “medeniyetler çatışması”¹⁶nı andırır oryantal okumaya dayandığı görülmektedir. Özellikle 11 Eylül saldırıları sonrası genel bir güvensizlik havasının da etkisiyle çarpıtılmış İslam imajıyla İslam ve terörizm kavramlarının birbirine yakın kavramlar olduğu algısının yoğunlaşarak art/tırılması, Avrupa’da var olan ve gittikçe yükselen yabancı karşıtlığının rotasını İslam karşıtlığına kırmasına¹⁷ sebep olmuştur. Bu tarz olaylarla birlikte artan genelleme ve okumalar Runnymede Trust raporunda (1997) da vurgulandığı gibi özellikle Müslümanların görünürlüğünün çeşitli alanlarda artışıyla birlikte daha çok sağ popülist politikalarca gündeme getirilen bir Avrupalı kimliği yaratma düzleminde işlevselleştirilen İslamofobiyi güçlendirdiği görülmektedir. Bu doğrultuda Fransa’da da dini referansların reddine kadar giden ve İslam’ın ‘Fransızlaşma yolunda olan ve ulusal bir sorun haline gelen bir din’e¹⁸ dönüşünün algısını oluşturan bir İslamofobiden bahsedilebilir. Burada bir din fobisi görüntüsü de veren İslamofobizm; cami, minare vb. simgeleri yalnızca göç simgeleri olarak değil aynı zamanda “İslam’ın semptomları” dinsel simgeler¹⁹ olarak ele alma eğiliminde olmaktadır.

¹⁴ Meyda Yeğenoğlu, *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 3.

¹⁵ Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon*, 76.

¹⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash Of Civilizations and The Remaking Of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

¹⁷ Ömer Behram Özdemir, “Fransa’da İslamofobik Söylemin Ana Akımlaşması ve Arap Baharı’nın Etkisi”, *Ortadoğu Yıllığı* 8 (2012), 447.

¹⁸ Vincent Geisser, *İslamofobi* (İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010), 14.

¹⁹ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, 49.

İslam'ın dünyanın oluşturulduğu sahneye girişinin çatışmalı hallerini ortaya koyan terörist eylemler ise kültürel ve dinsel farklılıklara rağmen bir aradalığı engelleyen diğer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini metinlerin kimi ulema ve dini liderler tarafından radikal oluşumlar için bir alt yapı oluşturacak tarzda yorumlanması ve açıklanması yanında ekonomik ve sosyopolitik saiklerin de fazlasıyla etkili olduğu dini motifli terör, Balibar'ın²⁰ da vurguladığı gibi marjinal bir kanadın veya militan İslamcılığın eylemleri olsa da İslam'ın yapısında Müslüman olmayanlara karşı bir düşmanlığın olduğu algısının genelleştirilmesine yardım etmektedir. Son dönemde “Avrupa apartheid”inin²¹ oluşturulmasında klasik ırkçılığın ötesinde ancak “yeni ırkçılık”²² gibi tabirlerle karşılanan İslamofobik tutumun karşıt benzeri olarak dinsel fundamentalizm de toplumla entegre olamamış, parçalar halinde yasayan kabile ve mezhep kimliklerini dini ideoloji formu altında yeniden üreterek²³ bir nevi basit toplum ırkçılığına havale edilebilir. Ayrıca bu iki form (İslamofoblarla dinsel fundamentalistleri) Batı medeniyeti ile İslam arasındaki kompleks ilişkinin çatışmacı bir karakter taşıdığı²⁴ vurgusuyla da benzer sürece hizmet etmektedir. Sonuçta bu her iki taraftan sürece uzlaşmaz çatışma perspektifinden bakan uçlar, aynı zamanda süreci İslamofobi endüstrisine çevirerek Müslümanların sömürü malzemesi haline getirilmesine yardım etmektedir. Batının karşısına konan dinsel okumalar (Oryantalistler bunu bilinçli olarak ikame etmektedir.) da bütün yönleriyle gerçek Müslümanların yaşadıkları problemlerin üzerinin örtülmesine yardımcı olmakta ve bu endüstriye hizmet etmektedir. Neticede bu süreçte ne öfkeli İslam-düşmanı kalabalıklar ve onların gazını veya desteğini almak isteyen siyasi liderlere ne de cahil Müslüman kalabalıklar ve onların manipülasyonu ile sermaye üretmeye çalışan aşırılık yanlısı Müslümanlara pirim vermek doğru gözükmemektedir²⁵. İslamofobizm gibi terörist eylemler de Müslümanlar ile Avrupa arasındaki bağı yok ederek olumsuzlamayı amaçlamaktadır. Bu bağ yok edilmeye çalışılırken de modernlikle diyalog kuran Müslümanlara gözdağı verilerek kolektif bir korku tetiklenmekte ve neticede bu tür olaylar siyasal alanın varlığının ve bu alanın müzakere ve içerme potansiyelinin daraltılmasına²⁶ hizmet etmektedir. Dolayısıyla çalışmada bütün bu yönlerin sosyolojisini ortaya çıkarmak adına farklı kültürler/dinler karşılaşmasında sürdürülen “Fransa İslam'ı” projesi ve bu projenin beslendiği kodlar, sürdürülebilirliği, eşit(siz)likçi yapısı, hegemonyası, karşıt ideolojilere sağladığı avantaj/dezavantaj gibi bir dizi yönler; bu yönde yapılan çalışmalar, gazetede

²⁰ Aditya Nigam, “‘Secularism Has Become Another Religion’ – Etienne Balibar”, *Kafila* (2 Kasım 2007).

²¹ Etienne Balibar, *We, The People Of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 120.

²² Etienne Balibar –Immanuel Wallerstein, *İrk Ullus Smf*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

²³ Hüsnü Ezber Bodur, “Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 2005), 78.

²⁴ Bodur, “Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı”, 70.

²⁵ Mücahit Bilici, “İslamofobi endüstrisi”, *Gazeteduvar* (31 Ekim 2020).

²⁶ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 74.

sürdürülen tartışmalar ve gazete köşe yazıları üzerinden betimsel söylem analizi yöntemiyle okumaya tabi tutulmuştur.

1. Fransa'da İslam'dan "Fransa İslamı"na Giden Yol

Sadece Avrupa tarihinin bir parçası olarak değil çağdaş Avrupa'nın yaşayan bir gerçekliği olarak İslam, bugün Avrupa'daki en büyük dinlerden biri haline gelmiştir. Genellikle geçmişten günümüze İslam'ı Avrupa'daki en büyük dinlerden biri haline getiren üç önemli dönemeçten bahsedilir. Bunlardan ilki İslam'ın ilk yüzyılından itibaren Avrupa'nın güney batısına yönelik İslam toplulukları oluşturma girişimlerini kapsamaktadır. İslam'ın Avrupa'yı kültürel olarak etkileme sürecini²⁷ de başlatan böyle hareketliliğin ikinci ayağı ise Osmanlı dönemindeki Doğu ve Güney Doğu Avrupa'ya yönelik İslam'ı yayma hareketliliğidir. Üç önemli sürecin sonuncusunu ise İslam'ın Avrupa'daki varlığını arttıran hatta konumuz açısından da Müslümanların üzerine tartışmaların en yoğunlaştığı dönemin büyük oranda bağlamını da oluşturan Avrupa'nın batı ve kuzeyindeki gelişmiş ülkelere yönelik işçi göçü ve Müslüman öğrenciler ile mültecilerin gelişi oluşturmaktadır.²⁸

İslam'ın Avrupa'daki varlığı sadece kültürel düzeydeki etkileşimle sınırlı kalmayarak bunun yanında siyasi açıdan da bir dizi değişim ve dönüşüme de kapı aralamaktadır. Bu çerçevede Müslümanların olduğu ülkelerde İslam'ın kontrolü ve tanınmasına yönelik tartışmalar etrafında yürüyen bir dizi girişim karşımıza çıkmaktadır. Bir istisna olarak Müslümanların Avusturya'da (Günümüz Avusturya'sında da Müslümanların Avusturya'da yasal konumu, Avusturya İmparatorluğu dönemindeki yasal konumları göz önünde bulundurularak tayin edilmektedir.) dini topluluk olarak resmi kabulü 1912'yi bulsa da diğer Batı Avrupa ülkelerinde İslam'ın konumu belirsizliğini korumaktadır. Bu belirsizliği kaldırmaya yönelik ülkeler, Müslümanların ana grubun hegemonyasını onaylayabileceği ve İslam'ın da kurumsallaşmasıyla sonuçlanabileceği bir uğraşıya girerken çerçevesi daralan geleneksel yöntemlerini de terk etmek zorunda kaldıkları söylenebilir. Çünkü karşılaşılan durum farklı rejimleri aşmakta ve bu süreç çoğunlukla İslam'ın kabulü, güvenlik ve entegrasyon politikası gibi diğer faktörlerle birlikte yürütülebilmektedir.

"Fransa İslamı" söylemi etrafında Fransa değerleriyle uyumlu Müslümanların oluşturulmasına yönelik somut adımların Fransız Müslüman vatandaş sayısının artışı, Müslümanların yüksek eğitime erişimine dayalı yükselen sosyal hareketlilik ve önceki "mavi yakalı çalışanlar" olarak kodlanan sosyal kimliklerinin iyi yönde zayıflaması gibi gelişmelere paralel olarak hızlandığı görülmektedir. Bu boyutta tartışma konusu haline gelen "Fransa'daki Müslümanların varlığı"na giden sürecin

²⁷ W. Montgomery Watt, *İslam'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 14.

²⁸ Peter Antes, "Avrupa'da İslam", çev. Süleyman Turan, *Marife*, yıl. 5, sayı. 2, Güz (2005), 203.

başlangıcı 716 gibi erken bir tarihe varacak arka plana sahiptir. Fakat Fransa'nın 1830'da Cezayir'i ele geçirmesi bu süreçte önemli bir aşama olarak ele alınabilir. Çünkü Fransa'daki Müslümanlara karşı resmi tutumun şekillenmesinde önemli bir yeri olan sömürülen ülkelerin gerçekliğini sömürüye veya sömürenin lehine yapılandırmayı ifade eden koloncilik -daha sonra geniş Müslüman nüfusa sahip birkaç Akdeniz ve Sahra Altı Afrika ülkelerine yayılacak- böylece başlamış oldu. Müslüman toplumla, koloni vasıtasıyla olsa da girilen diyalog onlara Fransa'nın kapısını bir şekilde açacaktır. Neticede de Müslüman sömürge tebaanın Avrupa Fransa'sına ilk önemli göçünün I. Dünya Savaşı dolaylarında meydana geldiği görülmektedir. Hatta Fransız devletinin 1926'da özellikle sömürgelerden temin edilen Müslümanların Fransa yararına savaşta gösterdikleri çabaları taltif etme düşüncesinin de etkisiyle Paris Ulu Camii'ni inşa ettiği görülmektedir.²⁹ Fakat inşa edilen bu caminin işlevi sadece bir ibadethaneyle sınırlı görülmemektedir. Daha sonra “Fransa İslamı”na giden süreçte zaman zaman da vurgulanacağı gibi Paris Ulu Camii'nin, İslam'ın Fransa'da kabul edilebilecek ama onun bir parçası olmayan oryantal bir "öteki"nin temsiliyle ilişkilendirilmiş ve buranın sömürge mirasının eleştirel bir şekilde yıkılmasına aracı olmasından ziyade Müslümanların varlığına dair sömürge tarihi perspektiflerinin yeniden üretildiği bir yer olarak hizmet ettiği vurgulanmaktadır.³⁰

Fransa'da ilerleyen süreçte Müslüman nüfusun artmasında etkili olan bir diğer husus göçmen işçi alımlarıdır. İkinci Dünya Savaşı sonrası diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransa'da da yabancı işçi ihtiyacının ciddi boyutta artması göçmen işçi alım (Cezayir, Fas ve Tunus gibi Müslüman ülkelerden) sürecini başlatmıştır. İşçi alımının sayısı ve hinterlandı yıllara göre farklılık gösterse de bu sürecin üzerinden 30 yıl gibi bir süre zarfında bir milyondan fazla Müslüman göçmenin³¹ Fransa'da yaşamaya başladığı bir sosyolojik durumun ortaya çıktığı görülüyor. Kuzey Afrika bölgeleri başta olmak üzere dünyanın birçok yerinden gelen çeşitli göç dalgalarıyla artmaya devam eden Müslüman topluluğun kırsal kökenli ve birkaçı hariç eğitimsiz oldukları kaynaklarda vurgulanmaktadır. Bu ülkedeki ilk nesil Müslümanların geleneksel, şiddete kaymayan, görünmez ve ılımlı denilebilecek bir dini anlayışı da yanlarında getirdiği söylenebilir. Bu ilk Müslüman toplulukların (1970'lerde) “dini kimlik” merkezli bir örgütlenmeden ziyade daha çok menşe ülkelerinin kültürel-etnik belirteçleri ile karakterize edilen bir yapılanmaya gittikleri görülüyor. Bu süreçte kamu yetkilileri ve iş dünyasının da yardımlarıyla oluşturulan ibadethanelerin toplumda çatışmayı arttıracak işlevler yüklenmesinden ziyade özellikle Fransız yetkililer tarafından buraların göçmen işçileri grevlere ve

²⁹ Joel S. Fetzer - J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 63.

³⁰ Ricarda Stegmann, “Between Orient and Occident? The Colonial Legacy at the Grand Mosque of Paris”, *Muslim Community Organizations in the West History, Developments and Future Perspectives*, ed. Mario Peucker - Rauf Ceylan (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 133.

³¹ Fetzer - Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, 63.

toplumsal hareketlere katılmaktan uzaklaştırmak için sosyal bir araç olarak düşünüldüğü söylenebilir.³²

1970'lerle birlikte şehirlerin etrafında yeni banliyölerin geliştiği ve büyük sanayi bölgelerinin çevresinde yeni kasabaların ortaya çıktığı bir demografik düzlem³³ ve yaşanan ekonomik durgunluğun, krizin Arap Müslüman göçmenlerle ilişkilendirilen yönü göç sorununu kamuoyu nezdinde temel probleme dönüştürmeye başlamıştır. Başlangıçta erkek ağırlıklı Müslüman göçmenlerin menşe ülkelere geri döneceği algısının da kaybolmaya yüz tutmasıyla birlikte Fransa açık göç yapısından radikal bir şekilde değişikliğe gitmiştir. Neticede vize verilmeyerek ve aile üyeleri gönderilerek aile birleşimiyle artan göçmen nüfus önlenmeye çalışılmış, ailesi ile memleketlerine dönmek isteyen her işsiz göçmene teşvik ödemesi yapma gibi³⁴ yollara başvurulmuştur.

Fransa'da siyasi bir anlam kazanma yolunda göçmen (Immigre) kavramı tarihsel anın kültürel havzasında 'etranger' (yabancı) kelimesinin ters anlamlısı olarak olumsuz içerikle ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Fakat 'migrant' ya da 'etranger' göçün geçici tarafını ön plana çıkarırken 'immigre' hoş görülmeyle kültürel, dini, sosyal ve dilsel farklılıklarıyla ulusal, kültürel sosyal birliğe karşı bir tehdit olarak algılanan Müslüman göçmenlerin kalıcılığına işaret etmektedir. Fransa kamuoyu yoklamalarında ortalama 2/3'sine denk gelen kesim³⁵ ülkede çok fazla göçmenin olduğunu ifade etse de göçmenlerin artık ülkeden ayrılma gibi bir alternatifte meyletmediği veya isteğinin olmadığı artık kabullenilmiş gözüküyor.

Fransa kamuoyunun tutumlarının yanında buradaki Müslümanlar da bir dizi değişimden geçmektedir. Birinci kuşak göçmenler ekonomik sorunlara ilişkin kaygı ve söylemler geliştirmişken, 80'li yıllarla birlikte büyük ölçüde görünmez, toplumun içerisine girememiş ve herhangi bir sosyal, siyasi ve dini iddiadan uzak yaşayan Müslüman toplulukların aksine Fransız vatandaşı olan yeni kuşak; Müslüman toplum içinde yeni bir sosyolojik değişimin yaşandığı sinyali veriyordu. "Arap" kelimesinden türetilen ve argo bir kelime olan "Beur/s" kavramıyla nitelenen Müslüman göçmenlerin torunları³⁶ seküler bir nesil görüntüsü vermekteydi. Söylemleri de bu çerçevede daha çok kültürel nitelikte diyaloga, farklılığa, hoşgörüyü ve çok kültürlülüğe³⁷ ilişkindi. Dini söylem kullanmaya veya iddialarda bulunmaya yönelmedikleri gibi henüz dini aktivistler etrafında da gruplaşmamışlardı. Bu yeni nesil Fransa'yı anavatanları olarak gördüklerinden, bu kuşağın daha çok eşit sosyal ve siyasi haklar talep ettikleri gözlenmektedir.

³² Leyla Arslan, "Futures of Islam in France", *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*, ed. Mario Peucker - Rauf Ceylan (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 220.

³³ Nielsen, Jørgen S. – Otterbeck, Jonas, *Muslims in Western Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 13.

³⁴ Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon*, 76.

³⁵ Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon*, 77.

³⁶ Arslan, "Futures of Islam in France", 221.

³⁷ Kaya, "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları", 72.

Tüm Fransız halkı arasında (göçmen kökenlerine bakılmaksızın) eşitliğin teşviki etrafında şekillenen beurs kuşağı; bütünleşme, eğitim ve işsizlik gibi sorunları ortaya çıkarmıştı.³⁸ Fakat gelinen süreçte Fransa'nın çözüm üretmedeki isteksizliği bu kuşaktaki birçok gencin hayal kırıklığına uğramasına sebep oldu. Sonuçta bu kuşağın öncülüğündeki sosyal adalet ve eşitlik gibi söylemler etrafında şekillenen toplumsal hareketler; iç bölünmeler, aktivistlerinin yorgunluğu ve kitle iletişim araçlarının algı kontrolündeki rolü gibi etkenlerle başarısızlığa uğradı. Hayal kırıklığı ve başarısızlık Müslüman aktivistlerin çoğunun seküler düzlemde savunulan eşitliğe karşı umutlarını ve inancını yitirmelerine sebep oldu ve bu da dolaylı olarak bu kuşağın üyelerinin geri çekilerek kendi mahallelerinde ya küçük tabanlı gruplara ya da dini olarak aktif olacakları gruplara yönelmeleri sonucunu doğurdu. Bu değişimle birlikte göçmen Müslümanların torunları artık kendilerini "Beur/s" olarak sunmaktansa, Müslüman olarak tanımlamayı tercih eder hale gelmişlerdir. Böylece, eski "Beurs" melez (yarı Fransız, yarı Arap) kimliklerinin yerini medeniyet ve tarih söylemleri etrafında inşa edilen tek ve kapsamlı bir İslami kimliğin aldığı söylenebilir.³⁹ İçişleri bakanlığının verilerine⁴⁰ bakılırsa diğer Batı Avrupa toplumlarında olduğu gibi Fransa'da da Müslümanlar açısından ibadet yerlerinden daha fazlasını ifade eden camilerin⁴¹ 90'lardan sonra artan sayısıyla bu kimlik değişimi hakkında bağlantı kurulabileceği dile getirilmektedir.

Ebeveynlerinin kültüründen daha çok İslam'a atıfta bulunarak kökenlerine sadık kalmayı seçen bu yeni nesil Fransız Müslümanlar, kökenleri hakkında genellikle çok az bilgiye sahiptiler ve çoğu zaman ana dillerini çok iyi konuşmuyorlardı. 1990'larda eşitlik ve ırkçılıkla mücadele (marche des beurs) etrafında yürütülen faaliyetlerle özdeşleşen İslam'ın yeniden keşfi, görünürlüğünü 1989'da ortaya çıkmaya başlayan başörtüsü etrafındaki hararetli kamusal tartışmalarla sağlamaya başlamıştı. 1994 yılında Institut français d'opinion publique (IFOP) tarafından Fransa'da yapılan ankette “beurs” kuşağı ile yeni nesil kuşağın, dini algılardan ritüellere kadar bir dizi soruya verdikleri cevap ortalama 10 puanlık farkla bu kimlik değişimini doğrulamaktadır. Dar'ul-İslam ve Dar'ul-Harb arasındaki klasik karşıtlığın yerine dar'ul-dava, dar'ul-ahd gibi kavramları koyan Beurs sonrası nesil; kitaplarda, ses kasetlerinde ve göçmen ve yoksul mahallelerde yapılan turlarda hiyerarşi olmaksızın aynı anda Fransız, Avrupalı ve Müslüman olma olasılığı hakkında bir söylem geliştirmekteydi. Bu yönde Fransa'daki İslami söylemde bir karşılığı olan ve bu yönde 'Fransa İslamı'na teolojik argümanlar sunan

³⁸ Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 83.

³⁹ Arslan, “Futures of Islam in France”, 222.

⁴⁰ <https://questions.assemblee-nationale.fr/q13/13-86924QE.htm>

⁴¹ Mario Peucker, “Muslim community organisations as agents of social inclusion, cohesion and active citizenship?”, *Muslim Community Organizations in the West History, Developments and Future Perspectives*, ed. Mario Peucker - Rauf Ceylan (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 41.

Ramadan⁴² "Daha Batılı ya da Avrupalı olmak için daha az Müslüman olmamıza gerek yok." diyerek değişime ön ayak oluyordu.⁴³

Ulusal ve uluslararası konjonktürün de etkisiyle inşa edilen yeni dini anlayış etrafında hareket eden bu yeni neslin, çoğu Müslüman bir ailede büyümüş olsalar da yeni İslam'a geçenlerde gözlemlenen hareket ve davranış benzerliğinden dolayı "born-again"⁴⁴ Müslümanlar olarak analize tabi tutulduğu görülüyor. Kültürel etkilerle bozulmamış, saf bir İslam'ı savunan bu kitle; genellikle kitle iletişim araçları ve internetle şekillenen bir dini sosyalleşmeye sahip gözükmektedir. Tabi ki 'born-again' Müslümanlar, Fransa'daki Müslümanların sadece bir kısmını teşkil etmektedir. Sıradan Müslümanlar olarak analize tabi tutulabilecek sessiz çoğunluk ise İslam'ı daha çok ahlak, din, kültür ve gelenek karışımı olarak ele almakta ve değerlendirmektedir. Ama Müslümanların dini kimliklerinin şekillenmesinde ana belirleyici hususun Fransız toplumuna entegrasyonlarıyla ilgili olduğu görülüyor.⁴⁵ Neticede 'born again' Müslümanların artan görünürlüğü üzerine artan tartışmaların da ortaya çıkardığı gibi sekülerleşme mantığı etrafında bir dini kimliğin şekillendiği söylenebilir.

2. Fundamentalizm ve laiklik tartışmaları gölgesinde Fransa Yahudiliği örneğinde İslam'ın Kurumsallaş(tırıl)ması: Cumhuriyet Sofrasına Davet

Fransa kamuoyunun göçmenler bağlamında ilk kuşağa nazaran İslam hakkındaki algısı; güvenlik, sosyokültürel yapı, ekonomi, kimlik ve nihayetinde bir politik-stratejik sorunlar çerçevesinde değişime uğramaktadır. Küresel düzlemdeki olayların da etkisiyle siyasi ve kamusal tartışmalar etrafında göç endişelerinin hatta korkusunun ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Özellikle İran Devrimi'nden sonra bütün Batı'da dikkatleri üzerine çeken İslamcı fundamentalizmin saldırılarının ilerleyen süreçte bir kısmına bizzat maruz kalan Fransa, kolay yolu seçerek (kendi ülkesinde bunların marjinalliğine, bu tarz akımlara kapılmada sosyo-ekonomik şartların zorlamasına ve ötekileştirmenin etkisi vb. sosyolojik şartlara bakmadan) bu saldırıları suç oranının da iyice arttığı Müslüman göçmen kökenlilerle ilişkilendirme eğilimine girmiştir. Özellikle uluslararası İslamcı bir terör ağı olan El Kaide tarafından⁴⁶ ABD'ye yapılan 11 Eylül saldırılarından sonra Müslümanları hedef alan tartışma ve devlet politikalarının yeni seviyesi Fransa'da bariz olarak görülmeye başlamıştır. Bu doğrultuda zaten var olan "Müslüman aktörler ve örgütler etrafında artan gözetim ve polis faaliyeti, grupların yasaklanması ve radikallerin sınır dışı

⁴² Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004); a. mlf., *Radical Reform Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁴³ Arslan, "Futures of Islam in France", 223-224.

⁴⁴ Arslan, "Futures of Islam in France", 224.

⁴⁵ Mehmet Ali Akıncı, "Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları", *Bilişim* 70 (Yaz 2014), 29-58.

⁴⁶ Encyclopaedia Britannica, *The Islamic World Religion, history, and the future* (Introduction by Ziauddin Sardar) UK: Encyclopaedia Britannica, 2009.

edilmesi ve Müslümanların dini uygulamalarının daha fazla sınırlandırılması⁴⁷ gibi tedbirler bu olaylarla birlikte arttırılmıştır. Ayrıca bu tarz kısıtlama ve engellemeler artık kamuoyunun genel beklentisine dönüşmeye başlamıştır.

11 Eylül saldırıları bir yandan İslamcı terörizmin yeni küresel karakterine ilişkin tartışmaları dünya çapında alevlendirirken diğer taraftan da her ülkenin kendi bağlamında İslam ve terörizm kavramlarını tekrar tartışmaların merkezine aldığı görülmektedir. Fransa’daki devlet okullarında başörtüsü⁴⁸ takma gibi ulusal çaplı tartışmaların içerik ve şiddeti bu bağlamdan azade gözükmemektedir. Fransa, eşitlik ve evrenselliğin bir karşı simgesi⁴⁹ olarak ele aldığı başörtüsü tartışmaları özelinde aynı zamanda İslam’ın Fransız cumhuriyetinin değerleriyle uyumlu olup olmadığını⁵⁰ da masaya yatırmak istemektedir. Bunu da laikliğin (laïcité) birlikte yaşama kipini düzenleyen kapasitesi⁵¹ üzerinden gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Mesela lise ve ortaokullardaki başörtüsü polemiklerinin dorukta olduğu sırada dönemin eğitim bakanı Bernard Stasi’nin başkanlığında laikliğin Fransa’daki durumunu soruşturmak üzere bir komisyon kurulmuştu. Daha sonra bakanın ismine atıfla Stasi Komisyonu [(Yayınladıkları rapor “Stasi Raporu”⁵² olarak da anılacaktır.)] olarak anılan bu yapı bir tür “aydınlanmış kamu” tayin etmek amacıyla meseleye müdahil olduğunu ifade ediyordu. Neticede 11 Aralık 2003’te “Laiklik ve Cumhuriyet” (Laïcité et République)⁵³ başlıklı raporda bu komisyon mevcut durumun zannedildiğinden çok daha ciddi olduğunu ve laikliğin tehdit altında olduğunu rapor ediyordu. Tavsiye kararlar arasında olan dinsel simgelerin devlet okullarında yasaklanması önerisi de bu doğrultuda Millet Meclisi ve Senota’da kabul edilerek (15 Mart 2004) yasalaşmıştı.

İslam’la yaşanan karşılaşma laiklik tartışmalarını tekrar arttırırken aynı zamanda Fransa değerleri ve kimliği gibi bir dizi sorgulamalar etrafında kurucu ilkelerin tekrar gözden geçirilmesine de sebep olmuştur. Bu çerçevede entegrasyonda bireyi etnik, ırksal ya da dini bir grubun parçası olarak değil öncelikle vatandaş olarak gören klasik Fransız modelinde bir dizi değişimlere gidildiği görülmektedir. Fakat bu değişimde, diğer Batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransa muhafazakâr kültürünün de en temel öğelerinden olan Amerikan karşıtlığı⁵⁴

⁴⁷ Enes Bayraklı vd., “Engineering a European Islam: An Analysis of Attempts to Domesticate European Muslims in Austria, France, and Germany”, *Insight Turkey* 20/3 (Yaz 2018), 134.

⁴⁸ Fransa’da ilk başörtüsü olayı 1989 tarihinde yaşanmıştır. Bu olay, Paris bölgesindeki Creil semtinde bulunan Gabriel-Havez Ortaokulu’nun müdürünün, başörtülerinin kurumun iyi işleyişine uygun olmadığını düşündüğü kız öğrencilerin okuldan atılmasını talep etmesiyle patlak vermiştir.

⁴⁹ Fenneke Reysoo, “Fransa’da Başörtüsü Krizi: Kültürel Kimliğin Simgesi ve Karşı-Simgesi”, *Avrupa’da İslam*, ed. Kadir Canatan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 235.

⁵⁰ Stegmann, “Between Orient and Occident? The Colonial Legacy at the Grand Mosque of Paris”, 135.

⁵¹ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, 39.

⁵² Murat Akan, “Laïcité and multiculturalism: the Stasi Report in context”. *The British Journal of Sociology* 60/2 (Haziran 2009), 238.

⁵³ Tam metin için bkz. <https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/034000725.pdf>

⁵⁴ Lucio Nanni, “Tarihçi Enzo Traverso ile Post-Faşizm Üzerine 21. Yüzyıl Faşizmi Başka Bir Faşizm”, çev. Alican Tayla, *Birartibir* (21 Aralık 2020).

çokkültürcülük ve cemaatçilik gibi ifadelerden uzak kalınmasına yol açmıştır.⁵⁵ Dolayısıyla Anglosakson çokkültürcülüğün zıt ucundaki bir “Fransız istisnası” olarak laiklik, dini azınlıklara kurumsal temsil hakkı tanınması, etnik grupların ayrımcı ve ırkçı saldırılardan korunması ve aşırılık yanlılarının izole edilmesi⁵⁶ gibi hususlarla tekrar inşa sürecine tabi tutulmaktadır.

Laiklik şemsiyesi altında özgürlük, eşitlik ve kardeşlik şeklindeki Batılı değerlerden oluşan homojen ve tek tip bir siyasal dünya kültürüne⁵⁷ sahip Fransa'nın, bu inşa sürecinde kendi İslam'ını ortaya çıkarabilmek için kurumsal koşullar oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Bu süreçte laikliğe içkin özgürlüğün, anlam genişlemesiyle içte Müslümanları Müslümanlardan kurtarmaya evrildiği söylenebilirken aynı zamanda dışta onları sözde dış politika gündeminden, menşe ülkelerden gelebilecek etkilerden uzak tutma anlamında ulusal bağımsızlığa yorulduğu vurgulanabilir. Bu yeni özgürlüğü koruma adına Fransa, diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi değerlerine tehdit oluşturduğunu düşündüğü İslamcı hareketlerle ulus ötesi bağlantısı olduğu düşünülen Müslüman örgütleri “demokratik bir Avrupa İslamı” altında “ılımlılaştırmak” için yeni düzlemde korporatist tarzda kurum inşasıyla “devlet-cami” ilişkisinin kurulması gibi artık bir dizi somut değişikliği öncelemektedir.⁵⁸

Fransa'nın bir döneme kadar sıcak bakmadığı Müslümanların tek çatı altında kurumsal temsiline götüren sürecin hızlandırıcısı olarak, gerçekte toplumla entegre olamamış, parçalar halinde yasayan kabile ve mezhep kimliklerini dini ideoloji formu altında yeniden üreten⁵⁹ radikal dini terörün (marjinal bir kesimi ifade etse de) artan görünürlüğünün etkili olduğu söylenebilir. Siyasi girişimlerle tasarlanan Müslüman şemsiye örgütün, radikal İslamcı terörün tehdit edici karakterinin gölgesinde ılımlı ve apolitik bir Fransa İslam'ına hizmet edeceği düşünülmektedir. Cumhuriyet'in İslamlaşmasına boyun eğmek pahasına da olsa, İslam'ın bir an evvel Cumhuriyetçileştirilmesi⁶⁰ yolunda [Devletin Fransız Müslümanları örgütleme çabaları, dönemin içişleri Bakanı Pierre Joxe'un kurduğu “Conseil de réflexion sur l'islam en France” (CORIF) kuruluşuna (1990) kadar geri götürülebilse de⁶¹ bu kuruluş etkinliğini sürdüremedi.] 2000'de Jean-Pierre Chevènement tarafından projelendirilen Fransa Müslüman İbadet Konseyi “Conseil Français du Culte Musulman” (CFCM) 2003'te “Gizli İslam bir tehdittir.”⁶² savunusuyla Nicolas Sarkozy tarafından hayata geçirildi. Bir genel kurul ve bölgesel konseylerden oluşan

⁵⁵ Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon*, 86.

⁵⁶ Jonathan Laurence, *The New French Minority Politics* (The Brookings Institution, 2003), 1.

⁵⁷ Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon*, 31.

⁵⁸ Bayraklı vd., “Engineering a European Islam”, 132.

⁵⁹ Bodur, “Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı”, 78.

⁶⁰ Franck Frégosi, “Fransa'da Devlet-Dini Azınlıklar İlişkisinde İslam'la Gelen Değişiklik”, çev. Ceylan Gürman Şahinkaya, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, ed. Samim Akgönül (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 190.

⁶¹ Fetzer - Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, 92.

⁶² Bayraklı vd., “Engineering a European Islam”, 148.

CFCM örneği aslında Fransa açısından yeni bir durum değildi. Geçmişten bir benzer örnek olarak Napolyon’un 1808’de Yahudileri kendi çıkarlarını temsil edecek merci olarak kamu otoritesi yerine bir Yahudi Meclisi (Consistoire Israelite) kurdurması verilebilir.⁶³ Museviliğin doğululuktan kurtarılmasının ilk bileti olarak değerlendirilen bu girişim ayrıca Yahudiliğin Batı kültürüne yabancı doğu dinleri arasından sıyrılarak modern anlamda bir din tanımı kazanacağı süreci de başlatmış oluyordu. Sonuçta Fransa’da Fransız Yahudileri kimliğine bilfiil isteyerek katılmış Museviler kendilerini Doğu’dan ve Arap’tan ayırıştırarak Yahudi-Hıristiyan bağının da ortaya çıkışına ön ayak oluyorlardı.⁶⁴ Neticede Yahudi Din Adamları Kurulunda olduğu gibi CFCM de Müslümanları batılılaştırmak ve merkeze çekmek işleviyle bu anlamda paralel kuruluşlar olarak karşımıza çıkıyor.⁶⁵ İnançlar, topluluklar ve yüzyıl değişse de amaçların pek değişmediği bu yapılardan CFCM’nin nezdinde Müslümanların bu oluşuma Yahudilerle benzer tepkileri geliştirip geliştirmeyeceği ise zamanla ortaya çıkacağı benziyor.

Fransa değerlerine adapte olma yolunda, dernekler birliği olarak ele alınabilecek CFCM’yi bölgesel düzeyde 25 Bölgesel Müslüman İbadet Konseyi’nin “Conseil Régional du Culte Musulman” (CRCM) temsil ettiği görülmektedir. İl düzeyinde ise CFCM’yi daha küçük ölçekte temsil etmeleri için İl İslam İbadet Konseyleri “Conseils Départementaux du Culte Musulman” (CDCM) kurma kararı alınmıştır. Üç ana ülkenin etkisini vurgulayan dokuz federasyondan oluşan⁶⁶ CFCM’de dönüşümlü başkanlıkla çoğunluk oyu alan üç federasyon (Faslıların yoğunlukta olduğu UMF, Cezayirliilerin yoğunlukta olduğu Paris Ulu Camii ve Türklerin yoğun olduğu CCMTF başkanları) her biri ikişer yıl olmak üzere toplamda altı yıl başkanlık görevini üstlenmektedir.⁶⁷

“Cumhuriyet sofrası”ndaki yerini almanın⁶⁸ bir yolu olarak düşünülen CFCM, Fransa’daki tüm Müslümanları kuşatıcı bir rol oynamaya çalışsa da bunu tam anlamıyla sağlaması şimdilik mümkün gözükmemektedir. Fransız İslamı’nın yapısal gerekçelerle deregülasyona (deregulation) uğratılması olarak ele alınan Fransız yetkililerinin tutumunun yanında Fransa’daki Müslümanları homojenleştirmeyi imkânsız kılan farklı etnik, mezhepsel ve sosyolojik akımlar kendisini göstermektedir. Ayrıca Müslümanların dernekleşerek oluşturduğu camilerin tamamının da CFCM’ye bağlı olmadığı veya farklı sebeplerle bağlanmadığı görülüyor. Buna yönetim kurulunda kendi federasyonuna görev verilmemiş olmasından dolayı seçimleri protesto ederek, formalite icabı yapıldığını düşündüğü

⁶³ Kaya, “Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları”, 69.

⁶⁴ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, 248-249.

⁶⁵ Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, çev. George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), 15.

⁶⁶ Hassina Mechaï, “Macron’s ‘imam charter’ raises fears of state control over Islam of France”, *Middle East Eye* (26 Ocak 2021).

⁶⁷ Gülsevîm Tınmaz, “Fransa’da İslam’ın Temsili: Fransa İslam Konseyi (CFCM)”, *Perspektif* (30 Aralık 2020).

⁶⁸ Frégosi, “Fransa’da Devlet-Dini Azınlıklar İlişkisinde İslam’la Gelen Değişiklik”, 195.

oynamaya katılmayarak bu çatı kuruluşunu protesto eden örgütlenme olarak Faslı federasyonlardan Fransa Müslümanları Birliği (RMF) örnek gösterilebilir. Bunun gibi gelişen bir sebebe veya CFCM'nin uzantısı anlamında yerel forumlara katılımın caminin metrekaresine bağlı olması gibi şartların tutmaması gibi nedenlerle ana İslami federasyonların ötesinde özerk camiler olarak kalan (Bunlar bazı durumlarda çevrelerinde fazlasıyla nüfuz kazanmış olabiliyorlar.) derneklerin durumu bu süreci zorlaştırmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla kendisini 1901 yasasına tabi bir Fransız derneği olarak tanımlayan⁷⁰ CFCM'nin sessiz çoğunluğu ifade eden "sıradan Müslümanlar"ı temsilde kapsayıcılığının sınırlı kalması bu kurumun etkinliğini de azaltacaktır. Neticede CFCM'nin yaklaşık ülke nüfusunun %8,8'ini oluşturan 5 milyon civarı olan çok çeşitli etnik kökenlere ve teolojik bakış açılarına sahip Müslüman nüfusun⁷¹ tamamını tertip ve temsil amacına matuf inşa edildiği söylenebilir. Nitekim bu inşanın amacına uygun 16 Ekim 2020'de Samuel Paty'nin öldürülmesinin ardından CFCM'nin başkanı Moussaoui (UMF'den), Müslümanları temsilen Fransa'da bütün Müslüman vatandaşların camilerini inşa ettiklerini ve dinlerini özgürce yaşadıklarını ifade etmiştir.⁷²

Eksiklere rağmen iç bünyesinde çoğulcu bir yapı izlenimi veren CFCM, eğitilmiş temsilcilerle Cumhuriyete tamamen entegre olmuş bir İslam'ı ikame etme yolunda, devlet gözetimindeki camilerin finansmanı için kaynak yaratmayı da hedefliyordu. Bunun için 2005 yılında Dominique de Villepin'in başbakanlığı döneminde kurulan "Fransa İslâm Eserleri Vakfı'nın "Fondation des Oeuvres de l'Islam de France" (FOIF) devamı niteliğinde (Bu vakıf kurumsallaşamamıştı.) 2016 yılında "Fransa İslâm'ı Vakfı" "Fondation de l'Islam de France" (FIF) hayata geçirildi. Yine bu doğrultuda kaynak yaratmadan daha çok kaynakların akıbetiyle ilgili uzun süredir "Fransa İslâm'ı" projesinde Macron'a danışmanlık yapan ve Montaigne Enstitüsü'nde Müslümanlar üzerine araştırmalarla bilinen⁷³ Hâkim El Karoui tarafından Ocak 2019'da hac ve umrenin ekonomik yönleriyle ilgili kurulan "Fransa İslâm'ı İçin Müslüman Derneği" "Association Musulmane pour l'Islam de France" (AMIF)⁷⁴ bu bağlamda ele alınabilir. Her ne kadar bu yapılar özerk ve cumhuriyetçi bir İslam'ı oluşturmada kaynak oluşturma ve kaynakların şeffaf hale getirilmesi gibi amaca matuf gözükse de gündemleriyle ve işlevleriyle ilgili olarak geniş tartışma alanı yaratmıştır. Bu tarz kuruluşlara şaibeli yaklaşanlar bunları Fransa'da İslam'ın mevcut haline yönelik değil, yukarıdan aşağıya Müslümanları hiyerarşik yapıyla

⁶⁹ Mechâï, "Macron's 'imam charter' raises fears of state control over Islam of France".

⁷⁰ <https://www.cfc-m-officiel.fr/presentation-de-la-charte-des-principes-pour-l-islam-de-france-au-president-de-la-republique/>

⁷¹ Pew Research Center, *Europe's Growing Muslim Population* (29 Kasım 2017).

⁷² Tınmaz, "Fransa'da İslam'ın Temsili: Fransa İslam Konseyi (CFCM)".

⁷³ Lucy Williamson, "France Islam: Muslims under pressure to sign French values charter", *BBC News* (1 Aralık 2020).

⁷⁴ Tınmaz, "Fransa'da İslam'ın Temsili: Fransa İslam Konseyi (CFCM)".

terbiye etme girişimi olarak baktıkları ve post-kolonyal perspektifle ilişkilendirdikleri "Fransa İslamı"yla⁷⁵ irtibatlandırmışlardır.

Fransız Devleti ile Müslümanlar arasındaki diyalogu kolaylaştıracak bir araç olması amaçlanan CFCM'nin kurumsallaşmasında hızlandırıcı bir etken olarak fundamentalist saldırıların büyük bir etkisi vardır. Müslümanların sosyo-ekonomik değişimlerinin yanında toplumsal ve ırkçı ayrımcılıklar, küresel ölçekte radikal İslam'ın gelişimi ve bunun yerel yankıları ve yerelde yaşananlar CFCM'yi Fransa'da hassas bir siyasi mesele⁷⁶ getirmiştir. Bu doğrultuda modern dönem Avrupa tahayyülünde İslam'ın olumsuz arkaik pratiklerle birlikte anılmasının⁷⁷ başlangıcı olarak Salman Rushdie olayı⁷⁸ gibi devam eden süreçte Batı'yı etkileyen olaylar silsilesinin Fransa ayağında yaşanan saldırılar CFCM'yi her yönüyle etkilemiştir. Bu olayların özellikle öne çıkanlarına baktığımızda 2012'den sonra geçmişte yaşananlara ek olarak yeniden İslami gerekçeli bireysel veya örgütlü şiddet eylemlerinin arttığı görülür. Bu doğrultuda Fransa, 7-9 Ocak 2015'te İslam'ın kutsal sembollerinin temsilinin yarattığı ihtilafla bağlantılı olarak Charlie Hebdo dergisine ve bir Yahudi gıda mağazasına yapılan ve neticede 17 kişinin öldüğü kanlı saldırılara maruz kaldı. Yine aynı yılda ülkenin olağanüstü hâl ilanına sebep olacak Paris'te konser salonuna ve birkaç yere yönelik saldırılarla yüzleşildi.⁷⁹ Özellikle CFCM şemsiyesinde Fransa İslamı için yetkilileri somut olarak harekete geçiren bu olaylar dizisinin devamı niteliğinde terör saldırıları olmuştur. İslami uygulamaların laiklik çerçevesinde devlete uygun hale getirilmesine⁸⁰ yönelik yetkililerin asıl düğmeye bastığı olayları diğerlerinden ayıran yönleri olmuştur. Önceki saldırılar “Bu, Fransa'nın içinden çıkan bir sorundur.”⁸¹ yaklaşımı etrafında ele alınabilecek Fransa vatandaşı aşırılık yanlısı Müslümanlar tarafından gerçekleştirilirken Ekim 2020'de bir lise hocası olan Samuel Patty'nin okul çıkışında başının kesilerek bir Çeçen mülteci tarafından öldürülmesi ve yine Tunuslu kaçak bir göçmenin Nice'de bir kiliseye girerek üç kişiyi öldürmesi⁸² Fransa vatandaşı olmayanlarca gerçekleştirilen eylemler olmuştur. Ayrıca saldırganların İŞİD terör eylemleriyle özdeşleşen sembolleri kullanması olayın vahametini ortaya çıkaran diğer yön olmuştur.

⁷⁵ Bayraklı vd., “Engineering a European Islam”, 149.

⁷⁶ Bayram Balcı, “İyi Niyetli Ama Başarısız Şüpheli Bir Proje: Emmanuel Macron ve ‘Fransa İslamı’”, çev. Deniz Genceolu, *Panorama*, (27 Nisan, 2020).

⁷⁷ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, 12.

⁷⁸ Rushdie'nin “Şeytan Ayetleri” kitabının 1988 yılında İngiltere'de Viking Penguin tarafından 1988 yılında basılmasından itibaren Müslümanlar bir dizi protesto eylemine girişmiştir. 1989 Bradford'da kitap yakmayla başlayan bu süreç İran'ın dinî lideri Ayetullah Humeyni'nin küfür suçu işlediği gerekçesiyle aleyhinde ölüm fetvası vermesine kadar geldi. Diplomatik krizlere sebep olan bu olay 1998'de İran hükümetinin resmî olarak fetva ile yolunu ayırmasına kadar canlılığını korudu (Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din*, çev. Akif Demirci (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), 164-165).

⁷⁹ Ahmet İnsel, “Fransa'da Yakın Tehlike İslamofobi mi, İslamogöşizm mi?”, *Birikim* 384 (Nisan 2021), 32.

⁸⁰ Fetzer - Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, 69.

⁸¹ Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon*, 243.

⁸² Benjamin Dodman, “Islam is being hyper-politicised in France, but Muslims are not part of the debate”, *France 24* (30 Ekim 2020).

Artan ve menşei değişen terör saldırıları ve radikalleşme olgusuna tepki olarak dozu artan bir laiklik vurgusu etrafında CFCM'nin yeni bir yapılanmasının gerçekleştirilmesine yönelik adımlar atılmaya başlandı. Charlie Hebdo katliamı sonrası François Hollande'ın sarf ettiği "Evet; Fransa terörizme, cihatçılara, radikalizme karşı savaşıyor. Ancak Fransa bir dine karşı savaş halinde değildir. Fransa Müslümanlar'a, İslam'a karşı savaşta değil."⁸³ sözünün bir ilerisi olarak gelinen süreçte 21 Haziran 2017'de CFCM'nin iftar yemeğinde Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron artık CFCM'nin yeni yapısında mücadele verilecek alanlara işaret ediyordu.⁸⁴ Bu doğrultuda özellikle gençleri radikalizmden uzak tutacak düşünce yapısının ve inancın öne çıkarılması, Cumhuriyet içerisinde ayrımcılığı teşvik eden İslam'ın belirli bir pratiğine karşı mücadele ve Cumhuriyet değerlerine uygun olarak imamların Fransa'da eğitilmesi gibi hususların⁸⁵ Fransa İslam Konseyinin öncelikli meseleleri haline geldiği görülüyor. Ayrıca bu doğrultuda FIF, Fransa İslam'ıyla Müslümanların geçmişte çöz-e-mediği sorunların modern toplumların (Fransa devleti uhdesinde) gerekleri doğrultusunda çözülmesinde imkân ve destek görevi üstleniyordu.⁸⁶

3. "Fransa İslamı"ndan "Fransız İslamı"na Evrilen Söylem

Hız. Peygamber'in karikatürleri üzerinden ifade özgürlüğünü anlatan öğretmen (Öğretmenin Fransa'daki sembolik değeri tepkinin boyutu açısından önemlidir.) Samuel Paty'nin Paris'in banliyölerinden Conflans-Sainte-Honorine'de bir okul yakınında düzenlenen saldırıyla 16 Ekim'de başı kesilerek öldürülmesi sonrası Fransa hükümeti bunu, "Fransa Cumhuriyeti'ne düzenlenmiş bir saldırı" olarak tanımladı. Paty'ye giyaben Fransa'nın en yüksek şeref nişanı "Légion d'honneur"un da verildiği saldırı sonrası İslam, Müslümanlar, İslamofobi ve radikal İslam'la mücadele gibi konular yeniden gündeme taşındı. Yaşanan son olayların üzerine yaptığı bir konuşmada Macron, İslam'ın bugün tüm dünyada kriz yaşayan bir din olduğunu belirtti ve Fransa'da İslam'ı dış etkilerden kurtarmaya ihtiyaç olduğunu söyledi.⁸⁷ Bu doğrultuda saldırıların tetiklediği tepkilerin de etkisiyle (özellikle tüm Avrupa'da olduğu gibi Fransa'da da yükselen aşırı sağın tepkisi) Cumhurbaşkanı Macron, Müslüman yurttaşla yeni bir toplumsal sözleşme imzalama yolunda "İslamcı ayrılıkçılıkla mücadele" adını verdiği ancak Meclis'teki

⁸³ Kim Willsher, "Charlie Hebdo attack: fallen policeman Ahmed Merabet buried in Bobigny". *The Guardian* (13 Ocak 2015).

⁸⁴ <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2017/06/21/discours-du-president-de-la-republique-au-diner-du-conseil-francais-du-culte-musulman>

⁸⁵ Fetzer - Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, 149-150.

⁸⁶ Sinan Baykent, "İslâm dini bütün dünyada krizde": Macron ne yapmak istiyor?", *Independent Türkçe* (4 Ekim 2020).

⁸⁷ Alice Tidey, "Here's all you need to know about France's controversial separatism law", *Euronews* (16 Şubat 2021).

görüşmelerde daha sonraları "Cumhuriyet değerlerine saygıyı güçlendirme yasası" adını alacak tasarımı⁸⁸ gündemine aldı.

Macron'un seçim kampanyası süresince de sözünü verdiği “Fransa İslamı” projesinin çerçevesini oluşturacak bu yasaya kadar gelinen süreçte bu yasanın altyapısı olarak düşünülebilecek resmi, yarı-resmi veya gayri-resmi olarak kategorize edilebilecek raporların hazırlandığı görülüyor. Bilindiği gibi ilk başörtüsü olayından (1989) itibaren örtünme ve Müslümanların durumu Fransız kamuoyunu meşgul eden başat konulardan biri olmuştu. Örtünme tartışmasının yeniden alevlendiği 2003 yılında bu tartışmaların artık hedef kitlesi daha da netleştirilerek “başörtüsü” (foulard) olayından değil, “İslami örtü” (voile islamique)⁸⁹ olayından bahsedilmeye başlanmıştır. Başörtüsü etrafında süren tartışmalar neticesinde Sarkozy'nin sarf ettiği "Fransız topraklarında hoş karşılanmayacak.", "Bizim ülkemizde kafese kapatılmış, toplumdaki kopmuş, her türlü kimliğinden yoksun kadınları kabul edemeyiz. Fransız cumhuriyetinin kadın onuru anlayışı bu değil."⁹⁰ gibi sözleri, Andre Gerin'in ülkedeki burka giyme eğiliminin ve burkanın Fransız laikliğiyle (Voltaire, Diderot ve Montesquieu gibi Fransız Aydınlanma düşünürlerinden ilham alan) bağdaşıp bağdaşmadığının araştırılması talebiyle birleşince mecliste bir komisyon kurulmuştur. Birbirine zıt iki siyasi akımdan olan Komünist Parti'den Gerin'i Sarkozy ile buluşturan burka ve peçe karşıtlığı neticede “Gerin Raporu” olarak bilinen raporu (2010) ortaya çıkarmıştır. Merkezi belirleyici yönüyle birlikte yaşamının ayrılmaz parçası olarak vurgulanan laikliğin çerçevesi, özellikle yüzü örten örtüleri dini sembollerin ötesinde anlamlandırarak İslamcı işaretler kategorisinde mücadele edilmesi gerekenler⁹¹ olarak yorumlanıyordu. Bu doğrultuda Gerin, İslamcılığı Fransa için bir tehdit olarak niteleyerek burkanın buzdağının sadece görünen yüzü olduğunu dile getiriyordu.⁹²

Batı'nın modern değerleri ile radikal İslamcılığın saldırgan ve baskıcı tavırları arasındaki bir çekişme üzerinden ortaya çıkan rapor, tehdit olarak algılanan farklı Müslüman yapıları siyasi tehditler olarak yansıtmakta ve buna karşı Fransa içinde yaşanacak homojen bir İslam'ı, dolayısıyla oluşturmaya çalıştığı “Fransa İslamı”nu öne çıkarmaktadır. Fransız kamuoyunun da beklentisi doğrultusunda [Taylor Nelson Sofres tarafından 22-23 Nisan 2010 tarihlerinde yürütülen bir kamuoyu yoklamasında nüfusun %63'ünün bu yönde düşündüğü görülüyor.⁹³ Yine bu algıya benzer şekilde 2012'de Le Figaro için IFOP'un hazırladığı “Fransa'da İslam İmajı” (L'image De L'Islam en France) adlı çalışmada da Müslümanların entegrasyonuna yönelik olumsuz algının devam ettiği görülüyor.⁹⁴ Raporun tehdit olarak ele aldığı

⁸⁸ Arzu Çakır, “Fransa'da "İslamcı Ayrılcılıkla Mücadele" Yasasına Onay”, VOA (16 Şubat 2021).

⁸⁹ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, 157.

⁹⁰ Emma Jane Kirby, “Sarkozy stirs French burka debate”, *BBC News* (20 Haziran 2009).

⁹¹ Jennifer A. Selby, “Islam in France Reconfigured: Republican Islam in the 2010 Gerin Report”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 31/3 (Ekim 2011), 385.

⁹² Özdemir, “Fransa'da İslamofobik Söylemin Ana Akımlaşması ve Arap Baharı'nın Etkisi”, 450.

⁹³ Selby, “Islam in France Reconfigured: Republican Islam in the 2010 Gerin Report”, 385.

⁹⁴ https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/2028-1-study_file.pdf

peçe ve burka gibi yüzü örten kıyafetlerin giyilmesi 2010'da yasadışı hale getirilmiştir. Dönemin Fransa Cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy tarafından yasanın tüm Müslümanların Fransız toplumuna tam olarak entegre olmasını sağlamayı amaçladığı savunulurken⁹⁵ aslında Fransa'da İslam'ın mevcut yapısıyla veya İslamcılar tarafından istismar edilen haliyle değil Fransa'ya entegre olmuş haliyle hoş karşılanacağı dile getiriliyordu.⁹⁶

Özellikle bu süreçte Fransa'daki Müslümanların devlet ve toplumla ilişkisini, laiklik ilkesi çerçevesinde yeniden belirleyecek reformun ana hatlarının⁹⁷ belirlenmesinde Fransız düşünce kuruluşu Montaigne Enstitüsü uzmanı ve Macron'a yakın isim Hakim El Karoui'nin çalışmalarının da etkili olduğu görülüyor. Tarihin akışının bir gereği olarak Fransa İslamı'nı ele alan El Karoui, 2016 yılında yayımladığı raporda⁹⁸ (Institut Montaigne ile IFOP'un içerisinde Müslüman inancına veya kültürüne sahip 1.029 kişinin olduğu 15.459 kişi üzerine birlikte yürüttüğü) bu projenin mümkünatını ele almaktadır. Fransa'da yaşayan Müslümanlar hakkında zorluğuna rağmen elde edilen sosyolojik verilerin analizine dayanan bu raporda Cihatçılar, Selefiler ve köktendinci ideallere meyilli olan diğerleri tarafından kontrol edildiği düşünülen İslam üzerine söyleme ve İslam imajına yönelmekte ve Fransa'daki Müslümanların büyük çoğunluğunun bu İslam biçimiyle özdeşleşmediği verilerine ulaşılmaktadır.⁹⁹

Rapor, Fransa anakarasında 15 yaş üstü nüfusun %5,6'sını oluşturan Müslümanların sosyo-ekonomik düzeyinin düşüklüğünü de gözler önüne seriyor. Sadece %10'u orta dereceli bir işte çalışırken %5'i yüksek nitelikli bir işe çalışmaktadır. Bu hem Müslümanların eğitim seviyesine gönderme yaparken hem de Fransa'da 2010'dan beri ekonomik krizlerle de ilişkilendirilen ırkçılığın artışı ve aşırı sağ partinin yükselişiyle bağlantılı derin değişime gönderme yapmaktadır. 1970'lerde marjinal kabul edilen göçmen karşıtı tutumlar gelinen süreçte ulusal anlamda geniş kitlelerin yer aldığı tutuma dönüşmüş ve ırkçı eğilim taşısa da normalleşmeye başlamıştır.¹⁰⁰ Nitekim bu tutum Müslümanların marjinalliğini genelleştirerek Müslüman karşıtı önyargıları körükleyen bir düzlemde, Müslümanların bir işe başvururken diğer gruplardan daha yüksek düzeyde ayrımcılıkla karşılaşabileceklerini gösteriyor. Nitekim bu olguyu destekleyen 2013-2014 tarihleri arasında yapılan bir çalışma, işe başvuruda Katoliklere nazaran Müslümanların daha fazla ayrıma uğradığını (Bir işe başvurmada Katolik erkekler

⁹⁵ Peter Allen, "France's Senate backs National Assembly and bans women from wearing the burka in public", *Dailymail* (15 Eylül 2010).

⁹⁶ Özdemir, "Fransa'da İslamofobik Söylemin Ana Akımlaşması ve Arap Baharı'nın Etkisi", 459.

⁹⁷ Arzu Çakır – Cem Dalaman, "Fransa ve Almanya "Avrupa İslamı'nı" Tartışıyor", *VOA* (13 Ekim 2020).

⁹⁸ Raporun detayı için bkz. <https://www.institutmontaigne.org/ressources/publications-pdfs/a-french-islam-is-possible-report.pdf>

⁹⁹ Hakim El Karoui, *A French Islam is Possible* (Institut Montaigne, 2016).

¹⁰⁰ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, 61.

için geri arama oranının Müslüman erkeklerden dört kat daha yüksek olduğunu ortaya çıkarıyor.) gösteriyor.¹⁰¹

Fransa İslamı’nda devletin fonksiyonunu sadece dinî grubun ortaya koyduğu değerlerin cumhuriyet değerlerine düşman olmamasını gözetmek¹⁰² olduğunu iddia eden El Karoui, artan sayıda genç Müslümanların, (azınlıkta kalsalar da) her şeyden önce kendilerini hoşnutsuz bir dini aidiyet biçimiyle tanımlasalar da Müslümanların üçte ikisinin laik bir devletin dini ifade özgürlüğüne izin verdiği bulgusu etrafında Fransa İslamı’nın başarılması gerektiğine inanmaktadır. Bunun için de birlikte yaşamayı dinamitlediğini düşündüğü İslamcılığa çalışmalarında özel bir yer veren El Karoui; Müslümanları, Fransa’daki Müslümanların yarısına yaklaşan sessiz çoğunluk (The silent majority), neredeyse Müslüman nüfusun ¼’ine denk gelen muhafazakârlar (The conservatives) ve İslam’ı Fransız toplumunun geri kalanına karşı bir isyan tarzı olarak benimseyen otoriterler (The authoritarians) şeklinde tasnife tabi tutmaktadır. Dolayısıyla bu tarz kavramsallaştırmalarla Fransa İslamı’nda kazanılması, ikna edilmesi gereken grupla mücadele edilmesi gereken grubun alanlarının çerçevesi de çizilmek istenmektedir. Neticede bu çerçeveye paralel Fransa İslamı’na yönelik İslam ile İslamcılık arasındaki farkı ortaya koymak adına kavramsallaştırıldığı söylenen ve tartışma da yaratan "İslamcılık Fabrikası" (La fabrique de l’islamisme)¹⁰³ adlı raporda El Karoui; Vahhabiler, Müslüman Kardeşler ve Türklerin hâkim olduğu üç ana İslami akımın detayına inmektedir ve asıl ilgilenilmesi gerektiğini düşündüğü bu üç ana akımın “yerlileşebilmesi” için dış yardımların kesilmesi, hac ve helal ürün organizasyonundan vergi alınması, okullarda Arapça dersi okutulması ve internet denetimi gibi pek çok öneriyi¹⁰⁴ ileri sunmaktadır.

Bir yandan Fransa İslamı’na yönelik bu tarz çalışmalar yapılırken diğer taraftan da Fransa devletinin “yabancı” ve “biz” arasındaki yerleşik sınırların ihlaliyle ortaya çıkan İslam’ın kamusal görünürlüğünü müşterek normlar konusunda bir çatışma kaynağı¹⁰⁵ olmaktan çıkarma adına yasanın içeriğini resmileştirerek netleştirdiği görülüyor. Bu yasa hem Fransa’nın birer parçası olan Müslümanların varlığını perçinleme imkanını içerisinde barındırırken hem de ötekinin inanç sahasına girerek, yerleşik sınırları ihlal etme gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır. Her ne kadar Başbakan Jean Castex, "Bu yasa, dinlere veya özellikle Müslüman dinine karşı bir yasa değildir. Dini fanatizm karşısında bir kurtuluş

¹⁰¹ Marie-Anne Valfort, “Discriminations religieuses à l’embauche une realite”, *Institut Montaigne* (Ekim 2015).

¹⁰² Ferhan Köseoğlu, “Fransa’da İslam “Fransa İslamı” Raporunun Mimarı El Karoui: ‘Müslümanlar Fransa’nın Birer Parçası’”, *Perspektif* (1 Kasım 2018).

¹⁰³ Raporun orijinali ve tam metni için bkz. Hakim El Karoui, *La fabrique de l’islamisme* (Institut Montaigne, 2018).

<https://www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/Rapport%20La%20Fabrique%20de%20l’islamisme%20600%20pages.pdf>

¹⁰⁴ Arzu Çakır, “Fransız İslamı Projesi Başarılmalı”, *VOA* (23 Eylül 2018).

¹⁰⁵ Göle, *Gündelik Yaşamda Ayrıcalık Müslümanlar*, 189.

yasasıdır."¹⁰⁶ dese de pratiğe bakıldığında Müslümanların tektipleştirilerek toptancı bir ötekileştirmeye maruz bırakıldığı da yaşanan bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün olumsuzluklara rağmen Fransa'nın ulus inşasında bir ilham kaynağı olarak değerlendirdiği¹⁰⁷ görülen İslam'ın dolayısıyla Müslümanların hududunu belirten ve ilerleyen kısımda içeriğinden bahsedeceğimiz "Fransa İslamı İlkeler Tüzüğü"nü de çerçevesini çizen yasanın içeriğinin son dönem yaşanan ve bir kısmına yukarıda da değinilen olaylarla irtibatlandırmak mümkündür. Fakat şunu da belirtmek gerekiyor ki, o da günümüz Fransa'sında Müslümanlara yönelik yapılan düzenlemelerin Fransa'nın sömürgecilik geçmişinde yaptığı uygulamalardaki benzerliğine yönelik kurulan ilişkidir. Bu minvalde Fransa'nın sömürgecilik döneminde Sahra-altı Afrika'daki İslami hayatı farklı göstermek için "Afrika İslamı" terimini ürettiği dile getirilir. 1906 yılında Koloniler Bakanlığı bünyesinde kurulan Müslüman İşleri birimi vasıtasıyla da bu kavramı geliştirerek kendi sömürge ülkelerindeki İslam'ın nevi şahsına münhasır olduğunu öne çıkartmak istemiştir ve bu bölgelerdeki İslam'ın ılımlı ve yönlendirmeye açık kalacak şekilde (Bu yönde de buradaki yerel unsurlarla harmanlanmış Sufi geleneklerin oluşturulduğu veya olanlardan bu özelliğe bürünenlerin desteklendiği bilinmektedir.) desteklenerek İslam dünyasının geri kalanından soyutlandığı veya soyutlanmaya çalışıldığı zikredilmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla bir yönetim ve kontrol aracı olarak kolonyal dönem tecrübesinde gömülü bir "Afrika İslamı"nın tarihsel realitesi hem sömürülenin hem de sömürenin/kolonyalın sömürge sonrası içerisinde bulunduğu, melez karmaşık toplumsal duruma gönderme yapan post-kolonyal dönemde bu ülkenin Fransa İslam'ı tartışmasında "acaba" sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Nitekim 1917'de Cezayir'de kurulan Institut Musulman'a bir kredi limiti veren bir yasa çıkarılırken¹⁰⁹ belli bir kesime (çekirdek) sağlanan ayrımcı kolaylık gibi dışlayıcı mı yoksa evrensel değerler üzerinden samimi bir karşılaşma mı olacak bunu zaman gösterecektir.

Bütün bu tartışmaların ve raporların üzerine bina edilen Cumhuriyet değerlerine saygıyı güçlendirme yasası Fransız toplumunun uyumunu sağlamaya dönük birtakım kurallar getirmektedir. Genel olarak Fransız ceza, dernekler, medeni, eğitim, vergi, spor ve basın kanunlarında değişiklikler yapan yasa hedefine radikal İslamcılık ile mücadeleyi koymaktadır.¹¹⁰ Bu çerçevede Samuel Paty'nin Ekim ayında öldürülmesinden sonra eklenen 18. Madde, başka bir kişinin hayatını tehlikeye atacak girişimleri (kamu görevlilerine yönelik sosyal medyada baskı ve bu kişileri hedef göstermek) suç kapsamına alarak nefret söylemini engellemek

¹⁰⁶ Tidey, "Here's all you need to know about France's controversial separatism law".

¹⁰⁷ Hendra Manurung, France & Charter Of Principles, *Kike* (23 January 2021).

¹⁰⁸ Yusuf Kenan Küçük, "Fransa İslam'ı, Türkiye İslam'ı, Afrika İslam'ı". *Independent Türkçe* (10 Ekim 2020).

¹⁰⁹ Nielsen – Otterbeck, *Muslims in Western Europe*, 13.

¹¹⁰ Senem Görür, "Fransa Ulusal Meclisi, 'İslamcı ayrırlıklıkla mücadele yasasını' onayladı", *Medyascope* (17 Şubat 2021).

istemektedir. Her türlü karşı-toplum oluşumunu ve cumhuriyetçi değerlere uygun olmayan kişilerin yetişmesini engelleme adına 3-16 yaş arasındaki tüm çocuklara ailede eğitim yerine devlete kayıtlı okullara gitme zorunluluğu getirilmektedir. Yasa, kamu hizmetinde "tarafsızlık ilkesi"nin çerçevesine kamu yararına çalışan özel şirketleri de katarak buralarda da dini sembolleri yasaklamaktadır. Valiler kişi veya gruplara karşı nefret veya şiddeti kışkırtan, meşrulaştıran, nefrete teşvik eden düşünce ve söylemleri yayan ibadethaneler de dahil kapatma, kişilere hapis ve para cezası önererek¹¹¹ ayrılıkçılıkla mücadele etmeyi hedeflemektedirler. Ayrıca yasa getirdiği düzenleme ile (en çok tartışılan maddelerden birisi) derneklerin kontrolünün sağlanması ve dış finansman kaynağının kesilmesini istemektedir. Bu çerçevede yasayla kamu tarafından finanse edilen derneklerin " özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve insan onuruna saygı " ilkelerine bağlı bir cumhuriyetçi sözleşme imzalamasını¹¹² zorunlu hale getiriyor ve bu sınırlamalara rağmen dış fon alan herhangi bir dini derneğe de bunu belgelendirme zorunluluğu getiriyor. Neticede yasa, kamu hizmetinde tarafsızlık ve cumhuriyetin ilkelerine uygunluk, çok eşlilik ve zorla evlilik, evden eğitimin sınırlandırılması, zorunlu eğitim yaşı ile ilgili düzenleme, gettolaşmanın önlenmesi, internet ortamındaki yasadışı içerikler ve nefret söylemleri, dini derneklerin faaliyetleri ve denetlenebilirliği ile ilgili¹¹³ birçok düzenlemeleri getiriyor.

Kamu hizmeti ve kurumları, okullar ve dernekler ile yabancı finansal kaynakların denetimi üzerinden şekillenen yasanın Fransa'yı totaliter tipte bir illiberalizme doğru götürdüğü yönünde eleştiriler almıştır. Anayasal özgürlükler açısından sıkıntılı bulunan yasanın "İslamcılığa karşı savaş" ve "Cumhuriyet savunması" sloganı altında, ifade özgürlüğü ve akademik özgürlük dahil olmak üzere temel hak ve özgürlükleri kısıtladığı dillendirilmektedir. Bu yasa çerçevesinde akademik özgürlüğün gündeme gelmesinin sebebi, aslında yasanın Müslümanlar dışında onlara dolaylı yoldan destek verdiklerini düşündükleri solcu akademisyenlere "İslamogöşizm" ya da "İslamo-leftism"¹¹⁴ gibi tabirlerle haklarının kısıtlanmasıyla ilgili tartışma ve düzenlemedir. Bu kavramların çok muğlak bir içerikle, radikal solun İslamcılık ve daha genel İslam karşısında ya bakarkör olmasına ya ona hoşgörülü davranmasına, hatta onunla nesnel ittifak içinde olmasına gönderme yaptığı söylenebilir. Daha öncesinde eğitim bakanı Jean-Michel Blanquer'in hükümetin yaklaşımını eleştiren akademisyenleri, bu kategoriye sokarak onları "islamo-solcukla" itham etmesi ve onları "yerlici, ırkçı ve dekolonyal ideolojileri" ithal etmekle suçlayarak "entelektüel suç ortağı" olarak nitelemesi aslında yasa torbasına bunlarında gireceğinin işaretini vermişti. Neticede başarılı bir Fransa İslamı'yla Fransa'nın kolonyal dönem tecrübesinden mühlhem eğilimin,

¹¹¹ Kazım Keskin, "5 Soru: Fransa İslam Yasası", *SETA* (20 Şubat 2021).

¹¹² Ludovic Marin, "The French Brief - Reinforcing the Principles of the Republic: A French Paradox? Three questions to Hakim El Karoui", *Institut Montaigne* (10 Mart 2021).

¹¹³ Görür, "Fransa Ulusal Meclisi, 'İslamcı ayrılıkçılıkla mücadele yasasını' onayladı".

¹¹⁴ Myriam Francois, "France's Treatment of Its Muslim Citizens Is the True Measure of Its Republican Values", *Time* (8 Aralık 2020).

post-kolonyal dönem Avrupa'sında öne çıkan Avrupa İslamı söylemi ve bu söylemin arka planındaki bağlam ve önermelerle birleşerek "İslam, bir Fransız dindir."e (L'islam, une religion française)¹¹⁵ giden süreçte Müslümanlara yönelik düzenlemelerin yanında laiklik ve ulusal kimliğin korunması gereğini ileri sürenlerin diğer uğrak noktası İslamogöşizm kavramı olmuştur.¹¹⁶

Fransa devleti, ulusal köklerinden ve etkilerinden kopmuş¹¹⁷ bir İslam'ın varlığını kamusal olarak tanıma yolunda, Fransa'daki İslam'ı Batılılaştırıp merkeze çekerek "Fransa İslamı"na dönüştürmek için bir dizi girişimlerde bulunmuştu. Raporlarla da şekillenen bu girişimlerde Fransa; Tibi'nin "Avrupa İslamı" (Tibi, bu kavramı ilk olarak 1992 yılında Paris'te İslam'ın tartışıldığı bir toplantıda kullandığı vurgulanmaktadır.) söyleminde de olduğu gibi cumhuriyetçi (demokratik) değerlerin Müslümanlıkla bağdaştırılarak¹¹⁸ çok da eşitlikçi olamayan hatta anti-seküler olarak değerlendirilebilecek bir yaklaşımla onları yurttaş olarak tanımlamak yerine daha çok mensup olduğu din üzerinden kamusal alana entegre etme¹¹⁹ yolunu seçmişti.

Bu sürecin hızlandırıcı olarak dinsel fundamentalist eylemlerin ötekine, yabancıya, göçmene, azınlığa, İslam'a, "biz"den olmayana karşı toplumsal güvenliği bireysel güvenlikten ayırt etme çabalarında belirginleşen korkunun,¹²⁰ "korku iktidarına"¹²¹ dönüştürmesinin de etkisiyle kendisini Müslümanlara karşı risk altında hisseden Fransa, Cumhuriyet değerlerine saygıyı güçlendirme yasasıyla birlikte Müslümanları hiyerarşik yapıyla kontrol etmek için inşa ettirdiği CFCM üzerinden bu entegreye yönelik derneklerin bağlayıcı olan belli ilkeler üzerinden uzlaşma sağlamasını istemiştir. Yasayla, "birlik içindeki Fransa'nın çimentosu" olarak

¹¹⁵ Fransa İslamı'nın olabilirliğinden başlayan El Karoui, projenin vardığı veya varacağını düşündüğü noktayı yazdığı bu kitabın ismiyle özetliyor: *L'islam, Une Religion Française* (El Karoui, 2018). Bir söyleşisinde kitabın içeriğiyle ilgili ise şunları söylemektedir: "Fransa devleti, uzun yıllar "Fransa Katolikliđi" oluşturmak için çaba gösterdi. ...buna "Galikanizm" denir. Fransa Protestanlığı için de hakeza. Fransa'daki Yahudiler tarafından organize edilen ve İsrail ile hiçbir alakası olmayan "Fransa Yahudiliği" de mevcut. İslam dininde ise köken ülkelerle bağlar çok sıkı bir şekilde korunuyor. Daha önce Fransız devletine bağlı olan Cezayir örneğinde de olduğu gibi. Fransa'da kesin olan bir şey var, devlet sistemi çok iyi işlemiyor. Sadece dinî olarak düşünmemek lazım. Kuzey Afrika'dan, Türkiye'den ya da Sahra altı Afrika ülkelerinden gelen Fransız vatandaşları entegrasyon sıkıntısı yaşıyor. Ayrımcılığa, yabancı düşmanlığına maruz kalıyor. Bu bir gerçek. Devlet bu yabancı düşmanlığına karşı mücadele etmeli. Bu da projeler arasında yer alıyor. Ancak Müslümanların Fransa'da yaşadığı tüm sorunlardan devlet sorumlu değil. Ayrıca Müslümanlarla Fransızları birbirine zıt olarak görmek stratejik bir hata olur. Fransa'daki Müslümanlar Fransız'dır. Onlar Fransa'nın bir parçasıdır. Fransa'nın çıkarları Müslümanların çıkarıdır, Müslümanların çıkarı da Fransa'nın çıkarıdır. Bu noktada ortak düşünöbilmek gerek." [Ferhan Köseoğlu, "Fransa'da İslam "Fransa İslam'ı" Raporunun Mimarı El Karoui: "Müslümanlar Fransa'nın Birer Parçası"", *Perspektif* (1 Kasım 2018).]

¹¹⁶ İnsel, "Fransa'da Yakın Tehlike İslamofobi mi, İslamogöşizm mi?", 37.

¹¹⁷ Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar*, 85.

¹¹⁸ Gila Benmayor, "Avrupa İslamı'nın fikir babası Bassam Tibi", *Hürriyet* (20 Ekim 2002).

¹¹⁹ Kaya, "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları", 69-74.

¹²⁰ Roxanne Lynn Doty, "Immigration and the Politics of Security", *Security Studies* 8/2-3 (1988), 881.

¹²¹ Kaya, "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları", 49.

nitelenen laikliğin¹²² güçleneceği vurgulanırken, Müslüman derneklerin cumhuriyete bağlılığını bildiren beyanname ile de Fransız laikliğinin, devletin kontrolü altındaki İslam için de¹²³ geçerli olacağı düşünülmektedir. Fakat diğer faktörlerin yanında bu ülkedeki laikliğin dini çoğulluğu tanıma konusundaki yapısal isteksizliği, laikliğin sadece radikal Müslümanları değil İslam ve göçmenliği birbirine eklemleyerek bütün Müslümanları susturmaya yönelik bir argüman olarak kullanılması gibi sebepler bu beyannameyle birlikte Darmanın'nin amacın "Müslümanları hedef alan radikal İslamcılığı" durdurmak olduğunu söylese de umulan eşit vatandaşlık temelinde buluşmanın samimiyetini sorgulamaktadır. Hatta ülkenin en mahrum banliyölerinde yaşayan birçok Fransız Müslümanın maruz kaldığı sosyal, coğrafi, etnik ve dini ayrımların radikallerin işine geldiği gibi laikliğin uzlaşmaz yorumları da İslamcı radikalleri güçlendirdiği birçok sosyolog tarafından vurgulanmaktadır.¹²⁴

Bütün bu tartışmalar etrafında “Fransa İslamı İlkeleri Tüzüğü”¹²⁵ (Charte des principes pour l’Islam de France) oluşturma çabaları Kasım 2020’de Macron’un Fransa İslam Konseyinden (CFCM) Elysee Sarayında kendilerinden Cumhuriyet’e bağlılıklarını bildiren bir beyanname hazırlamaları talebi üzerine başlamıştı. CFCM başkan yardımcısı ve Paris Ulu Camii Rektörü Chems-Eddine Hafiz, "Fransa'da İslam için tarihi bir dönüm noktasındayız [ve] biz Müslümanlar sorumluluklarımızla karşı karşıyayız." diyerek son yıllarda acil bir siyasi mesele haline gelen tüm Müslüman grupları Fransız toplumuna entegre etme girişiminde Müslümanlara düşen fazladan yüke gönderme yaparak ilkeler tüzüğünü sahiplenmektedir. Roy’un din özgürlüğü açısından ve sadece Müslümanları hedef alması yönüyle ayrımcı bulunduğu ilkeler tüzüğü¹²⁶ üzerinde ilk etapta CFCM bünyesindeki dokuz federasyonun 17 Ocak 2021 tarihinde anlaşma sağladığı vurgulanmaktadır.¹²⁷ Fakat 18 Ocak 2021’de kamuoyuna açıklanmasıyla birlikte temel esası İslam dininin Fransa’nın cumhuriyetçi değerleriyle çelişmediği düşüncesi etrafında şekillenen bu metnin, Fransa Türk Müslüman Dernekleri Koordinasyon Komitesi (CCMTF), Millî Görüş Fransa İslam Konseyi (CIMG) ve İnanç ve İbadet Hareketi (Tebliğ Cemaati) tarafından imzalanmadığı deklere edilmiştir.¹²⁸

Macron’un bu beyannameye istinaden “Bazıları imzalayacak, bazıları imzalamayacak ve bundan sonuç çıkaracağız. Ya cumhuriyetlisin ya da

¹²² Berza Şimşek, “Samuel Paty: Fransa’da öğretmen cinayeti sonrası İslam, Müslümanlar ve İslamofobi nasıl tartışılıyor?”, *BBC Türkçe* (26 Ekim 2020).

¹²³ Özdemir, “Fransa’da İslamofobik Söylemin Ana Akımlaşması ve Arap Baharı’nın Etkisi”, 458.

¹²⁴ Dodman, “Islam is being hyper-politicised in France, but Muslims are not part of the debate”.

¹²⁵ Tüzüğün son şekli için bkz. <https://www.cfc-officiel.fr/presentation-de-la-charte-des-principes-pour-l-islam-de-france-au-president-de-la-republique/>

¹²⁶ Williamson, “France Islam: Muslims under pressure to sign French values charter”.

¹²⁷ Cecile Par Chambraud, “Islam de France : Emmanuel Macron reçoit le CFCM après un accord sur une charte des imams”, *Le Monde* (18 Ocak 2021).

¹²⁸ Keskin, “5 Soru: Fransa İslam Yasası”.

cumhuriyetten değilsin."¹²⁹ söylediği bu sözü, bu beyannamenin Müslümanlar açısından cumhuriyete katılmanın ve buranın imkanlarından faydalanmanın kıstası yani "ya o ya bu" haline getirildiğini görüyoruz. Nitekim Strasbourg¹³⁰ belediye meclisinin buradaki bir camiye [Millî Görüş Fransa İslam Konseyi (CIMG) tarafından yaptırılan] hibe için ön onay vermesiyle birlikte ulusal çapta tartışmalar başlamıştır. İçişleri bakanı; bu belediye meclisinin bu kararını "Fransa'nın İslam ilkeler tüzüğünü imzalamayı reddeden ve siyasal İslam'ı savunan bir federasyon tarafından desteklenen bir camiye finanse etmek" (birazdan değineceğimiz beyannamenin "dış müdahale ve siyasal İslam"ı reddeden 6. Maddesine istinaden)¹³¹ olarak değerlendirerek kararın tekrar gözden geçirilmesini istemiştir. Dolayısıyla beyanname, Fransa'nın ötekisi olarak kalıp kalmamada Müslüman dernekler açısından belirleyici hale getirilmiştir.

"Teröre karşı savaş", "İslamcılığa karşı savaş" ve "ayrılıkçılıkla savaş" [Macron, ayrılıkçılık kelimesini, 2 Ekim'de yaptığı konuşmasında "İslamcı ayrılıkçılığa dur!" diyerek kullanmıştı.¹³²]¹³³ gibi kavramlar etrafında şekillenen "Fransa İslamı İlkeleri Tüzüğü" toplamda "tüzüğün amacı, görevler, özgürlük, eşitlik, kardeşlik, her türlü müdahalenin ve İslam'ın siyasi amaçlarla araçsallaştırılmasının reddi, akıl ve özgür iradeye bağlılık, laiklik ve kamu hizmetlerine bağlılık, Müslüman karşıtı nefret, propaganda ve yanlış bilgilerle mücadele ve tüzüğe saygı" madde başlıklarını kapsayan on maddeden oluşmaktadır.¹³⁴ Maddelerde belirtilen tüm kuralların bağlayıcılığını taahhüt eden üyeler; Müslümanları köken, ülke veya dış etkilerden korunması adına özel önem verilen Fransa'daki imamları belgelendirmekle sorumlu "Ulusal İmamlar Konseyi" (CNI) nin kurulması ve işleyişinin çerçevesini belirleyecek etik ve deontolojik kuralların belirlenmesiyle ilişkilendirmektedir. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 17. Maddesinde¹³⁵ hakların kötüye kullanılmasıyla ilgili düzenlemeye gönderme yapılarak misyonun temellerinin

¹²⁹ Mechâi, "Macron's 'imam charter' raises fears of state control over Islam of France".

¹³⁰ Strasbourg 'un bulunduğu Alsace-Moselle bölgesi Fransa'nın geri kalan bölgelerine göre hukuki istisnaya sahiptir. 1905 kanunu çıkarıldığında, bu bölge Almanya'ya aitti. Fransa'ya dahil olduktan sonra 1801 konkordato rejiminin hukuki statüsü din-devlet ayrılığı açısından devam ettirildi. İslam, Alsace-Moselle bölgesinin konkordatosunda yer almıyor ancak "tanınmayan" bir din olarak kabul ediliyor. Institut Montaigne'nin önerileri arasında konkordatoyla tanınan dinler arasına (Katolik, Lüteriyen, Kalvinist ve Yahudi) İslam'ın eklenmesi vardı. (El Karoui, *A French Islam is Possible*).

¹³¹ Silvia Ayuso, "La futura mezquita de Estrasburgo desata una tormenta política en Francia" *El País* (27 Mart 2021).

¹³² Burak Tatari, "Ortadoğu uzmanı Gilles Kepel ile söyleşi: "Samuel Paty olayında gördüğümüz 'atmosfer cihatçılığı'nın diğerlerinden farkı 'örgütsüz' olması, bu yüzden polise olayların önüne geçmek mümkün değil", çev. Nurcan Kılınç – Elif Ögünç, *Medyascope* (21 Şubat 2021).

¹³³ Alain Gabon, "France: The war on Islam and the new security state", *Middle East Eye* (8 Ocak 2021).

¹³⁴ Diego Urteaga, "A new step towards French Islam", *Atalayar* (20 Ocak 2021).

¹³⁵ Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 17. Maddesi "Hakları kötüye kullanma yasağı" ile ilgilidir: "Bu Sözleşme 'deki hiçbir hüküm, bir devlete, topluluğa veya kişiye, Sözleşme 'de tanınan hak ve özgürlüklerin yok edilmesi veya bunların Sözleşme 'de öngörülmesi olandan daha geniş ölçüde sınırlandırılmalarını amaçlayan bir etkinliğe girişme ya da eylemde bulunma hakkı verdiği biçiminde yorumlanamaz." (https://www.echr.coe.int/documents/convention_tur.pdf)

cumhuriyetçi değerler doğrultusunda belirleneceği ilan edilirken ne dini inançların ne de başka herhangi bir gerekçenin, yasanın ve Anayasanın altında yatan ilkelerin yerini alamayacağı sözü verilmektedir.

Fransa Cumhuriyet'inde geçerli olan hukuki ilkelerin başatlığında bunların İslami değerlerle uyumlu olduğu teyit edilirken aynı zamanda anayasal eşitlik prensibi çerçevesinde diğer topluluklar gibi Müslümanların da ulusal topluluğa aitliği vurgulanmaktadır. Beyannamenin 4. Maddesinde de eşitlikten bahsedilirken İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi'nin 1. Maddesine ("Bütün insanlar hür doğar ve haklar bakımından eşittir") gönderme yapılarak bunun İslam'ın mesajıyla paralelliği [Kur'an, 17: 70 ve 4: 1]] vurgulanmaktadır. Fakat doğaya gönderme yapması yönüyle bu madde beraberliğin sağlayıcısı olarak düşünülse de yalın hayat doğum ile daha en başından ulus devletin içine yerleştirilen eşitlik ve özgürlük algısının kapsayıcılığı sınırlı olabilmektedir. Birey hakları doğum ile bireyin doğduğu ulus devlet üzerinde bir anlam ifade ederken¹³⁶ bir Fransız vatandaşı olarak Müslümanlara bu hakkın verilir verilmeyeceği muğlak görülmektedir. Fakat bu ayrıntıya rağmen CFCM bu maddeyi evrensellik kategorisine sokarak dinlerin de nihayetinde amacının (insani temelde buluşma) bu olduğu yönünde tavır aldığı görülmektedir. Metne baktığımızda eşitlik yanında özgürlüğün de doğal hak olarak ele alındığı ve her yurttaşın laiklik ilkesi çerçevesinde inanma veya inanmama, istediği gibi ibadet etme ve dini değiştirme güvencesi teyit edilmektedir.

Hem CFCM hem de Cumhurbaşkanı tarafından "kurucu metin" olarak değerlendirilen "İlkeler Tüzüğü"nin zaman zaman hassas teolojik konulara da girdiği görülmektedir. Bunlardan biri özgürlükle birlikte değerlendirilen "irtidat" (rida) ve "kardeşlik" pasajında da "Din, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, sağlık veya engelliliğe dayalı her türlü ayrımcılığın" reddedildiği kısımdaki "cinsel yönelim"le ilgili ifadedir. CFCM başkanı Mohammed Moussaoui'ye yaptığı bir söyleşisinde bu konular sorulduğunda "Ridda" ile ilgili bu kavramın iki farklı gerçeği kapsadığını vurgulamaktadır. İlk olarak anlam bir kişinin dininden vazgeçmesiyle ilgilidir. Diğer anlamı ise içinde bulunan topluluktan ayrılarak kişinin düşman bir gruba katılması ve silahını kişinin (dini) menşe topluluğuna karşı çevirmesidir. Dolayısıyla dini metinlerinde ilk anlam güvence altına alınan vicdan ve din özgürlüğü ile ilgilidir ve suç sayılmamaktadır. Modern "vatana ihanet" kavramına eşdeğer olan ikincisi ise suç sayılmaktadır. Bu doğrultuda beyannamede de vurgulandığı gibi işin sosyolojisi de düşünülerek dini çıkarımla İslam'dan çıkarılan mürtet olarak nitelendirmeyeceklerini söylemektedir. Cinsel yönelimle ilgili olan kısmına ahlaki ve hukuki ayrımı üzerinden açıklık getirmektedir. Uluslararası sözleşmeler ve Fransa hukuku çerçevesinde ortaya çıkmış kurallara saygı

¹³⁶ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 154-155.

göstermekle mükellefiz, diyerek dinin alanını bireyselle ilişkilendirirken bir arada yaşamının hukuka duyulan saygıyla mümkün olacağı vurgulanmaktadır.¹³⁷

İslam'da farklılaşabilecek akımların ve yorumların sosyolojisi kabul edilirken dikey anlamda bir dini hiyerarşinin cumhuriyetçi vatandaşlık temelinde olamayacağı vurgulanmaktadır. Müslümanlar arasında yatay seyreden bir dini anlayış hedeflenirken dinin ideolojik zemine çekilmesine ve bunda etkin olduğu düşünülen (dış) müdahalenin de önüne geçilmek istenmektedir. Bu amaçla da tüzüğün altıncı maddesinde (bu hususlar bazı imzacıların çekilmesine de sebep olmuştur) her türlü (dış) müdahalenin ve İslam'ın siyasi amaçlarla araçsallaştırılmasının reddedildiği görülmektedir. Siyasi ve / veya ideolojik amaçlarla İslam'ın herhangi bir şekilde araçsallaştırılmasına karşı mücadelede Selefilik (Vahhabilik), Tebliğ olarak bilinen siyasi ve / veya ideolojik akımların yanı sıra Müslüman Kardeşler ve ilgili milliyetçi akımlarla bağlantılı olanlar (Genel tartışmalara bakıldığında bu ifadelerin Türkiye'yle bağlantılı bazı grup/ları kapsadığı da söylenebilir.) siyasal İslam içerisinde değerlendirilerek "ayrılıkçı" (separatist) kategorisinde bulunmakta, cumhuriyeti güçlendirme yasasıyla da paralel bunlardan uzak durulacağı ve bunlarla mücadele edileceği vurgulanmaktadır. Siyasal İslam'ın, İslam dinini en katı şekilde uygulayanlar ve onların dışında kalanlar şeklinde basit toplum tipi ayrıştırmayı hatırlatan el-vela ve-l bara, tekfir ve-l hicret, dârü'l-harb ve dârü'l-islam vb. dini kavramlar etrafında gelişen ideolojik temelli dini düşüncelerin kabul edilmediği gibi bu tarz anlayışlarla mücadelenin de CFCM bünyesinde öncelikle Müslümanlara havale edildiği söylenebilir. Fakat Fransa'daki yeni nesil İslamcılığın yapısı düşünüldüğünde bu mücadelenin zorluğu görülmektedir. Nitekim Kepel bir söyleşisinde bu yeni sosyolojiye gönderme yaparak artık siyasal İslam'ın belirli bir mekânı ve topluluğu dışlayan "atmosfer cihatçılığı"na dönüştüğünü söylemektedir. Dolayısıyla diğer türlerinden 'örgütsüz' olması dolayısı ile ayrılan bu yeni yapıda bireyler, kendilerine bir emir verilmeksizin hedef gösterilen kişiyi katletme kararına kendileri sürükleniyor.¹³⁸

Tekfir ideolojisine (aforoz) karşı insani olanı önceleyen tüzük, Macron'un "Fransa'da İslam'ı yabancı etkilerden kurtarma" vaadinin yansıması olarak camilerin statüsünde de hassas davranmaktadır. Bu doğrultuda camilerle ilgili camilerin "ülkemize, Fransa"ya yabancı rejimlerin söylemlerini yaymak için kurulmadığı ve hiçbir caminin veya diğer İslami yerlerin "siyasi gündemleri"nin olamayacağı veya siyasi ve ideolojik söylem veya faaliyette bulunamayacağı" ifade edilerek buraların fonksiyonu ibadetle sınırlandırılmak istenmektedir. CFCM'nin tüzüğün içerisine koyduğu bu tarz bağlayıcı olması umulan hükümlerine sadece Müslümanların kendi

¹³⁷ *Oumma*, "Charte des principes pour l'islam de France: M. Moussaoui répond aux critiques" (25 Ocak 2021).

¹³⁸ Tatari, "Ortadoğu uzmanı Gilles Kepel ile söyleşi: "Samuel Paty olayında gördüğümüz 'atmosfer cihatçılığı'nın diğerlerinden farkı 'örgütsüz' olması, bu yüzden polisle olayların önüne geçmek mümkün değil".

aralarında uzlaşısının neticesi olarak bakmak eksik değerlendirme olacaktır. Müslümanları hükümetle girilen ilişkide temsil etme görevi verilen CFCM'nin hükümete karşı sorumluluğunun gereğini yerine getirme zorunluluğunun yanında Fransa'nın dış siyasetiyle bağlantılı olarak buradaki Müslümanlarla ilgili köken ülkeyle girilen süreç de etkili olabilmektedir. Fransa İslamı'nda “dış müdahale” ve siyasal İslam'la ilgili bazı değerlendirmelerde bunun izlerini (doğru veya yanlış) görmek mümkündür. Her ne kadar Fransa İslamı'nın Fransa'da yaşayan erkek ve kadınların çabalarıyla ortaya çıktığı vurgulansa da projeyi başarıya ulaştırmada daha önemli olan Fransa'nın samimiyeti, özellikle kendisinin bu olayı iç-dış siyasi argümana dönüştürmesi dolayısıyla eksik gözükmektedir. Fransa devleti kendisini CFCM bünyesinde “devlet ırkçılığı (Fransa devletine yönelik) ithamları, devlete hakaret olarak yorumlanacağı ve bunun hem Müslüman karşıtı nefreti arttıracığı hem de Fransa'ya yönelik nefreti şiddetlendireceği”¹³⁹ şeklinde ifadelerle temize çıkarsa da “Dinimiz İslam, hukukumuz Fransız anayasasıdır.”¹⁴⁰ “İslam inancı laiklik dahil cumhuriyet ilkeleriyle uyumlu.” diyen bir anlayışa eşit vatandaşlık temelinde ne kadar kucak açacağı şüpheli görülmektedir.

Sonuç

Fransa, özellikle artan terör saldırılarıyla birlikte buradaki Müslümanları kendi haline bırakmak istememektedir. Bunun için sadece yasal düzenlemeyi yeterli görmeyerek “Fransa İslamı”nı inşa etmek için kurumsal koşullar da yaratmak istemektedir. Bu çerçevede oluşturulan CFCM'nin yasal dayanağı Cumhuriyeti güçlendirme yasası olurken Fransa İslamı ilkeler tüzüğü de daha dar alanda kurumsal koşulları kendi lehine çevirmenin bir yolu olarak düşünülmüştür. Bu yönüyle klasik kilise-devlet modelinin cami-devlet ilişkisine uyarlandığı kabaca söylenebilse de Müslümanlar nezdinde yaşanan güncel problem ve algının farklılaşması bu klasik modelin aşılmasını Fransa açısından zorunlu addettirmiştir. Bu değişimin 1905 yasasının laiklikle ilgili çerçevesini Fransa istisnacılığından biraz bu yönüyle Türkiye modeline kaydırıldığı görülmektedir. Yoksa tutum açısından bu benzerliğin sağlanabilmesi için Fransa'nın birçok problemle baş edebilmesi gerekmektedir.

Cumhuriyete tamamen entegre olmuş “bir cumhuriyet İslamı yaratmak” için Müslümanlarla kurulan ilişkinin boyutu “geçici tepkiler” den “korporatist tarzda kurum inşası”yla farklı bir boyuta geçmesiyle bazı hususların özellikle öne çıktığı görülmektedir. Fransa'nın mevcut yönetiminin içte güçlenen aşırı sağın yükselişini engelleme (Müslümanlarla ilgili yaşanan problemler özellikle aşırı sağı güçlendirmektedir) ve dışta eski kolonyal ülke ve buradaki Müslüman nüfusla bir şekilde bağlantılı diğerleriyle yaşanan problemlerin vb. bir yansıması olarak cumhuriyetçi vatandaşlık temelinde öncelikle “bağımsız” bir Müslüman topluluk

¹³⁹ Urteaga, “A new step towards French Islam”.

¹⁴⁰ Çakır - Dalaman, “Fransa ve Almanya “Avrupa İslamı'nı” Tartışıyor”.

istenmektedir. İmamların Fransa’da eğitilmesi, dış yardıma getirilen kısıtlama vb. kurallar çerçevesinde gelişen bu süreç aynı zamanda kamusal alandaki görünürlükle birlikte artan çatışma ve uyuşmazlık da giderilmek istenmektedir. Bu noktada Müslümanları temsil etme yetkisi verilen CFCM üzerinden de Göle’nin¹⁴¹ vurgulamasıyla "bellek", "mekân" ve "cinsiyet" noktasında onların gözünde ortak yaşamın bilişsel biçimlerini bozarak kabul edilemez ötekiye dönüşen bu nüfusu kabul edilebilir "biz" in yanına yaklaştırmak yani evcilleştirmek istenmektedir. Fakat siyasi entite haline getirilerek¹⁴² sürdürülen Fransa İslamı inşa sürecinin uyumu arttırmasından ziyade İslam kimliğini Fransız vatandaşlık kimliğinden ayırarak bir yabancılaşmaya da sebep verebileceği üzerinde durulması gereken konu olarak durmaktadır.

Sosyal ve ekonomik vb. sebepleri dinsel sebeplerle aşma anlamında yüzeysel bir yolu seçen Fransa, Müslümanların dinselini yanında hatta belki daha fazla sınıfsal olan taleplerini de görmek istememektedir. Gerçekçi bir bakış açısı; dinsel fundamentalist eylemlere iten sebeplerin önemli bir nedeninin insanları farklı kimlikli ifadelerle iten eşit vatandaş statüsünün hissettirilmemesi, sınıfsal problemler ve kendini gerçekleştirememe gibi problemler olduğunu görebilir. Dolayısıyla rolünün temsilden daha çok aracılığa indirildiği görülen CFCM üzerinden ulusal İslam yaratmak için daha kat edilmesi gereken yol çok gözükmektedir. Ayrıca İslamofobinin artan gücünün Müslümanları "sembolik etnisite"den köken kültürden bağımsız yeni bir etnisiteye¹⁴³ dönüştürdüğü ifade edilmektedir. Kültürel geleneklerinden ayrıştırılmış bir İslam hem yeni Müslümanların hem de fundamentalistlerin paylaştığı bir rüya haline gelebilmektedir. Roy’un "aziz cehalet"¹⁴⁴ dediği modern fundamentalizmin göbeğinde, tüm kültürlerin dışında inşa edilecek saf dinsel miti neticede Kepel’in "atmosfer cihatçılığı"yla örtülebilmektedir.

Neticede bir yandan İslamofobik tutumlardan bir yandan da dinsel fundamentalizmden etkilenen Müslümanların diğer taraftan farklılıkları koruyarak "Bir arada nasıl yaşarız?"ın imkanını araması gerekiyor. Daha önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi Fransa’da yaşayan ve Müslüman olarak kalmak isteyen bu kişiler devletten sorunların giderilmesinde samimiyet ve İslamofobiyle mücadele etmesini isterken aynı zamanda kendilerinin de devletle birlikte insani evrensellekte buluşabilmek için gri alanları yaratması gerekiyor.

¹⁴¹ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*.

¹⁴² Engin Solakoğlu, "Fransa’da laiklik tartışması: Eğri gemi, doğru sefer", *Sol* (2 Şubat 2021).

¹⁴³ Arslan, "Futures of Islam in France", 219-243.

¹⁴⁴ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*.

Kaynakça

Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2013.

Akan, Murat. “Laïcité and multiculturalism: the Stasi Report in context”. *The British Journal of Sociology* 60/2 (Haziran 2009), 237-256. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01229.x>

Akgönül, Samim. “Giriş”. *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algulamalar*. ed. Samim Akgönül. 1-19. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Akıncı, Mehmet Ali. “Fransa’daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları”. *Bilig* 70 (Yaz 2014), 29-58.

Allen, Peter. “France's Senate backs National Assembly and bans women from wearing the burka in public”. *Dailymail* (15 Eylül 2010). <https://www.dailymail.co.uk/news/article-1312016/Frances-Senate-bans-women-wearing-burka-public.html>

Antes, Peter. “Avrupa’da İslam”. çev. Süleyman Turan. *Marife* 5/2 (Güz 2005), 203-218.

Arslan, Leyla. “Futures of Islam in France”. *Muslim Community Organizations in the West: History, Developments and Future Perspectives*. ed. Mario Peucker - Rauf Ceylan. 219-243. Wiesbaden: Springer VS, 2017.

Ayuso, Silvia. “La futura mezquita de Estrasburgo desata una tormenta política en Francia”. *El País* (27 Mart 2021). https://elpais.com/internacional/2021-03-27/la-futura-mezquita-de-estrasburgo-desata-unatormenta-politica-en-francia.html?ssm=TW_CC

Balci, Bayram. “İyi Niyetli Ama Başarısı Şüpheli Bir Proje: Emmanuel Macron ve ‘Fransa İslamı’”. çev. Deniz Genceolu, *Panorama* (27 Nisan, 2020). <https://www.uikpanorama.com/blog/2020/04/27/iyi-niyetli-ama-basarisi-supheli-bir-proje-emmanuel-macron-ve-fransa-islami/>

Balibar, Etienne – Wallerstein, Immanuel. *Irk Ulus Sınıf*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2007.

Balibar, Etienne. *We, The People Of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship*. çev. James Swenson. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Baykent, Sinan. “İslâm dini bütün dünyada krizde”: Macron ne yapmak istiyor?”. *Independent Türkçe* (4 Ekim 20). <https://www.indyrturk.com/node/253216/t%C3%BCrki%C3%87yeden-sesler/i%C3%87sl%C3%A2m-dini-b%C3%BCt%C3%BCn-d%C3%BCnyada-krizde-macron-ne-yapmak-istiyor>

Bayraklı, Enes vd.. "Engineering a European Islam: An Analysis of Attempts to Domesticate European Muslims in Austria, France, and Germany". *Insight Turkey* 20/3 (Yaz 2018), 131-156. <https://doi.org/10.25253/99.2018203.08>

Benmayor, Gila. "Avrupa İslamı'nın fikir babası Bassam Tibi". *Hürriyet* (20 Ekim 2002). <https://www.hurriyet.com.tr/avrupa-islamini-fikir-babasi-bassam-tibi-104548>

Bilici, Mücahit. "İslamofobi endüstrisi". *Gazeteduvar* (31 Ekim 2020). <https://www.gazeteduvar.com.tr/islamofobi-endustrisi-makale-1503103>

Bodur, Hüsnü Ezber. "Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)". *İlahiyat Akademi* 6 (Aralık 2017), 69-86.

Bodur, Hüsnü Ezber. "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 2005), 65-88.

CFCM, Conseil Français du Culte Musulman. "Charte des principes pour l'Islam de France". Erişim 17 Ocak 2021.

<https://www.cfc-m-officiel.fr/presentation-de-la-charte-des-principes-pour-l-islam-de-france-au-president-de-la-republique/>

Chambrad, Cecile Par. "Islam de France : Emmanuel Macron reçoit le CFCM après un accord sur une charte des imams". *Le Monde* (18 Ocak 2021). https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/01/18/islam-de-france-emmanuel-macron-recoit-le-cfc-m-apres-un-accord-sur-une-charte-des-imams_6066606_3224.html

Çakır, Arzu - Dalaman, Cem. "Fransa ve Almanya "Avrupa İslamı'nı" Tartışıyor". *VOA* (13 Ekim 2020). <https://www.amerikaninsesi.com/a/fransa-ve-almanya-avr%C4%B1pa-islam%C4%B1n%C4%B1-tartisiyor/5619682.html>

Çakır, Arzu. "Fransız İslamı Projesi Başarılmalı". *VOA* (23 Eylül 2018). <https://www.amerikaninsesi.com/a/fransiz-islami-projesi-basarilmali/4583066.html>

Çakır, Arzu. "Macron "İslamcı Ayrımcılıkla Mücadele" Yasasını Açıkladı". *VOA* (2 Ekim 2020). <https://www.amerikaninsesi.com/a/macron-islamci-ayrilmalikla-muadele-yasasini-acikladi/5606368.html>

Çakır, Arzu. "Fransa'da "İslamcı Ayrımcılıkla Mücadele" Yasasına Onay". *VOA* (16 Şubat 2021). <https://www.amerikaninsesi.com/a/fransada-islamci-ayrilmalikla-mucadele-yasasina-onay/5780672.html>

Davie, Grace, *Modern Avrupa'da Din*. çev. Akif Demirci (İstanbul: Küre Yayınları, 2005).

Dodman, Benjamin. "Islam is being hyper-politicised in France, but Muslims are not part of the debate". *France* 24 (30 Ekim 2020).

<https://www.france24.com/en/france/20201030-islam-is-being-hyper-politicised-in-france-but-muslims-are-not-in-the-debate>

Doty, Roxanne Lynn. “Immigration and the Politics of Security”. *Security Studies* 8/2-3 (1988), 71-93.

El Karoui, Hakim. *A French Islam is Possible* (Institut Montaigne, 2016). <https://www.institutmontaigne.org/en/publications/french-islam-possible>

El Karoui, Hakim. *La fabrique de l’islamisme* (Institut Montaigne, 2018). <https://www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/Rapport%20La%20Fabrique%20de%20l’islamisme%20600%20pages.pdf>

El Karoui, Hakim. *L’Islam, une religion française*. Paris: Gallimard, 2018.

Encyclopaedia Britannica. *The Islamic World Religion, history, and the future* (Introduction by Ziauddin Sardar). Encyclopaedia Britannica Press, 2009.

Fetzer, Joel S. - Soper, J. Christopher. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Francois, Myriam. “France's Treatment of Its Muslim Citizens Is the True Measure of Its Republican Values”. *Time* (8 Aralık 2020). <https://time.com/5918657/frances-muslim-citizens-republican-values/>

Frégosi, Franck. “Fransa’da Devlet-Dini Azınlıklar İlişkisinde İslam’la Gelen Değişiklik”. çev. Ceylan Gürman Şahinkaya. *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*. ed. Samim Akgönül. 189-209. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Gabon, Alain. “France: The war on Islam and the new security state”. *Middle East Eye* (8 Ocak 2021). <https://www.middleeasteye.net/big-story/france-war-on-islam-new-security-state>

Geisser, Vincent. *İslamofobi*. İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010.

Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Göle, Nilüfer. *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*. çev. Zehra Cunillera. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Göle, Nilüfer. “Kavramların Yaşam serüveni Işığında Avrupa ile İslam’ın Çatışmacı Kısa Sosyal Tarihi”. *Birikim* 384 (Nisan 2021), 40-46.

Görür, Senem. “Fransa Ulusal Meclisi, ‘İslamcı ayrımcılıkla mücadele yasasını’ onayladı”. *Medyascope* (17 Şubat 2021). <https://medyascope.tv/2021/02/17/fransa-ulusal-meclisi-islamci-ayrilmilikle-mucadele-yasasini-onayladi/>

Huntington, Samuel P. *The Clash Of Civilizations and The Remaking Of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

İnsel, Ahmet. "Fransa'da Yakın Tehlike İslamofobi mi, İslamogöşizm mi?". *Birikim* 384 (Nisan 2021), 32-39.

Kaya, Ayhan. "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları". *Göç Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 44-79.

Kaya, Ayhan. *İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenlikleştirme Çağı*. çev. Nur Yasemin Ural. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Keskin, Kazım. "5 Soru: Fransa İslam Yasası". *SETA* (20 Şubat 2021). <https://www.setav.org/5-soru-fransa-islam-yasasi/>

Kirby, Emma Jane. "Sarkozy stirs French burka debate". *BBC News* (20 Haziran 2009). <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8113778.stm>

Köseoğlu, Ferhan. "Fransa'da İslam "Fransa İslam'ı" Raporunun Mimarı El Karoui: 'Müslümanlar Fransa'nın Birer Parçası'". *Perspektif* (1 Kasım 2018). <https://perspektif.eu/2018/11/01/fransa-islami-raporunun-mimari-el-karoui-muslumanlar-fransanın-birer-parcasi/>

Küçük, Yusuf Kenan. "Fransa İslam'ı, Türkiye İslam'ı, Afrika İslam'ı". *Independent Türkçe* (10 Ekim 2020). <https://www.indyrturk.com/node/255826/t%C3%BCrki%C3%87yeden-sesler/fransai%C3%87slam%C4%B1-t%C3%BCrkiye-i%C3%87slam%C4%B1-afrika-i%C3%87slam%C4%B1>

Laurence, Jonathan. *The New French Minority Politics*. The Brookings Institution, 2003. <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/laurence.pdf>

Macit, Mustafa. "Sosyal Medyada 'İmam Hatipli' Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Sosyal-Bilişsel İzdüşümler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 51 (Nisan 2014), 379-394.

Manurung, Hendra. "France & Charter Of Principles", *Kike* (23 January 2021). <https://www.kike.or.id/2021/01/23/france-charter-of-principles/>

Marin, Ludovic. "The French Brief - Reinforcing the Principles of the Republic: A French Paradox? Three questions to Hakim El Karoui". *Institut Montaigne* (10 Mart 2021). <https://www.institutmontaigne.org/en/blog/french-brief-reinforcing-principles-republic-french-paradox>

McLellan, David. *İdeoloji*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Mechai, Hassina. “Macron's 'imam charter' raises fears of state control over Islam of France”. *Middle East Eye* (26 Ocak 2021). <https://www.middleeasteye.net/news/france-islam-macron-imam-charter-finalised-tensions>

Nanni, Lucio. “Tarihçi Enzo Traverso ile Post-Faşizm Üzerine 21. Yüzyıl Faşizmi Başka Bir Faşizm”. çev. Alican Tayla. *Birartibir* (21 Aralık 2020). <https://www.birartibir.org/siyaset/972-21-yuzyil-fasizmi-baska-bir-fasizm>

Nielsen, Jørgen S. – Otterbeck, Jonas. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 4. Basım, 2016.

Nigam, Aditya. “‘Secularism Has Become Another Religion’ – Etienne Balibar”. *Kafila* (2 Kasım 2007). <https://kafila.online/2007/10/02/%E2%80%98secularism-has-become-another-religion%E2%80%99-%E2%80%93-etienne-balibar/>

Oumma, “Charte des principes pour l’islam de France: M. Moussaoui répond aux critiques” (25 Ocak 2021). <https://oumma.com/charte-des-principes-pour-lislam-de-france-m-moussaoui-repond-aux-critiques/> (Erişim Tarihi: 06.06.2021).

Özdemir, Ömer Behram. “Fransa’da İslamofobik Söylemin Ana Akımlaşması ve Arap Baharı’nın Etkisi”. *Ortadoğu Yıllığı* 8 (2012), 445-462.

Peucker, Mario. “Muslim community organisations as agents of social inclusion, cohesion and active citizenship?”. *Muslim Community Organizations in the West History, Developments and Future Perspectives*. ed. Mario Peucker - Rauf Ceylan. 35-57. Wiesbaden: Springer VS, 2017.

Pew Research Center. *Europe’s Growing Muslim Population* (29 Kasım 2017). <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>

Prélot, Pierre-Henri. “Fransız Anayasalarında Din: Ruhbanların Sivil Anayasası’ndan, Anayasal Laikliğe Uzanan Yol (1789-1958)”. çev. Ceylan Gürman Şahinkaya. *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*. ed. Samim Akgönül. 75-112. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Ramadan, Tariq. *Radical Reform Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Reysoo, Fenneke. “Fransa’da Başörtüsü Krizi: Kültürel Kimliğin Simgesi ve Karşı-Simgesi”. *Avrupa’da İslam*. ed. Kadir Canatan. 234-272. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

Roy, Olivier. *Secularism Confronts Islam*. çev. George Holoch. New York: Columbia University Press, 2007.

Roy, Olivier. *İslam'a Karşı Laiklik*. çev. Ender Bedisel. İstanbul: Agora, 2010.

Runnymede Trust. *Islamophobia: Still a Challenge for Us All*. London: Runnymede, 1997.

<https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf>

Selby, Jennifer A.. "Islam in France Reconfigured: Republican Islam in the 2010 Gerin Report". *Journal of Muslim Minority Affairs* 31/3 (Ekim 2011), 383-398.

Sevinç, Bayram. "Siyasal İslam ve Söylem Egemenliği". *International Journal of Social Science* 6/6 (2013), 993-1018.

Solakoğlu, Engin. "Fransa'da laiklik tartışması: Eğri gemi, doğru sefer". *Sol* (2 Şubat 2021). <https://sol.org.tr/haber/gorus-fransada-laiklik-tartismasi-egri-gemi-dogru-sefer-25241>

Stegmann, Ricarda. "Between Orient and Occident? The Colonial Legacy at the Grand Mosque of Paris". *Muslim Community Organizations in the West History, Developments and Future Perspectives*. ed. Mario Peucker - Rauf Ceylan. 125-156. Wiesbaden: Springer VS, 2017.

Şimşek, Berza. "Samuel Paty: Fransa'da öğretmen cinayeti sonrası İslam, Müslümanlar ve İslamofobi nasıl tartışılıyor?". *BBC Türkçe* (26 Ekim 2020). <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-54676673>

Tatari, Burak. "Ortadoğu uzmanı Gilles Kepel ile söyleşi: "Samuel Paty olayında gördüğümüz 'atmosfer cihatçılığı'nın diğerlerinden farkı 'örgütsüz' olması, bu yüzden polisle olayların önüne geçmek mümkün değil". çev. Nurcan Kılınç – Elif Öğünç. *Medyascope* (21 Şubat 2021). <https://medyascope.tv/2021/02/21/ortadogu-uzmani-gilles-kepel-ile-soylesi-samuel-paty-olayinda-gordugumuz-atmosfer-cihatciliginin-digerlerinden-farki-orgutsuz-olmasi-bu-yuzden-polisle-olaylarin-onune-gecmek-mumkun-degil/>

Tınmaz, Gülsevrim. "Fransa'da İslam'ın Temsili: Fransa İslam Konseyi (CFCM)". *Perspektif* (30 Aralık 2020). <https://perspektif.eu/2020/12/30/fransada-islam-in-temsili-fransa-islam-konseyi-cfcm/>

Tidey, Alice. "Here's all you need to know about France's controversial separatism law". *Euronews* (16 Şubat 2021).

<https://www.euronews.com/2021/02/16/here-s-what-you-need-to-know-about-france-s-controversial-separatism-law>

Urteaga, Diego. "A new step towards French Islam". *Atalayar* (20 Ocak 2021). <https://atalayar.com/en/content/new-step-towards-french-islam>

Valfort, Marie-Anne. "Discriminations religieuses à l'embauche une realite". *Institut Montaigne* (Ekim 2015).

<https://www.institutmontaigne.org/publications/discriminations-religieuses-lembauche-une-realite>

Watt, W. Montgomery. *İslam'ın Orta Çağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2013.

Williamson, Lucy. “France Islam: Muslims under pressure to sign French values charter”. *BBC News* (1 Aralık 2020). <https://www.bbc.com/news/world-europe-55132098>

Willsher, Kim. “Charlie Hebdo attack: fallen policeman Ahmed Merabet buried in Bobigny”. *The Guardian* (13 Ocak 2015). <https://www.theguardian.com/world/2015/jan/13/charlie-hebdo-attack-ahmed-merabet-buried-bobigny>

Yeğenoğlu, Meyda. *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016. <https://questions.assemblee-nationale.fr/q13/13-86924QE.htm>

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Üslubu ve Anlatım Tarzı*

Recep ASLAN**

Öz

Edebî yönden eşsiz olan Kur'an-ı Kerim'in mesajını insanlığa bildiren Hz. Peygamber (s.a.v.), Arap dilinin anlatım olanaklarından faydalanmış ve edebî bir üslup kullanmıştır. İfadelerinde fazlasıyla edebî tabirler bulunan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evrensel davetini doğru kavramak için, o ifadelerdeki dil ve üslup özelliklerini bilmek gerekir. Bu duyarlılıkla hadislerle yaklaşırsa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üslubu daha net ve doğru kavranmış olur. Hz. Peygamber, İslam'ın cihanşümul mesajını iletirken açık ve yalın cümlelerle dolaysız anlatım biçimine müracaat ettiği gibi; teşbih, mecaz, istiare, kinaye gibi birçok edebî anlatım tarzını da kullanmıştır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üslubu ve anlatım tarzı incelenecektir. Bu çerçevede bu makalede, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) anlatım üslubunun kısa bir betimlemesi yapıldıktan sonra din dilinden kısaca söz edilip, rivayetlerde geçen dolaylı anlatım örneklerinden seçkilerle değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Üslûb, Dolaysız Anlatım, Dolaylı Anlatım, Mecaz.

The Wording and Expressive Style of The Prophet (P.B.U.H)

Abstract

The Prophet who conveyed the message of the Quran, the divine book, to humanity utilized the expression-based opportunities of Arabic, employing a unique literary style. The linguistic and stylistic traits of Arabic should be properly learned in order to correctly understand the universal call of the Prophet, who frequently used literary phrases. If hadiths are reviewed with this in mind, the Prophet's style can be comprehended more clearly and correctly. While delivering the universal message of Islam, the Prophet utilized clear, simple and direct expressions, but he also used many literary methods and patterns such as similes, metaphors, figures of speech and allegories. This study will examine the wording and expressive style of the Prophet. Accordingly, this article will briefly describe the expressive

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 01.11.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 04.12.2021

DOI: <https://10.52886/ilak.1017510>

** Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Prof. Dr., Gaziantep University, Faculty of Divinity, Department of Hadith, recep_aslan72@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7541-0405

style of the Prophet, touching on the religious linguistic style he used and assessing the selected examples of indirect speech taken from the narratives.

Keywords: The Prophet, Wording, Direct Speech, Indirect Speech, Metaphor.

Özet

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'tan vahiy yoluyla aldığı Kur'an-ı Kerim'in bir edebiyat şaheseri olduğu bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamber, ilahi vahyi aktarıp risâlet vazifesini ifa ederken Kur'an'ın bu edebî üslubundan etkilenmiş, bu üslup Hz. Peygamber'in sözlerine de yansımıştır.

Hz. Peygamber'in tebliğ, beyan, tezkiye vb. vazifeleri vardır. O, bu vazifeleri icra ederken, Kur'an'ın üslubundan etkilenmiş ve ara sıra aynı üslubu takip etmiştir. Bundan başka yüce bir fesahat ve belâğat sahibi olan Hz. Peygamber'in, cevâmiu'l-kelim (özlü söz) gibi bir özelliği vardır ve o fasih Arapçanın konuşulduğu bir yörede yetişmiştir. Bu özelliklere haiz olan Hz. Peygamber, peygamberlik vazifesini yaparken yeri geldikçe Arap dilinin anlatım yöntemlerinden faydalanmıştır. Hz. Peygamber, İslâm'ın cihanşümul mesajını naklederken dolaysız anlatıma müracaat ettiği gibi, dolaylı anlatım (mecaz, teşbih, kinaye vb.) tarzlarından da istifade etmiş, her dil ve örfte müşahede edildiği üzere kıssalar ve temsîlî öyküler aktarmıştır. Yine soyut kavramları ifade edebilmek için somutlaştırma yöntemiyle anlam aktarmalarına da başvurmuştur.

Vahyin indiği Arap toplumunun edebî açıdan ileri seviyede olması nedeniyle Allah, elçisine o toplumu ikna edecek seviyede dil yeteneği vermiştir. İlâveten Hz. Peygamber bu çevrede yetiştiğinden bu toplumun edebî kabiliyetlerini hem doğuştan kazanmış hem de onların arasında yetişerek elde etmiştir. Allah, elçisinden yetiştiği çevrenin edebi seviyesine tesir edecek düzeyde hitap etmesini istemiştir. Vahyin murakabesinde yetişen elçi de kendisinin cevâmiu'l-kelim'e (özlü söz) sahip olduğunu ifade etmiştir.

Cevâmiu'l-kelim, az sözle birçok anlamın kastedildiği sözlere denir. Bununla kastedilen şey, Hz. Peygamber'e açık ve net bir şekilde en güzel söz ve ibareleri ifade edebilecek vasıfta belâğat ve fesahatin verilmiş olmasıdır. Zira O, az sözle çok şeylere işaret ederdi. Sözü gereksiz yere uzatmaz, özlü konuşmasıyla kapalı hususları netleştirirdi.

Rivayetlerde de Hz. Peygamber'in iyi bir hatip/anlatıcı olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber, hitap ederken anlamı açık, anlaşılır ifadeler tercih etmiş, anlaşılması zor ifadelerden, yapmacık hitabelerden sakınmıştır. Bıkkınlık getirir kaygısıyla devamlı konuşmamış, insanların dinç oldukları bir zaman diliminde konuşmaya özen göstermiştir.

Hz. Peygamber, sözlerini önceden kaleme almadığı gibi sohbet ederken de genellikle yazı dilini değil konuşma dilini kullanmıştır. Fakat olguları veciz olarak

betimlemeye uygun bir lisan kullandığı gibi günlük dili kullandığı zaman dilimleri de olmuştur. Hz. Peygamber, din dilinin anlatım üsluplarının pek çoğunu kullanmıştır. Hadisler, dil ve üslup yönünden tekdüze bir durum arz etmemekte, aksine çeşitli kategorilere ayrılmaktadır. Bu sebeple hadis metinlerinin doğru anlaşılması için üslup ve anlatım tarzlarının dikkate alınması gerekir.

Hz. Peygamber'in anlatım üslubunda kusursuz bir betimleme kudreti de mevcuttur. Bu betimlemeler/tasvirler, onun, beyân ilminin kısımlarında (mecaz, kinaye vb.) müşahede edilmektedir. Hz. Peygamber'in ifade üslubunda bir orijinallik ve yenilik de söz konusudur. Onun ifadeleri, konuşmaları, teşbih, mecaz gibi edebî sanatları kendine has bir tarzdadır.

Hz. Peygamber'in üslubunu ve anlatım şeklini dolaysız anlatım ve dolaylı anlatım olmak üzere iki bölüme ayırmak gerekir.

Dolaysız anlatım tarzından amaç, sözü dolaştırmadan, ifade edilecek gerçeğin sade bir tarzda ifade edilmesidir. Bu anlatım tarzıyla, daha fazla Hz. Peygamber'in geçmiş, gelecek ve mevcut vaziyet ile alakalı rivayetlerinde, emir ve yasaklarında, hitabelerinde ve yazışmalarında karşılaşılmaktadır. Hüküm ifade eden cümleler daha çok bu yolla söylenmiştir. Hz. Peygamber, inanç, ibadet ve toplumsal kurallar hususunda daha çok dolaysız anlatıma müracaat etmiştir.

Hz. Peygamber, dolaylı anlatımda ise din dilinin tüm türlerine (teşbîhî, tenzihî, temsîli ve sembolik ifade) ve üslupların tamamına başvurmuştur. Bizzat kişiye bir şeyi buyuran veya herhangi bir durumu açık sözlerle meneden rivayetlerle birlikte, çok serbest ifade ve üsluplar da kullanmıştır. Bir gerçeği söylemek için, apaçık ifadeler yerine, onu kavranabilir kılmak ya da kişinin yaşamına ve belleğine nüfuz etmek için müracaat edilen anlatım tarzı, dolaylı anlatımdır. Dolaylı anlatımın ilk akla gelen örnekleri, teşbih, mecaz, kinaye, mesel ve kıssalardır.

Hz. Peygamber, mesel, mecaz, kinaye ve istiare gibi anlatım tarzlarına ziyadesiyle müracaat etmiştir. Maksadını muhataplarının daha iyi anlaması için kullandığı bu çeşit edebî sanatların rivayetlerde çokça bulunduğu görülmektedir. Malum olduğu üzere darb-ı mesel, bir olayı ya da durumu, örnek getirerek ve temsil yoluyla anlatmak için kullanılan ve çoğu kimse tarafından bilinen kalıplaşmış ifadelerdir. Daha önce yaşananlar, sonraki kuşaklar için darb-ı mesel haline dönüşür ve benzer olaylar için bunlara işaret edilir.

Görüldüğü üzere fesahat ve belâğat sahibi olan Hz. Peygamber, İslam'ın cihanşümül mesajını naklederken dolaysız anlatıma müracaat ettiği gibi, Arap edebiyatında önemli bir yeri olan dolaylı anlatım tarzlarını da (mecaz, teşbih, kinaye vb.) ihmal etmemiştir. İfadelerinde fazlasıyla edebî tabirler bulunan Hz. Peygamber'in evrensel davetini doğru kavramak için, o ifadelerdeki dil ve üslup özelliklerini bilmek gerekir. Bu duyarlılıkla hadislere yaklaşırsa Hz. Peygamber'in üslubu daha net ve doğru kavranmış olur. Fakat rivayetleri hakiki anlamından alıp

dolaylı anlatım tarzlarına yormak, her zaman ve her rivayet için müracaat edilecek bir yöntem değildir. Zira hakikat ve mecaz gibi anlatımlar, aynı anda bir lafızda bulunamaz. Eğer bir rivayet dolaysız anlatımla anlaşılıyorsa, o vakit mecaz, teşbih gibi dolaylı anlatım tarzına başvurulmaz.

Summary

It is a fact that the Quran, received by the Prophet from Allah through revelations, is a literary work of art. The Prophet was influenced by the literary style of the Quran while delivering the divine messages and fulfilling his divine duties, and this style was reflected in his statements.

The Prophet had certain assignments such as communication, declaration and sanctification. While performing these assignments, he was influenced by the style of the Quran and followed it from time to time. Furthermore, as a person who had supreme fluency and rhetorical skills in Arabic, the Prophet utilized laconism (Jawami al-Kalim) and the fluency skills he had were developed in a region where Arabic was spoken. With such characteristics, the Prophet occasionally used Arabic expressions while performing his Prophecy duties. While delivering the universal message of Islam, the Prophet utilized direct statements, but he also used indirect speech styles (including metaphors, figures of speech and allegories), and he conveyed anecdotes and representative stories observed in every language and tradition. He also conveyed statements and definitions using the method of concretizing to express abstract concepts.

As the Arabic society for which the revelations occurred was at an advanced level in terms of literature, Allah granted linguistic skills to the Prophet so that he could persuade his nation. Moreover, the Prophet gained these literary skills which were innately inherent in society and improved them further as he was raised in this society. Allah ordered the Prophet to address the people in a manner that would match the literary level of the environment in which he was raised. Having been raised under the supervision of revelations, the Prophet stated that he utilized laconism (Jawami al-Kalim), which is a style that uses only a few words to express complex ideas. In other words, the Prophet was granted the rhetorical and fluency skills with which he could express the most beautiful statements and terms in a clear and understandable way. He expressed many ideas and thoughts in just a few words. He did not talk too much, yet still clarified many implicit issues through laconism.

Narratives indicated that the Prophet was a good speaker/narrator. While addressing people, the Prophet preferred clear and understandable statements, avoiding complicated and unnatural vocabulary. He did not talk for long periods, believing this might result in boredom, and he made particular efforts to speak during periods in which people were sprightly.

The Prophet did not write his statements down beforehand, and he generally preferred colloquial language rather than the written language. On the other hand, he both used laconism and daily language to express facts. The Prophet exercised most of the styles present in religious language. Hadiths do not have a monotone structure in terms of their language and style; instead, they are divided into various categories. Therefore, consideration should be put into the wording and expressive styles used in hadiths in order for them to be correctly understood.

The Prophet's expressive style also reflects his flawless descriptive skills. His descriptions/depictions are observed in certain patterns of the *bayyan* discipline (metaphors and allegories etc.). The Prophet's wording and expressive style had an original, unique quality. His statements, speeches and literary style, including metaphors and figures of speech, are unique to him.

The Prophet's wording and expressive style can be divided into direct and indirect speech.

Direct speech serves the purpose of conveying a message directly and simply without complicating it. This turn of expression can be seen in the Prophet's narratives regarding the past, present and the future, as well as in his orders, prohibitions, speeches and written communications. Normative statements were made through this form of speech. The Prophet preferred direct speech when referring to beliefs, acts of prayer and social rules.

The Prophet exercised all linguistic patterns (metaphorical, exclusive, representative and symbolic expressions) and styles of the religious language through indirect speech. With narratives that directly charge someone with something or prevent certain behaviors, he also used free statements and styles when delivering his messages. Using turns of expression that are employed to make a fact more understandable or more influential and memorable for people, rather than using clear statements, is characteristic of indirect speech. The main examples of indirect speech include figures of speech, metaphors, allegories, proverbs and anecdotes.

The Prophet utilized the aforementioned examples in numerous cases. It can be observed that these linguistic patterns were mentioned in narratives frequently so that the addressee of the Prophet could understand him well. Proverbs (*darb al-masal*) include stereotypes that are known and used by many people to describe an event or situation by mentioning representative examples. Experiences become proverbs for the generations which follow, and they are referenced when similar events occur.

As noted earlier, as a person who had fluency and rhetorical skills in Arabic, the Prophet utilized direct statements, but he also used indirect speech styles (including metaphors, figures of speech, allegories etc.), which occupy a significant place in Arabic literature, while delivering the universal message of Islam. The

linguistic and stylistic traits of Arabic should be properly learned in order to correctly understand the universal call of the Prophet, who frequently used literary phrases. If hadiths are reviewed with this in mind, the Prophet's style can be comprehended more clearly and correctly. However, interpreting the narratives using indirect expressive styles rather than their real meaning is not always the preferred method for every narrative because expressions including truths and metaphors cannot be simultaneously present in the same wording. If a narrative can be understood through direct speech, then indirect speech patterns such as metaphors or figures of speech are not used.

Giriş

Hz. Peygamber'in Allah'tan vahiy yoluyla aldığı Kur'an-ı Kerim'in bir edebiyat şaheseri olduğu bilinen bir gerçektir. Birçok yönden eşsiz olan Kur'an-ı Kerim, edebî açıdan da mükemmeldir. Hz. Peygamber, ilahi vahyi aktarır risâlet vazifesini ifa ederken Kur'an'ın edebî üslubundan etkilenmiş, bu üslup Hz. Peygamber'in sözlerine de yansımıştır.

Hz. Peygamber'in tebliğ, beyan, tezkiye ve benzeri vazifeleri vardır. O, bu vazifeleri icra ederken, Kur'an'ın üslubundan etkilenmiş ve ara sıra aynı üslubu takip etmiştir. Fasih Arapçanın konuşulduğu bir yörede yetişmiş olan Hz. Peygamber'in, yüce bir fesahat ve belâgat sahibi olması nedeniyle, cevâmiu'l-kelim gibi bir özelliği vardır.¹ Bu özelliklere haiz olan Hz. Peygamber, peygamberlik vazifesini yaparken yeri geldikçe Arap dilinin anlatım yöntemlerinden faydalanmıştır. Hz. Peygamber, İslâm'ın cihanşümül mesajını naklederken dolaysız anlatıma müracaat ettiği gibi, dolaylı anlatım (mecaz, teşbih, kinaye vb.) tarzlarından da istifade etmiş, her dil ve örfte müşahede edildiği üzere kıssalar ve temsili öyküler aktarmıştır. Yine soyut konu ve kavramları ifade edebilmek için somutlaştırma yöntemiyle anlam aktarımlarına da başvurmuştur.²

Hz. Peygamber'in şair olmadığı ve görevi gereği şairliğin kendisine yakışmayacağı Kur'an'da şöyle dile getirilmiştir: *"Biz, o Peygamber'e şair öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da."*³ Vahyin indiği Arap toplumunun edebî açıdan ileri seviyede olması nedeniyle Allah, elçisine o toplumu ikna edecek seviyede dil yeteneği vermiştir. İlâveten Hz. Peygamber bu çevrede yetiştiğinden bu toplumun edebî kabiliyetlerini hem doğuştan kazanmış hem de onların arasında yetişerek elde etmiştir. Allah, elçisinden yetiştiği çevrenin edebî seviyesine tesir edecek düzeyde hitap etmesini istemiştir: *"... Onlara içlerine tesir edecek belîğ söz söyle."*⁴ Vahyin

¹ Taceddin Uzun, "Hz. Peygamber'in Belâgat ve Fesahatı", *Makâlât* 2 (1999), 131; Muhittin Uysal, "Hz. Peygamber'in Dil Yönü ve Edebiyat Literatüründe Geçen Hadislerde Belâgat", *Marife* 6/2 (2006), 58-59.

² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 256.

³ Yâsîn 36/69.

⁴ en-Nisâ 4/63.

murakabesinde yetişen elçi de kendisinin cevâmiu'l-kelim'e (özlü söz) sahip olduğunu şu sözüyle ifade etmiştir: “*Ben cevâmiu'l-kelim ile gönderildim.*”⁵

Cevâmiu'l-kelim, az sözle birçok anlamın kastedildiği sözlere denir. Bununla kastedilen şey, Hz. Peygamber'e açık ve net bir şekilde en güzel söz ve ibareleri ifade edebilecek vasıfta belâğat ve fesahatin verilmiş olmasıdır. Zira O, az sözle çok şeylere işaret ederdi. Sözü gereksiz yere uzatmaz, özlü konuşmasıyla kapalı hususları netleştirirdi.⁶

Hz. Peygamber, söylediği ifadelerin, muhatapta iz bırakması için kısa, veciz ve yavaş söylerdi. Bu durumun farkında olan Hz. Âişe (ö. 58/678), Hz. Peygamber'in sohbeti esnasında sözlerini saymak isteyenini bunu kolaylıkla gerçekleştirebileceğini ifade etmiştir.⁷ Ayrıca Hz. Âişe, “Hz. Peygamber konuşurken sözlerini, sizin (kelimelerin) birini diğerinin arkasına alalecele dizdiğiniz gibi sıralamazdı” demiştir.⁸

Bu rivayetler bize gösteriyor ki Hz. Peygamber sözlerini söylemeden evvel, fikir süzgecinden geçirmiş ve ifadelerine bütünüyle hâkim olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ifadelerinde herhangi bir eksiklik veya muğlaklık olmamıştır.⁹

İbn Kayyim (ö. 751/1350), Resûlullah'ın konuşması ve üslubunun mükemmeliyetini şöyle ifade etmiştir: “O, Allah'ın kullarının en güzel dillisi, onların en tatlı sözlüsü, sözü yerine en çabuk ulaştırıcı, mantıken en güzeli idi, öyle ki onun sözleri kalplerin bütün zerrelere tesir eder, ruhları kendine bağlardı. O, konuştuğu zaman gayet açık seçik konuşur, birisi onun kelimelerini saymak istese sayabilirdi... Genellikle iyice kavranabilmesi için sözünü üç defa tekrarlardı. Çok uzun susar, ihtiyacı dışında konuşmazdı. Kendini ilgilendirmeyen konularda konuşmaz, ancak sevabını umduğu şeylerde konuşurdu.”¹⁰

Arap edebiyatının meşhur isimlerinden Câhiz (ö. 255/868), Hz. Peygamber'in dilini ve anlatım tarzını edebî yönden şu şekilde betimlemiştir:

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1400/1980), Buhârî, “Ta'bîr”, 22 (No. 7013); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006), “Mesâcid”, 5 (1/237); Ebû İsmâil Muhammed b. İsmâil et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabîyye, ts.), “Siyer”, 5 (No. 1553); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 2/366, 13/492, 15/194-195, 440.

⁶ Abdulfettah Ebû Guddê, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2001), 45; Muammer Bayraktutar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım* (Ankara: Yayınevi, 2010), 80.

⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 23 (No. 3567); Müslim, “Zühd”, 71 (2/1366).

⁸ Buhârî, “Menâkıb”, 23 (No. 3568); Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 160 (2/1165); Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1419/1999), “İlim”, 7 (No. 3654); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/358, 42/136.

⁹ M. Vecih Uzunoğlu, “Hz. Peygamber'in Edebî Yönü”, *DEÜİFD* 32 (2010), 46.

¹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Abdulkâdir el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/182.

"Hz. Peygamber'in sözleri, az harflerle çok anlamlar ifade eden, yapmacıklıktan uzak, zorlamalardan berî sözlerdir. Dili kullanırken uzatılması gereken yerde de çok veciz ifadelere başvurmuştur. Tuhaf kelimelerden uzak durmuş, çarşı-pazar dilinden kaçınmıştır. Konuşmaları, hikmet mirasına dayanan, ismetle kuşatılmış sözlerden ibarettir. Söyledikleri, bizzat Allah tarafından teyit edilmiştir ve o, beyan konusunda başarılı kılınmıştır. Allah onun sözlerine muhabbet katmış ve onları kabule şayan kılmıştır. O, heybetle tatlılığı, özlü ifadeyle güzel üslubu birlikte sunmuştur."¹¹

Bu değerlendirmeler, Hz. Peygamber'in anlatım üslubunu özetlemiştir. Rivayetlerde de Hz. Peygamber'in iyi bir hatip/anlatıcı olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber, hitap ederken anlamı açık, anlaşılır ifadeler tercih etmiş, anlaşılması zor ifadelerden, yapmacık hitaplardan sakınmıştır. Bıkınlık getirir kaygısıyla devamlı konuşmamış, insanların dinç oldukları bir zaman diliminde konuşmaya özen göstermiştir.¹²

Hz. Peygamber, sözlerini önceden kaleme almadığı gibi sohbet ederken de genellikle yazı dilini değil konuşma dilini kullanmıştır. Fakat olguları veciz olarak betimlemeye uygun bir lisan kullandığı gibi günlük dili kullandığı zaman dilimleri de olmuştur. Resûlullah, din dilinin anlatım üsluplarının pek çoğunu kullanmıştır. Hadisler, dil ve üslup yönünden tekdüze bir durum arz etmemekte, aksine çeşitli kategorilere ayrılmaktadır. Bu sebeple hadis metinlerinin doğru anlaşılması için üslup ve anlatım tarzlarının dikkate alınması gerekir.¹³

Resûlullah'ın anlatım üslubunda kusursuz bir betimleme kudreti mevcuttur. Bu betimlemeler/tasvirler, onun, beyân ilminin kısımlarında (mecaz, kinaye vb.) müşahede edilmektedir. Resûlullah'ın ifade üslubunda bir orijinallik ve yenilik de söz konusudur. Onun ifadeleri, konuşmaları, teşbih, mecaz gibi edebî sanatları kendine has bir tarzıdır.¹⁴

Hz. Peygamber'in anlatım üslubunun bu kısa tasvirini yaptıktan sonra din dilinden kısaca söz edip, rivayetlerde geçen dolaylı anlatım örneklerinden seçkiler sunarak değerlendirme yapmamız yerinde olacaktır.

Din Dili

Din dili değişik görüş yönlerinden iş gören, belli bir yaşam ve fikir usulüne dayalı düşünce, davranış ve hakikati ne olarak gördüğümüze dair idrakimizin belli

¹¹ Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 2/16-18; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, 242-243.

¹² Buhârî, "İlm", 11 (No. 68); Müslim, "Münâfikîn", 82, 83 (2/1297); Tirmizî, "Edeb" (No. 2855).

¹³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 262.

¹⁴ Farklı değerlendirme ve örnekler için bk. Recep Aslan, "Hadislerde Temsili Anlatım", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 249-270.

bir lisanda, belli ilkeler çerçevesindeki ifadesidir. Bu sebeple din dilinin içeriğini değerlendirmeye ait bir çabanın, dinî tabirlerin objektif karşılık ve manalarının ne olduklarının tayin edilmesi kadar, bu dilin bireyin temel tutum ve düşüncesini yansıttığını da dikkate alınması gerekir. Bu vaziyet dinî tabirlerin mantikî pozisyonunu tayin etmede mühim bir katkı sağlayacaktır.¹⁵

Aslında din dili, tüm öteki söylem şekilleri gibi, dili kullanan ve yorumlayan aktif bir toplumun konuşmasıdır. Bu dilin ayırt edici özelliklerini oluşturan belirli sentaktik kural ve ölçütlerin yanında, bunları koruyan ve kollayan aktif insanların oluşturduğu toplum bulunmaktadır.¹⁶

Doğrusu, dilin kategorileri kavramları kalıba sokar; dilde kullanılan sözcükler bireyde türlü tepkiler, hisler ve yanıtlar doğurur. Dahası, dili üreten insandır. Bu sebeple dilin insanî ilgi ve etkinliklerdeki menbaı haricinde anlaşılması imkânsızdır. Dildeki sözcükler, semboller ve kategoriler çabucak oluşmuş değildir. Bunlar yaşanmış bir tecrübeden neşet eder ve tarihi süreklilik içerisinde sonraki nesillere aktarılır. Bu çerçevede dinî bir ifade; dil faktörü, özne faktörü ve işaret edilen “şey” faktörü yönünden bütün boyutlarıyla ele alınmayı gerektirir.¹⁷

Dil ve tecrübelerimizi paylaşmazsak, din ve teolojik geleneğimizin mümessili olarak bir şeyler dememiz ve diğer insanlarla iletişim kurmamız zorlaşır. Diğerleriyle diyalog ve iletişim kurmanın en isabetli metodu sağduyuya dayalı harfî dil ve söylemdir. Çok dikkatli bir şekilde ve ayrıntıları gözetilerek kullanılmış analogik dil bize bu imkânı sağlar görünmektedir. Ancak “din dili” hakkında konuşurken, kelimelerin sözlük manalarını gözetken analogik dilin tercih edilmesi gereken tek yol olduğu söylenemez. Sembolik dilin de dinin gerekli gördüğü teslimiyet ve değerler mevzusunda çok etkili bir ağırlığı vardır.¹⁸ Yaradanla yaratılan arasındaki iletişim sürecini koordine eden “vahiy dili”nin o emsalsiz anlatım gücünü yansıtacak şekilde mükemmel bir üslup yapılanmasında mecaz, teşbih, temsil, istiare, kinaye gibi sembolik dil unsurlarının büyük önem arz ettiğini ifade etmek gerekmektedir.¹⁹

Dinin kendi tarzı ve anlatma şekli dolaylı bağımsız bir din dilinden söz edilip edilemeyeceği, hem dilbilimciler hem de felsefeciler tarafından tartışılmıştır. Sözelimi Mehmet Aydın’a göre, dine ait çok sayıda terim bulunmakla birlikte, bağımsız bir din dilinden söz etmek yanlış olmakla birlikte din dilinin anlaşılması ve yorumlanması da hayli karışık bir iştir.²⁰ Kimilerine göre ise nasıl bir ilim veya hukuk dilinden söz ediliyorsa, din dilinden de söz edilebilir. Wolter Porzig’e göre de dinlerin yüksek ayrı dilleri vardır ve bunun insanların dil ve kültürlerinde

¹⁵ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 26.

¹⁶ Koç, *Din Dili*, 249.

¹⁷ Koç, *Din Dili*, 250.

¹⁸ Koç, *Din Dili*, 250-251.

¹⁹ Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecaz* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 21.

²⁰ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları 1987), 91-97.

önemli bir yeri vardır. En doğrusu bu iki görüşte orta yolu takip etmektir. Din dilinin kendine özgü bir anlatımı vardır. Fakat onun ahlak, hukuk, bilim ve günlük dille de bağımlı olduğu yönleri vardır.²¹

Din hem görünen hem de görünmeyen âlemden söz ettiği için doğal olarak farklı üsluplar kullanmak durumundadır. Zaten mesele de dinin kullandığı bu farklı üsluplarla alakalı ifadelerin nasıl anlaşılacağıdır. Örneğin Allah, cennet, cehennem gibi insanlar için bu âlemde görünmeyen hakikatlerin, bu âlemin koşullarına göre anlaşılması elbette ikilem oluşturmaktadır. Fakat hem Kur'an'da hem de hadislerde bunların insanların kullandığı dil ile insan ve âlemdaki yaratıklara benzetildiği unutulmamalıdır. Bir başka ifadeyle, metafizik alan, akıl üstü alan, insanın sınırlı aklına indirgenerek, görünen âlemin unsurlarıyla anlatılmaktadır. Bu nedenle dinî ifadelerde teşbihî, tenzihî, temsîlî, sembolik ve mecazî dile başvurulduğu görülmektedir.²²

Hz. Peygamber'in Üslubu ve Anlatım Tarzı

Resûlullah'ın (s.a.v.) üslubunu ve anlatım şeklini iki kısma ayırmak gerekmektedir:

a. Dolaysız anlatım: Bu anlatım tarzından amaç, sözü dolaştırmadan, ifade edilecek gerçeğin sade bir tarzda ifade edilmesidir. Bu anlatım tarzıyla, çoğunlukla Resûlullah'ın geçmiş, gelecek ve mevcut vaziyet ile alakalı rivayetlerinde, emir ve yasaklarında, hitabelerinde ve yazışmalarında karşılaşılmaktadır. Hüküm ifade eden cümleler daha çok bu yolla söylenmiştir.²³

Sayıları hayli fazla olan bu tür hadislerle birkaç örnek verilebilir.

"İslâm, beş esas üzerine bina edilmiştir..."²⁴

"Sizden birisi, namaz kaldırdığında, kısa tutsun. Zira toplumun içinde güçsüz, hasta, ihtiyaç sahibi ve ihtiyar kimseler vardır. Bir kimse yalnız başına namazı eda ettiğinde ise istediği kadar namazını uzatsın."²⁵

"İlim, kadın erkek her Müslüman'a farzdır."²⁶

²¹ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 2/56. Ayrıca bk. Okan Bağcı, "Gündelik Dil Felsefesi Bağlamında Din Dili ve Doğruluk Problemi", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/4 (2021), 1573-1574.

²² Bayraktutar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*, 67.

²³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, 257.

²⁴ Buhârî, "İmân", 2 (No. 8); Müslim, "İmân", 21 (1/28); Tirmizî, "İmân", 3 (No. 2609).

²⁵ Buhârî, "İlim", 28 (No. 90), "Ezân", 62 (No. 703); Müslim, "Salât", 182-186 (1/215-216); Ebû Dâvûd, "Salât", 128 (No. 795); Tirmizî, "Salât", 175 (No. 236); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "İmâme", 329 (No. 899).

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts), "Mukaddime", 17 (No. 224).

*“Nerede olursan ol, Allah’tan kork. Kötülük yapmışsan, hemen onu silip süpürecek bir iyilik yap. İnsanlara güzel ahlâkla muamelede bulun.”*²⁷

Örneklerde görüldüğü üzere inanç, ibadet ve toplumsal kurallar hususunda daha çok dolaysız anlatıma müracaat edilmiştir. Konuyla alakalı olan rivayetleri artırabilmek elbette mümkündür. Şunu hemen ifade edelim ki dolaysız anlatım yoluyla ifade edilen rivayetlerin anlaşılması, birazdan değineceğimiz dolaylı anlatım şeklini içeren rivayetleri anlamaktan daha basittir.

b. Dolaylı anlatım: Bir gerçeği söylemek için, apaçık ifadeler yerine, onu kavranabilir kılmak ya da kişinin yaşamına ve belleğine nüfuz etmek için müracaat edilen anlatım tarzı, dolaylı anlatımdır. Dolaylı anlatımın ilk akla gelen örnekleri, teşbih, mecaz, kinaye, mesel ve kıssalardır. Hz. Peygamber, din dilinin tüm türlerine (teşbîhî, tenzihî, temsîli ve sembolik ifade) ve üslupların tamamına başvurmuştur. Bizzat kişiye bir şeyi buyuran veya herhangi bir durumu açık sözlerle yasaklayan rivayetlerle birlikte, çok serbest ifade ve üsluplar da kullanmıştır.²⁸

Hakikat, bir kelimenin vaz’ edildiği anlamıdır veya bir kelime hangi manaya vaz’ edilmişse ona hakikat denmektedir. Mecaz ise bir ifadenin gerçek anlamı ile alınmasını muhal kılan bir mâni sebebiyle başka bir anlamda anlaşılmasıdır.²⁹ Mecazın sözlük manası “geçiş”tir. Zira mecazda gerçek anlamdan başka bir anlama kayma söz konusudur.³⁰ Kinaye ise muayyen bir sözcüğün hem temel manasına hem de mecazî manasına tekabül edecek tarzda kullanılmasıdır. Bu sebeple kinaye, temsîli dili çağrıştırır.³¹

Maksadını muhataplarının daha iyi anlaması için kullanıldığı bu çeşit edebî sanatların rivayetlerde çokça bulunduğunu gösteren delillerden biri, Abdullah b. Amr b. Âs’ın (ö. 65/684) şu sözüdür: “Hz. Peygamber’den (s.a.v.) bin mesel ezberledim.”³² Malum olduğu üzere darb-ı mesel, bir olayı ya da durumu, örnek getirerek ve temsil yoluyla anlatmak için kullanılan ve çoğu kimse tarafından bilinen kalıplaşmış ifadelerdir. Daha önce yaşananlar, sonraki kuşaklar için darb-ı mesel haline dönüşür ve benzer olaylar için bunlara işaret edilir.³³ Bir eğitim yöntemi olarak da kullanılan bu edebî sanat çeşidinin rivayetlere yansımaları ele alan ve söz ettiği nebevî maksadı izah etmeye çalışan eserler yazılmıştır. Bunlardan

²⁷ Tirmizî, “Birr”, 55 (No. 1987); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/284, 425.

²⁸ Mehmet Görmez, “Sünnet ve Hadis’in Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar”, *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 34.

²⁹ Koç, *Din Dili*, 111; Nusrettin Bolelli, *Belâğat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 82-83.

³⁰ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1384/1964), 1/16; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, 259.

³¹ Koç, *Din Dili*, 110; Bolelli, *Belâğat*, 171.

³² Ebu'l-Hasen b. Abdirrahman er-Râmehürmüzî, *Kitâbu Emsâli'l-Hadîs*, thk. Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1983), 6.

³³ Ömer Özpinar, *Hz. Peygamber'i ve Hadîslerini Anlamak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 383.

muhtemelen ilki Râmeihürmüzî'nin (ö. 360/971) *Kitâbu Emsâli'l-Hadîs* ismini verdiği yapıttır. O, Hz. Peygamber'den rivayet edilen darb-ı meselleri ifade eden 140 hadisi, bu eserinde bir araya getirmiş ve değerlendirmeler yapmıştır.³⁴ Ayrıca Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) yazdığı *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* isimli eserinde 361 rivayette geçen mecazî anlatımlar ele alınmıştır. Bu eserde dolaylı anlatımın türleri olan temsil, teşbih, istiare gibi örnekler bolca mevcuttur.³⁵ Bu tür dolaylı anlatım içeren rivayetlerin yanlış ve farklı anlamalara neden olduğu da bilinmektedir. Ebû Huseyin el-Basrî (ö. 436/1044), bunun nedenini şu şekilde açıklamıştır: "Mecazda olmayan hazifler (eksiltmeler) ve mübalağalar (abartılar) vardır."³⁶ Bu eksiltme ve abartılar giderek gerçeğe evrildiğinden dolayı mecaz olan birçok rivayet hatalı yansıtılmıştır. Said Nursî'nin (ö. 1960) de dediği gibi teşbih ve temsiller, havastan avâma yani âlimlerin elinden cahillerin eline geçtikçe, zamanla hakikat telakki edilmiştir.³⁷

Bu açıklamalardan sonra dolaylı anlatım içeren hadislerden bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.

1. Rivayetlerdeki mecazi anlatım misallerinden biri şu hadiste görülmektedir: "*Kadınlara iyi muamele edin. Zira kadınlar eğe kemiğinden yaratılmıştır. Eğe kemiğinin en eğri (ve hassas) tarafı üst taraftır. Düzeltmeye kalkışırsanız kırarsınız; tamamen terk ederseniz eğri kalır. Kadınlara hayırla muamele edin.*"³⁸

Bu rivayeti zahirî anlamıyla anlarsak kadınların yaratılış maddesinin eğe kemiği olduğu anlaşılır. Fakat mecazî olarak yorumlanırsa daha başka bir manası olduğu anlaşılır. Musa Cârullah'a (ö. 1949) göre bu rivayet kadınların kemikten yaratıldığı şeklinde hakiki manada anlaşılmalıdır. Ona göre Resûlullah bu rivayetle, kadınların nazik ve ince ruhlular olduklarını söylemiştir. Bu nedenle kadınlara eziyet etmemek, onların haklarını önemsemek, var ise hatalarını bağışlamak, bazen cefalarına da dayanmak gerektiğini ifade etmiştir.³⁹ Bu çeşit hadisler, nedense birçok kimse tarafından hakikat olarak anlaşılıp, mecaz anlamı kastedilme olasılığı dikkate alınmamıştır. Ayrıca yukarıdaki hadisin farklı rivayetlerinde: "*Kadın eğe kemiği gibidir.*"⁴⁰ sözü de mecazi anlamı desteklemektedir.

Allah elçisinin, Veda Haccı'nda kadınları götüren ve develeri sevk eden Enceşe adındaki köleye kullandığı ifade de yukarıdaki rivayet gibidir. Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) aktardığına göre Enceşe, binekleri hızlıca sürüp de üzerlerindeki kadınlar etkilenince Hz. Peygamber, "*Ey Enceşe! Kristallere dikkatli*

³⁴ Bk. Râmeihürmüzî, *Kitâbu Emsâli'l-Hadîs*.

³⁵ Bk. Şerîf er-Râzî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, thk. Taha Muhammed ez-Zeytî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1986).

³⁶ el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 1/29.

³⁷ Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Tenvir Neşriyat, ts.), 93.

³⁸ Buhârî, "Enbiyâ", 1 (No. 3331), "Nikâh", 80 (No. 5186); Müslim, "Radâ", 60 (1/673); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000), "Nikâh", 35 (No. 2267).

³⁹ Musa Cârullah Bigiyef, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez (Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 1999), 117.

⁴⁰ Müslim, "Radâ", 58 (1/673).

davran!"⁴¹buyurmuştur. Önceki rivayette nazik kaburga kemiğine benzetilen kadınlar, bu rivayette ise nezaket ve incelikte kristal cam bardaklara benzetilmiştir.⁴²

2. Mikdâd b. el-Esved'in (ö. 33/653) naklettiğine göre Resûlullah: "*Sizi yüzünüze karşı öven meddahlarla karşılaşırsanız yüzlerine toprak saçın.*"⁴³ buyurmuştur. Mikdâd b. el-Esved, mecaz anlam içeren "*Yüzlerine toprak saçın.*" sözünü gerçeğe yorarak anlamıştır. Birisi Hz. Osman'ın yanına gelerek yüzüne karşı onu övmüştür. Bu vaziyet üzerine Mikdâd b. el-Esved bulunduğu mekândan bir miktar toprak alarak o kişinin yüzüne saçmış ve akabinde naklettiği rivayeti söylemiştir. Hâlbuki hadis şarihi Hattâbî'nin (ö. 388/998) de dediği gibi rivayetteki meddahlık, bireyin işlediği bir iyilik nedeniyle onu takdir etmek değildir; herhangi bir çıkar sağlamak için toplumun "yağcılık" olarak adlandırdığı şeyi yapmaktır. İlaveten Arapçada "yüze toprak sermek" ifadesi, bireye arzuladığı şeyi vermeyip yoksun bırakmak manasına da gelmektedir. Yine Arapçada "Topraktan başka bir şeyi yok." tabiri, yoksul, hiçbir şeyi olmayan manasını da içermektedir.⁴⁴ Arap dili ve edebiyatına dair çalışmalarıyla bilinen Zemahşerî (ö. 538/1144) de, "*Yüzüne toprak serpin!*" sözünün, mecazî olarak "Onu mahcup edin!" anlamına geldiğini belirtmiştir.⁴⁵ Bu âlimlere göre rivayet, "Birisi sizden bir çıkar veya fayda sağlamak için överse, onu o isteğinden yoksun bırakın." anlamına gelmektedir.

3. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in: "*Sizin bana en çabuk kavuşacak olanımız, eli en uzun olanımızdır.*" buyurduğunu söylemiştir. Hz. Âişe'nin dediğine göre, Hz. Peygamber'in bu ifadesi üzerine eşleri, kollarının uzunluğunu ölçmeye koyuldular. Kolu en uzun olan, Zeynep idi. Zira Zeynep eliyle çalışır, hayırda bulunurdu.⁴⁶

Bu hadisten Resûlullah'ın "elin uzun olması" ile murad ettiği bedenî uzunluk değil, manevî uzunluktur. Manevî uzunluktan amaç da fazla hayır yapmaktır.⁴⁷ Eli uzun olmak, o dönemde cömertlik anlamında kullanılan bir deyimdir. İmâm Nevevî (ö. 676/1277) de bu hadiste mecaz bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in eşlerinden ilk öleninde en cömert olan Hz. Zeynep olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Arap edebiyatında bu çeşit kullanımların bulunduğunu mesela, eli açık için eli uzun ifadesinin, eli sıkı için de eli ya da kolu kısa ifadesinin söylendiğini belirtmiştir.⁴⁸

⁴¹ Buhârî, "Edeb", 111 (No. 6202); Müslim, "Fedâil", 73 (2/1097); Dârimî, "İsti'zân", 65 (No. 2743).

⁴² Bk. Recep Aslan, "Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed'in Kadına Yönelik Şiddeti Ortadan Kaldırma Konusunda Örnek Alınabilecek Söz ve Uygulamaları", *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 36.

⁴³ Müslim, "Zühd", 69 (2/1366); Ebû Dâvûd, "Edeb", 10 (No. 4804); İbn Mâce, "Edeb", 36 (No. 3742).

⁴⁴ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammedel-Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen* (Halep: Matba'atu 'İlmiyye, 1352/1934), 4/111.

⁴⁵ İbn Hamza Huseynî, *el-Beyân ve't-Ta'rîf fi Esbâbi Vurûdi'l-Hadisi's-Şerîf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1424/2003), 40.

⁴⁶ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 101 (2/1147).

⁴⁷ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009), 276.

⁴⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (Kahire: el-Matba'atu el-Mısriyye bi'l-Ezher, 1349/1930), 16/8-9.

4. Adî b. Hâtim et-Tâî (ö. 67/686) şöyle bir aktarımda bulunmuştur: “Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye (tan yeri ağarıncaya) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.”⁴⁹ ayeti inince, biri siyah diğeri beyaz iki parça ip alıp, yastığının altına koydum. İkisine bakmaya başladım. Beyaz ipliği siyah iplikten ayırt edince yiyip içmeyi bırakıp oruca başladım. Sabahleyin Hz. Peygamber'e gidip yaptığımı söyleyince, O: “Yastığın bir hayli genişmiş. Bu, ancak gecenin siyahlığından, gündüzün beyazlığının ayrılmasıdır.” buyurdu.⁵⁰

Bu rivâyette bir sahâbînin şahsında cereyan eden durum, ayetteki dolaylı anlatım dikkate alınmadığı zaman, onun nasıl yanlış anlaşılmasına sebep olduğunu göstermektedir. Eğer Adî b. Hâtim, bahis konusu olan ayette söz edilenin bir mecaz olduğuna dikkat etseydi, böyle bir yanlış anlamaya düşmeyecekti, ayete lafızca yaklaşmayacaktı. Nihayette bu durumu Hz. Peygamber'e sorarak öğrenmiştir.

5. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662) naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim iki soğuk kılarsa, cennete girer.”⁵¹ Rivâyette geçen “iki soğuk”tan maksadın ne olduğu, ancak burada hangi edebî sanatın kullanıldığının tespitiyle bilinebilir. Hadiste geçen edebî sanat, mecazdır ve “iki soğuk” mecazî anlamda kullanılmıştır. Araplar bu mecazla, sabah ve yatsı vakitlerini amaçlamışlardır.⁵² Bu hadiste Hz. Peygamber, sabah ve yatsı namazının önemine dikkat çekmekte ve bu iki namazı kılmanın zahmetli olduğu kadar, sevabının bol olduğunu ifade ederek teşvik etmiştir.

6. Enes b. Mâlik'in rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber Uhud Dağı hakkında şöyle buyurmuştur: “Uhud bizi seven bir dağdır, biz de onu severiz.”⁵³ Buhârî'nin ilk şarihlerinden olan Hattâbî, bu rivayeti mecazi anlamda anlamış ve bu rivayetten kastın Medine halkı ve Medine sakinleri olduğunu söylemiştir. Bu görüşünü şu ayetle de pekiştirmiştir: “(İstersen) içinde bulunduğumuz şehre sor.”⁵⁴ Zira Hattâbî'ye göre ayette geçen şehirden amaç şehir halkıdır.⁵⁵ Hattâbî rivayeti lafzi anlamın dışında anlamakta ve dolaylı anlatımın çeşitlerinden olan mecaza yormaktadır.

7. Sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-694), ölümünden evvel yeni giysilerini talep edip giymiş, gerekçesi sorulunca şöyle demiştir: Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kişi, içinde öldüğü elbiseyle diriltilir.”⁵⁶ Hâlbuki

⁴⁹ el-Bakara 2/187.

⁵⁰ Buhârî, “Savm”, 16 (No. 1916); Müslim, “Siyâm”, 33 (1/486); Ebû Dâvûd, “Siyâm”, 17 (No. 2349); Tirmizî, “Tefsirü'l-Kur'an”, 3 (No. 2971); Nesâî, “Siyâm”, 17 (No. 2489-2490); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/113.

⁵¹ Buhârî, “Mevâkitü's-Salât”, 26 (No. 574); Müslim, “el-Mesâcid”, 215 (1/285).

⁵² Râmehürmüzî, *Kitâbu Emsâli'l-Hadîs*, 249.

⁵³ Buhârî, “Megâzî”, 27 (No. 4083); Müslim, “Hac”, 504 (1/626).

⁵⁴ Yûsuf 12/82.

⁵⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadîs fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman es-Suûdî (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1409/1988), 2/813.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 18 (No. 3114); Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1417/1997), 1/484.

rivayetteki “siyab” kelimesinden giysi değil, amel kastedilmiştir. Rivayette mecazî bir anlam vardır. Kişi diriltildiği vakit hangi amel üzere vefat ettiyse o amel üzere dirilteceği tarzında anlaşılmalıdır. Aksi takdirde hadiste aktarıldığı şekliyle bizzat libasın kendisi amaçlanmamıştır. Nitekim Hz. Âişe, Ebû Saîd el-Hudrî'nin bu hadisi hatalı anladığını, Resûlullah'ın bu ifadesiyle ölenin amelini kastettiğini söylemiş ve devamında insanların çıplak olarak haşır olunacağına dair hadisi zikretmiştir.⁵⁷ Begavî (ö. 516/1122) de *Şerhu's-Sünne* adlı eserinde Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayeti zahiri/literal anlamda anladığını ifade etmiş, hâlbuki rivayette mecazî bir mana olduğunu söyleyerek şu hadisi de delil getirmiştir: “*İnsanlar kıyamet gününde yalın ayak ve çıplak olarak Allah'ın huzurunda toplanacaklar.*”⁵⁸ Araplar “Falan temiz elbiselidir.” dediklerinde, o kimsenin temiz kalpli ve ayıplardan beri olduğunu; “Falan pis elbiselidir.” dediklerinde de bunun tersini kastetmiş olurlar.⁵⁹ Dolayısıyla Begavî de hadisi mecazî manada anlamak gerektiğini ifade etmiştir.

Sonuç

Görüldüğü üzere fesahat ve belâğat sahibi olan Hz. Peygamber, İslam'ın cihan şümül mesajını naklederken dolaysız anlatıma müracaat ettiği gibi, Arap edebiyatında önemli bir yeri olan dolaylı anlatım tarzlarını da (mecaz, teşbih, kinaye vb.) ihmal etmemiştir. İfadelerinde fazlasıyla edebî tabirler bulunan Resûlullah'ın evrensel davetini doğru kavramak için, o ifadelerdeki dil ve üslup özelliklerini bilmek gerekir. Bu duyarlılıkla hadislerle yaklaşırsa Hz. Peygamber'in üslubu daha net ve doğru kavranmış olur. Fakat rivayetleri hakiki anlamından alıp dolaylı anlatım tarzlarına yormak, her zaman ve her rivayet için müracaat edilecek bir yöntem değildir. Zira hakikat ve mecaz gibi anlatımlar, aynı anda bir lafızda bulunamaz. Eğer bir rivayet dolaysız anlatımla anlaşılıyorsa, mecaz ve teşbih gibi dolaylı anlatım tarzına başvurulmaz.

⁵⁷ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 159-160.

⁵⁸ Buhârî, “Tefsîru'l-Kur'an (Maide Suresi)”, 14 (No. 4625); Müslim, “Cennet”, 57 (2/1309); Tirmizî, “Sıfatu'l-Kıyâme”, 3 (No. 2423); Nesâî, “Cenâiz”, 118 (No. 2219), “Tefsîr Maide Suresi”, 20 (No. 11095); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/418-419, 470.

⁵⁹ Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 5/316-317.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

Aslan, Recep. "Hadislerde Temsili Anlatım". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 249-270.

Aslan, Recep. "Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed'in Kadına Yönelik Şiddeti Ortadan Kaldırma Konusunda Örnek Alınabilecek Söz ve Uygulamaları" *Diyanet İlmi Dergi* 48/1(2012), 29-42.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları 1987.

Bağcı, Okan. "Gündelik Dil Felsefesi Bağlamında Din Dili ve Doğruluk Problemi". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/4 (2021), 1571-1584.

Bayraktutar, Muammer. *Hadislerde Mecâzî Anlatım*. Ankara: Yayınevi, 2010.

Begavî, Hüseyin b. Mesûd. *Şerhü's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Zühayr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.

Bigiyef, Musa Cârullah. *Hatun*. haz. Mehmet Görmez. Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 1999.

Bolelli, Nusrettin. *Belâğat*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1400/1980.

Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.

Çağl, Necdet. *Din Dili ve Mecaz*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1419/1999.

Ebû Gudde, Abdulfettah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2001.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali. *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1384/1964.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Görmez, Mehmet. "Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 31-41.

Hâkim en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1417/1997.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-Hadîs fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman es-Suûdî. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1409/1988.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimu's-Sünen*. Halep: Matba'atu 'İlmiyye, 1352/1934.

Huseynî, İbn Hamza. *el-Beyân ve't-Ta'rîf fi Esbâbi Vurûdi'l-Hadîsi's-Şerîf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1424/2003.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Abdulkadir el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*. Kahire: el-Matba'atu el-Mısriyye bi'l-Ezher, 1349/1930.

Nursi, Said. *Lem'alar*. İstanbul: Tenvir Neşriyat, ts.

Özpinar, Ömer. *H. Peygamber'i ve Hadîslerini Anlamak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2012.

Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize*. çev. Vural Ülkü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.

Râmehürmüzî, Ebu'l-Hasen b. Abdirrahman. *Kitâbu Emsâli'l-Hadîs*. thk. Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1983.

Şerîf er-Râdî. *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*. thk. Taha Muhammed ez-Zeytî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1986.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabîyye, ts.

Uysal, Muhittin. "Hz. Peygamber'in Dil Yönü ve Edebiyat Literatüründe Geçen Hadislerde Belâgat". *Marife* 6/2 (2006), 53-85.

Uzun, Taceddin. "Hz. Peygamber'in Belâgat ve Fesahatı". *Makâlât* 2 (1999), 131-155.

Uzunoglu, M. Vecih. "Hz. Peygamber'in Edebî Yönü". *DEÜİFD* 32 (2010), 41-76.

Zerkeşî, Bedruddîn. *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.

Din ve Fıtrat İlişkisi Bağlamında Dinî İndirgemeciliğin Eleştirisi*

Mustafa ÜNVERDİ**

Öz

Bu çalışmanın amacı dinin inanç ve ibadet yönüyle insan fıtratına uyumlu olduğunu temellendirmek ve dinî indirgemeciliği eleştirel biçimde ele almaktır. Din, hayatı anlamlandırma ve inşa etme aracıdır. Hayatla ilişkisi onu mümkün bir kavram kılar. Yani din, inanç ve ritüelleriyle insan doğasını aşan bir nitelikte değil, insanın düşünme ve davranma yetisine uygun şekildedir. İslâm'ın kendisini fıtrat dini olarak tanımlaması, onun insan doğasıyla ilişkisini betimler. Fıtrat, insanın doğasıdır. Fiziksel ve ruhsal yapısıyla her insan bir fıtratla doğar. Hz. Peygamber bu gerçeğin altını çizmiş ve herkesin bir fıtratla doğduğunu bildirmiştir. Her çocuk İslâm'a yatkın doğar. İslâm, Hanîf dini olup, tarihte peygamberlerle ete kemiğe bürünen ilahi davetin ortak adı olup, tevhid ve buna bağlı gelişen ahlâk yasasına dayanır. İnançın işlevsel olması ve ahlâki değerlerin yaşatılması için İslâm ibadetleri emreder, toplumda yapılması ve sakınılması gereken şeyleri bildirir. Bu kanunlar tarihe ve topluma göre değişebilir. Ama bu değişim hiçbir zaman insanın fıtratını aşmaz, onu değiştirmez. Bilakis İslâm, insan fıtratını olgunlaştırmak ve onu tahrip etmesi muhtemel şeylerden korumak ister. Bu nedenle o, yüce yaratıcıya yönelmek anlamında Hanîf dinidir. Dinin fıtratla uyumu anlamına gelen ilkelerini bir kenara bırakıp onu somutlaşan ritüellere ve kurallara indirgeyen yaklaşım genellikle hakikati belli bir mezhep veya gruba hasreder. Dini -aklı dışlayarak- nasrlara, hakikati bir mezhebe indirgeyerek ötekini bid'at veya küfürle itham eder. Böylece ötekine hayat hakkı tanımaz. Bu ise dinin insanın hakikatine yabancılaştırılması anlamına gelir. Makalemizde bu sorun kaynak incelemesi tekniğine dayalı olarak nitel araştırma yöntemi ile tenkit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Din, Fıtrat, İndirgemecilik, İslâm, Yorum.

* Bu makale Kasım 2019'da düzenlenen "3. Uluslararası Mersin Sempozyumu"nda sunulan "Din ve Fıtrat Olumlu İlişkisi" adlı tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 18.11.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 14.12.2021

DOI: <https://10.52886/ilak.1025578>

** Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Gaziantep University, Faculty of Divinity, Department of Qelam, mustafaunverdi@yahoo.com ORCID: 0000-0002-2848-4073

A Critique Of Religious Reductionism Within The Scope Of The Relationship Between Religion And Nature¹

Abstract

This study aims to prove that religion suits human nature in terms of belief and prayer, and seeks to analyze religious reductionism from a critical perspective. Religion is the instrument for constructing life and making it more meaningful. The relationship between life and religion makes religion a reasonable concept. In other words, religion does not go beyond human nature in terms of beliefs and rituals, and is in accordance with the skills of thinking and behaving. The fact that Islam is considered a natural religion indicates the relationship between Islam and human nature. Nature in this context refers to the nature of humans. People have different inherent natures, from physical and mental perspectives. The Prophet underlined this fact and noted that each person has an inherent nature. Every child is born with inclination towards Islam, a Hanif religion that is the common name of the divine call reflected by Prophets in history. It is based on the ideology of *tawheed* as well as basic ethical values. To actualize beliefs and sustain ethical values, Islam orders prayer and outlines what to do and what not to do within society. These codes may change in accordance with time and society. However, this change neither reaches beyond the nature of people nor transforms it. On the contrary, Islam aims to foster the maturity of human nature. Therefore, Islam is the Hanif religion in terms of its focus on God almighty. An approach that disregards the principles indicating harmony between religion and nature and restricts religion to concrete rituals and rules generally associates reality with a certain sect or group. It cuts the religion down to religious duties, while associating reality with a sect. It also considers any other approach innovation or blasphemy. Therefore, it does not grant the right to exist to these other approaches, resulting in religious alienation towards human reality. This study utilized qualitative research methods based on the reference review technique.

Keywords: Kalam, Religion, Nature, Reductionism, Islam, Interpretation.

Özet

İslâm geleneğinde dinin fitrat ile ilişkisi olduğu kabul edilmiş ve dinin insanın doğasına yaslandığını savunulmuştur. İnsanın kabul etmeye ve hayatında uygulamaya yakın olduğu din "tabiî din", başka bir ifadeyle fitrat dini olarak isimlendirilebilir. Tabiî dinin özellikleri tek tanrıci olması, insanın aklına ve duygularına hitap etmesi, mitoloji ve gizeme yer vermemesi, insanın özgür iradesini kabul etmesi, sorumluluğun bireyselliğini ve ebedî kurtuluşu insanın kendi gayretine bağlı kabul etmesi, peygamberlerin rehberliğiyle yetinerek insan ile Tanrı arasında aracı inancına set çekmesi ve dogmatik olmaması gibi özellikler taşır.

¹ This article was prepared based on the report "Positive Relationship Between Religion and Nature" presented at the "3rd International Mersin Symposium" held in November 2019.

Yüce yaratıcı ilk insandan günümüze kadar peygamberler aracılığıyla tarihe müdahale etmiştir. İnsana varlık hiyerarşisindeki yerini öğretmiş ve onu yeryüzünde bir görevle var etmiştir. İnsan dine mensubiyetiyle birlikte artık hayata bir anlam yükler ve amaçsız yaşamaz. Din insana kulluk bilincini öğretir. İnsan yeryüzünün efendisi değil, emanetçisidir. İnsan dinin kendisine telkin ettiklerini fitratı oranında kabule hazırdır. İslâm insana tek ilaha iman etmesini, Allah'a kul olma açısından yaratılmışları eşit görmesini ve yeryüzünü imar etmesini ister. İnsanı kötülükten sakındırır, iyiliğe teşvik eder. İnsanın iyi bir kişiliğe sahip olması için ona birtakım ibadetler yapmasını emreder. Bu ibadetler aracılığıyla insan maddenin boyunduruğundan çıkar ve özgürleşir. Sadece yüce yaratıcıya kul olma bilinciyle yaşar. Tüm peygamberler insanlara bu hakikati anlatmış ve insanı Allah'a teslim olmaya davet etmişlerdir. İnsan fitratı acziyetinin farkında olarak, ona yol gösteren ve ona zor zamanlarından yardım eden bir yüce kudrete ihtiyaç duyar. İslâm, gerek yüklediği emir ve yasaklarla gerekse ilkeleriyle insan fitratıyla tam bir uyum halindedir. Bu nedenle dünyanın her yerinde ve tarihin her döneminde İslâm hayat bulmuştur.

İslâm'ın fitrat dini oluşunun iki önemli boyutu vardır: Birincisi onun mit ve sır dini olmaması, diğeri ise buyruklarında insanı aşan şeyler olmamasıdır. İslâm dininin akılla ilişkisi bir denge içerisinde. Ne akli hakikatin tek kaynağı kabul eder, ne de akli bir kenara bırakıp dogmatik bir inanç önerir. Bilakis İslâm dinini inceleyen bir kimse bir yönüyle nasslara diğeri yönüyle akla dayanması gerektiğini görecektir.

İslâm'a göre insanın Allah'ı bilme imkânı yaratma ve vahye dayanır. O âlemi yaratarak, varlığının bilinmesini mümkün kıldı. Sonra da seçtiği elçilerine vahiy aracılığıyla hitap etti. Bu Tanrının yeryüzüne müdahalesi ve insanlarla iletişimidir. Tanrıdan aldığı haber ile insan, O'nun hakkında bilgi sahibi olur ve yeryüzünde varlık nedenini, görevlerini öğrenir. İslâm, insanın tüm maddi kısıtlamalardan soyutlanarak yüce yaratıcıya kul olmasıdır. İslâm peygamberlerin insanları ulvî ideallere davetidir. Bu yönüyle İslâm tarih üstü dinin ortak adıdır. Kur'ân, İslâm'a bu özelliğiyle hanîf dini veya fitrat dini der. *Hanîf*, Allah'a yönelen ve ihlaslı bir kulluk eğiliminde olandır. Tüm peygamberler insanı fitratına uygun inanç ve ibadet esaslarına davet ettiklerinde bu dinin ortak adı *hanîf* olmuştur. Değişmez olan din budur. Ancak İslâm'ın birey ve toplumda somutlaşması şeriatır. Allah her topluma bir şeriat, yani dini inancını somutlaştırabilecekleri kanun ve yöntemler tahsis etmiştir. Böylece İslâm, tarih üstü bir din olarak Allah'a teslimiyet, şeriat ise bu teslimiyete dayanan uygulamalar ve somutlaştırmalardır. Bu yönüyle son peygamber Hz. Muhammed'e vahyedilen dinin de özel adıdır. Böylece İslâm bir yönüyle tarihte tüm peygamberlerin tebliğ ettiği ve aynı inanç ve ahlâk ilkelerine dayanan dinin genel adı, diğeri yönüyle Hz. Muhammed'e vahyedilen ve özellikle Medine'de ibadet ve hukuk kurallarıyla kurumsallaşan dinin özel adıdır.

Günümüzde İslâm adına yapılan yorumlar ve üretilen fetvalar kimi zaman İslâm'ın fitrat dini oluşuyla tezat teşkil etmektedir. Kaderci yaklaşımlar, insanla

Tanrı arasında aracı fikrini çağrıştıran inanç ve uygulamalar veya dini bireysel uygulamalara indirgeyen yaklaşımlar buna örnek gösterilebilir. Din, kutsal metinlerde kendisini insana duyurmakla birlikte o metinleri okuyan, anlayan ve yorumlayan insandır. Hal böyle olunca metne muhatap insan sayısınca farklı yorumlar ortaya çıkabilmektedir. Esasen bu, dinin reddetmediği bir gerçektir. Zira din bir topluma o toplumun kodlarıyla mâl olur. Temel inanç ve esasları sabit olmak kaydıyla kuralların işletilmesi ve ibadetlerin yapılışındaki detaylar toplumun kültürüyle ilişkili somutlaşır. Bu hakikati göz ardı ederek üretilen görüş ve yorumlar ise insan ve toplumla çatışmak zorunda kalır. Dinî indirgemecilik şeklinde tarif edebileceğimiz bu yaklaşım, hakikati kendi görüşüyle sınırlandırmak, dini lafza hapsedmek ve toplumun değişimi gerçeğini göz ardı ederek dini hakikati sadece erken döneme ait kabul etmek niteliğindedir.

Son dönemde sıklıkla karşılaştığımız ve dini adeta insanın gerçeğinden uzaklaştıran dinî indirgemecilik dinî hakikati salt lafızda arama, sahih yorumu belli şahıs veya mezheple sınırlama, meşruiyeti belirli mezhep aidiyeti ile eşitleme, dini ve kurallarla özdeşleştirme, ibadetlerde ulemânın içtihatlarıyla oluşmuş kuralları mutlaklaştırmak, ibadet-hikmet ilişkisini yadsımak, dinin insana kazandırmak istediği ulvî ahlâkı önemsememek şeklinde tezâhür etmektedir. Tüm bunlar dinin insan aklına hitap eden, onun zaman ve toplumla ilişkisini ve dinin toplumda aktüelleşirken geçirdiği değişimleri göz ardı eder. Bu nedenle dinî indirgemecilik dini bireyin ve toplumun hayatından çekip alarak sadece belirli alanlara hasredeceği için onun gücünü ve etkinliğini azaltır. Evrensel ideallere sahip bir dinin bu şekilde daraltılması onun tarih içinde sönmesine neden olacak ve sadece belli grupların elinde bir meşruiyet aracına dönüşecektir.

Summary

Researchers of the Islamic tradition have accepted that there is a relationship between religion and nature, suggesting that religion is based on human nature. The religion that people are oriented to accept and practice is called natural religion. Traits of natural religion include monotheism, human mind basis, the exclusion of mythology and mystery, the acceptance of free human will, the association of the individuality of responsibility and eternal salvation with human effort, the exclusion of any mediators in the relationship between humans and God, and rationality rather than dogmatism.

God has intervened in history through prophets since the very first human existed. Moreover, God has taught people about their places in the hierarchy of creatures and directed people to live with a certain mission. After accepting a religion, people assign a meaning to life and live with a purpose. Religion teaches the idea and awareness of servitude to people, who are the custodians, rather than the masters of this world. People are ready to accept what religions instruct them in line with their nature. Islam orders people to believe in one Allah, considering

everybody equal in terms of serving Allah and improving the world. Islam also directs people to abstain from malevolence, adopt benevolence and perform certain prayers so that they can have a benevolent personality. With these prayers, people escape from physical borders, tasting freedom and living with the sole idea of serving the divine creator. All prophets declared this reality to people and invited them to surrender to Allah almighty. Being aware of the weakness in their nature, people need a divine authority that guides and helps them in harsh times. With its orders/prohibitions and principles, Islam is in total harmony with human nature. Therefore, Islam has existed in every part of the world and each period of history.

There are two important aspects behind the fact that Islam is a natural religion: The first is that Islam is not a religion of myths and secrets, while the other is that Islamic orders align with human capacity. The relationship between Islam and the human mind is balanced. Islam neither considers the human mind as the only source of reality, nor does it make a dogmatic proposal by neglecting the human mind. On the contrary, people who examine Islam will realize that Islam needs to be based on the human mind in some ways and religious duties in others.

According to Islam, the possibility for people to get to know God depends on creation and revelations. By creating the universe, God enabled people to learn about the divine authority. Then, God addressed the prophets through revelations, which is how God intervenes in the world and communicates with people. With his instructions, people have gotten to know God and understood their duties as well as the reasons for which they are on this planet. Islam is about people escaping from all physical limits and serving God almighty. Islam is the prophets' call to divine ideals. Accordingly, Islam is the name of the supra-historical religion. Considering this trait, the Quran calls Islam a *hanif* or natural religion. *Hanif* means those who obey Allah and perform true servitude. As all Prophets called people to act in line with principles regarding beliefs and prayers which suit their nature, the common name of the religion became *Hanif*. This is the unchangeable religion. However, Islam's concretizing among people and in society is sharia within the Islamic scope. Allah assigned sharia, i.e. laws and methods, to every society that could use it to make their religion more concrete. Accordingly, as a supra-historical religion, Islam is about surrendering to Allah, and shariah covers the practices and concretization based on this surrender. Furthermore, from that perspective, it is the name of the religion revealed to the Prophet Muhammad. Therefore, on one hand, Islam is the religion that was declared by all prophets and is based on the same beliefs and ethical principles. On the other, it is the name of the religion which was revealed to the Prophet Muhammad and institutionalized with prayers and legal rules, particularly in Medina.

Modern comments and fatwas about Islam occasionally contradict the fact that Islam is a natural religion. Examples may include fatalist approaches, beliefs and practices appearing as mediating elements between people and God, or approaches limiting the scope of religion to personal practices. Religions declare

themselves to people in religious texts, and those who read, understand and interpret these texts are humans. Accordingly, different interpretations of these texts may come about as the number of people addressed by them increases. This is not religiously rejected because a religion is accepted by a society through social codes. Fulfillment of rules with fixed basic beliefs and principles, as well as the details regarding the performance of prayers, become concrete within social culture. Opinions and comments generated by neglecting this fact contradict people and society. This approach, which can be described as religious reductionism, means limiting facts with personal thoughts, restraining religion within wording-related limits, and solely associating religious facts with the early periods, while neglecting the reality of social change. As the continuation of this approach, minimizing religion solely to rituals is equal to neglecting the wisdom in prayers and disregarding the divine ethics which people are to gain according to religious purposes. When religion is condensed to religious rules, it may turn into a mere set of rules.

Religious reductionism, which is a popular topic in recent periods and which deviates religion from the reality of humanity, can appear in the following manners: Searching for the religious reality in pure wording, limiting true interpretations for a certain person or sect, equalizing legitimacy with the idea of belonging to a certain sect, associating religion with forms and rules, considering oneself as special or privileged because of one's theological, political, fiqh-related or Sufi sect/disposition, and restricting the reality with a sole form of interpretation. These approaches neglect the relationship people have with time and society, and they disregard the changes which are occurring as religions become engrained in society. Therefore, religious reductionism excludes religions from the lives of people and society and associates them with certain areas, thereby reducing the power and effectiveness of religions. Restricting a religion to universal ideals in this manner will cause it to fade in time and become an instrument of legitimacy in the hands of certain groups.

Giriş

Din insan hayatını tümüyle kuşatan ve insanın gerçeğine tam anlamıyla uyumlu olan bir hakikattir. Dinin tarihin her döneminde var olmasını onun bu özelliğiyle ilişkilendirebiliriz. Bununla birlikte Allah'ın insanlara son hitabı niteliğindeki İslâm'ın temsilcileri tarihte dini anlama ve yorum biçimi itibarıyla din ve insanı adeta birbirinde koparmıştır. Dinin kapsayıcı ve hayat veren özelliği bir tarafa bırakılmış, dinî hakikat belirli kurallara veya hükümlere, mezhep veya tarikata indirgenmiştir. İslâmî öğretileri sadece nasslara ve nasların dış görünümüne yani lafızlara indirgeyen ve akli bidatleştiren yaklaşımı da buna dâhil edebiliriz. Özellikle günümüz İslâm dünyasında din adına üretilen indirgemeci ve lafızcı görüşlerle verilen fetvalar dinin insan fitratına uyumunu tartışmalı hale

getirmektedir. Bu yorumlar dini temsil noktasında olanlardan geldiği gibi kendisini ateist olarak² tanımlayanların dine yönelik eleştirilerinde de görülebilmektedir.³ Şüphesiz düşünce ve ifade özgürlüğünün en yüksek seviyede olduğu bir yerde yeni/farklı fikirler ortaya çıkacaktır. Ama dinin ilkelerini göz ardı eden bir yöntemle hakikat veya kurtuluş tekelciliği yapmak dinin özüne uygun olmasa gerektir.

Makalemizin ana konusunu teşkil eden dinî indirgemecilik son dönemde i'tikâdi, siyasi, fikhî ve tasavvufî alanda karşılaştığımız bir olgudur. Esasen hakikati belirli bir zümrenin veya şahsın yorumuna indirgeyen tüm yaklaşımlar tenkide açıktır. Dinin insan ve toplum ile uyumunu göz ardı eden yaklaşımlar, tarih boyunca uç görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Din böyle zamanlarda bütünleştirici ve huzur verici yapısından uzaklaşmış, ayrıştırıcı ve çatışmacı bir sürece evrilmiştir. Bu nedenle dinin insan doğasıyla uyumunu temellendirmek ve dini yorum biçimlerinin geniş bir alana sahip olduğunu ortaya koymak önemlidir.

Din, varoluşsal bir hakikat olduğuna göre onun insan doğasını aşmaması gerekir. Bilakis herhangi bir din insanı tanıdığı oranda ona hitap edebilecektir. Din insana insan için ve insan diliyle gelir. Onda insanın ruhsal ve fiziksel yapısını aşan unsurların varlığı, "gerçekleştirilemez" olması anlamına gelir. Geçmişte ortaya çıkmış Hâricî, Şiî, Haşvî veya Bâtınî pek çok fırka indirgemecilik, aşırılık, olağanüstülük veya akıl dışılık anlamına gelebilecek özelliklerinden dolayı, sistematik bir hale dönüşmeden tarih sayfalarından silinip gitmiştir.

İslâm tevhide yaslanan inanç ilkeleri, hikmetli ibadetleri ve evrensel ahlâk değerleriyle insan doğasına uygun bir dindir. Bu yönüyle o her peygamberde tecelli eden davettir: "*Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir.*"⁴ Hz. Peygamber de insan fitratıyla İslâm'ı eşitleyerek şöyle demiştir: "*Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar...*"⁵ Bunlar dinin fitratla olumlu ilişkisine işaret eder.

Dinin evrensel bir hitap oluşu onun tarihi ve yereli aşan yönüne işaret eder. Dinin özünü oluşturan ilkeler rasyonel zeminde temellendirilebilecek niteliktedir. Mitoloji, giz veya olağanüstülükler dinin özüne ait şeyler değildir. İslâm'da tabiatı aşan mucize bile son derece kısıtlı bir yer tutmuştur. Buna rağmen dini inanç ve uygulamalarda aşırı yorumun veya telakkilerin olduğu bilinen bir gerçektir. Dini sadece ibadet ve şekillerle tanımlama çabasında olmak, dinin amaç ve araçlarının

² Said Sami, *Ateistler de Yas Tutar: Ateist ve İnanç Sahibi Bireylerde Karşılaştırmalı Yas Süreci* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 93.

³ Sevan Nişanyan – Can Başkent, *Swami Dayananda Saraswati'nın Kur'ân Eleştirisi* (İstanbul: Propaganda Yayınları, 2018).

⁴ el-Rûm 30/30.

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Darü İbn-i Kesîr, 2002), "Cenâiz", 79-80-93; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-u Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, t.y.), "Kader", 22-25.

karıştırıldığı anlamına gelir. Gerek dine dair yorumu hakikatin yegâne ifadesi olarak görmek, gerekse dini şekle indirgemek bugün ilahiyat çevrelerinde en sık karşılaştığımız sorunlar arasında yer almaktadır.

Bu çalışmanın alana katkısı, din ve fitrat olumlu ilişkisi savına dayalı olarak, dine dair yorumların insan fitratıyla çatışmaması gerektiğine vurgu yapmak ve özellikle çağdaş dönemde karşılaştığımız indirgemeci, lafızcı ve ötekileştirici yaklaşımlara eleştirel bir bakış ortaya koymaktır. Fitratın keyfiyeti, fitrat delilleri ve dinde fitrata dair kavramlar, daha önce sıklıkla çalışılmış konular olduğundan, tekrardan sakınmak ve makalenin temel amacının dışına çıkmamak adına bu yayının sınırlarına dâhil edilmemiştir.

1. Kavramsal İnceleme: Din, Fitrat ve Dinî İndirgemecilik

Din çeşitli disiplinlerde farklı şekillerde ele alınır ve tanımlanır. Burada din kavramını incelemekten çok fitratla ilişkisini araştırdığımız için, dinin insanla ilişkisi yönünden tanımını aramamız gerekir. Sözlükte din son derece geniş bir anlam sahasına sahip olup genellikle “âdet, huy, ceza, boyun eğme, borç verme, itaat ve hâkimiyet kurma” gibi anlamları ön plana çıkmıştır.⁶ Terim olarak din, farklı şekillerde tarif edilmiş olmakla birlikte Cürcânî'nin (ö. 816/1413) tanımını kapsam açısından yeterli bulabiliriz: “Din, akıl sahiplerini peygamberin tebliğine uymaya davet eden ilahi kanundur”⁷

Din tarih içerisinde hemen her toplumda bir şekilde var olagelmış olan ve bir dünya görüşü, varlığı anlamlandırma aracı niteliğindeki yol, âdet ve sistemdir. Kur'an'da din kavramı Mekkî sûrelerde Allah'ın otoritesi, Medenî sûrelerde ise insanın Allah'a ve topluma karşı yüklendiği sorumluluk bağlamında zikredilmiştir.⁸ Semâvî dinlerde din ve tevhid eşitlenir. Allah'ın tüm elçileri, özde aynı yapıya sahip olan öğretiyi tebliğ etmişlerdir.⁹ Bu öğretinin/dinin Allah katında değişmeyen adı İslâm'dır.¹⁰ İslâm tarih ve toplum içinde, peygamberlerin somut şeriatlarında tebellür eden, her nebevi çağrıda tekrar edilen metafizik ve ahlâki özdür.¹¹

Buradan hareketle şöyle bir soru sorulabilir: Din acaba bir teorik düşünce sistemi mi yoksa yaşam pratiği midir? Din her ikisini de ihtiva eden kapsamlı ve çok boyutlu bir kavramdır. İnanca dayalı ortaya çıkması ve gelişmesi yönüyle duygusal boyutu vardır. Hayatın tümüne öyle ya da böyle etki etmesi ve yön

⁶ Ebû'l Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1984), “din”, 17/1467-1470.

⁷ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), “din”, 109.

⁸ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 9/312-320.

⁹ İhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 11.

¹⁰ el-Âl-i İmrân 3/19.

¹¹ Ömer Özsoy – İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınları, 2003), 164.

vermesi itibariyle dinin pratik yönü vardır. Dinde i'tikâd, ibadet ve ahlâk yasalarının temellendirilmesinde aklın işlevi vardır. Böylece din insanın duygu, düşünce ve davranışlarıyla doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilişkili olan bir inanç, değer ve hayat sistemidir. Bu yönüyle din, deizm gibi Tanrıyı düşünsel bir kavrama indirgeyen bir inancı dışarıda bırakır.

Dinin tanımı konusunda Kur'ân'a müracaat ettiğimizde *Allah'ın Dini* "beşerî inanç sistemleri"ni; *Hak din* "bâtıl olanlar"ı; *hâlis din* kavramı ise "bozulmuş ve tahrif olmuş" dinleri olumsuzlar ve dışarıda bırakır. Dinin anlam alanını ortaya koyan bu terkiplerde özetle İslâm'a işaret edildiğini söyleyebiliriz.¹²

Toynbee (1889-1975) her din mensubunun sadece kendi dinini hak, diğerlerini bâtil kabul etmesini insan doğasındaki bencillikle ilişkilendirmiştir.¹³ Mamafih bir mümin için hak din sadece yüce yaratıcı ile bağı dosdoğru kurabilen ve kaynağı itibariyle ilahi olan, tarih içerisinde peygamberler aracılığıyla somutlaşmış dindir. İslâm dininin hakikati temsil eden yegâne inanç sistemi oluşu salt bir "ben" duygusuna yaslanmaz. Bilakis İslâm insanın varlık hiyerarşisindeki yerini öğrenmesini sağlayan, onu zafiyetleri ve güçlü yanlarıyla tanımlayan, insanla yaratıcı arasındaki ilişkiyi doğru kurabilen ve sadece insanı değil, insanın içinde yaşadığı toplumu ve diğer tüm insanları öğretilerine dâhil edebilen hak dindir. Tarihte tüm peygamberler insanları tevhide ve Allah'a itaat ile gelişen ahlâki yükümlülükleri kabule davet ettiklerinde özü itibariyle aynı dine, İslâm'a çağrıda bulunmuşlardı. Kur'ân'ın dinden söz ettiği yerlerde *dini Allah'a has kılma*¹⁴, *fitrat ve hanif dini*¹⁵, *dosdoğru din*,¹⁶ *hâlis din*¹⁷ gibi ifadeler kullanması dinin bu yönünü imler. Bu nedenle İslâm inancına mensup birisinin hakikati sadece kendi inancında bulması doğaldır.

"Fıtrat" kelimesine geldiğimizde onun sözlükte "yarmak ve uzunlamasına ikiye ayırmak" anlamına geldiğini ve insanla birlikte kullanıldığında "insanın doğa"sına işaret ettiğini görürüz. Fıtratın kavramsal anlamına geldiğimizde ise İbn Manzûr (ö. 711/1311) bunu "Allah'ın mahlûkatını kendisini bilip tanyacak şekilde yaratması"¹⁸ ; Cürçânî (ö. 816/1413) ise "insan doğasının dini kabul etmeye uygun oluşu" şeklinde açıklar.¹⁹ Râgıb el-İsfahanî (ö. 502/1108) ise fıtrat kavramının "insanın herhangi bir davranışta ve eylemde bulunma gücüne sahip bir şekilde yaratılmış olması", kelimenin fiil sıygasıyla Allah'a nispet edildiğinde ise "insanın Allah'ı bilme gücü ile yaratılmış olması" anlamına geldiğini belirtir. Ankebût 29/61.

¹² İbrahim Kaplan, "Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 61-84.

¹³ Arnold J. Toynbee, *Din*, çev. İbrahim Canan (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1978), 385.

¹⁴ el-Beyyine 98/5.

¹⁵ el-Rûm 30/30.

¹⁶ el-Tevbe 9/36.

¹⁷ el-Zümer 39/3.

¹⁸ İbn Manzûr, "fıtrat", 5/55.

¹⁹ Cürçânî, "fıtrat", 169.

ayette “Onlara ‘gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?’ diye sorsan, mutlaka, ‘Allah’ derler” şeklindeki bilgi insanın doğasındaki Allah inancına işaret eder.²⁰

Fitrat Allah ile insan arasındaki farklılığın ve bağın zeminidir. Fitrat kavramı insana yaratılan ve yaratan ilişkisinin en doğru biçimde idrak edilmesini sağlar. Tanrının tabiat sınırlarında, maddî veya eksik varlıklarda aranmaması gerektiğini, insanın ilahi sıfatlarla donatılmış olduğunu, ancak insanın asla bir ilah olmadığını hatırlatır. Bununla birlikte fitrat, insana, doğasındaki yetenekle yaratıcısını bilme ve O’na yaklaşma imkânı olduğunu öğretir: “*Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı Allah’ın fitrat (dinine) sınıksız sarıl...*”²¹ İnsanın fitratı “fitratullah” şeklinde adlandırılır. Fitrat, insanın kendisine göre yaratıldığı prototiptir. Bu, insanın sınırlarını ve kapasitesini göstermektedir.²²

Makalemizin mihverini teşkil eden “dinî indirgemecilik” indirgeme fiiline dayanır. İndirgeme, “çok olanın teke, karmaşık olanın basite indirilmesi veya geri götürülmesi, asla ircâ edilmesi” dir.²³ İndirgemecilik ise “karmaşık fenomenlerin en iyi anlaşılma yönteminin bunları öğelerine ayırarak incelemek” şeklinde tarif edilir.²⁴ Örneğin hukuk sistemini bu sistemin tanımladığı ödev ve hakları hiç dikkate almadan “salt güç ilişkilerine” indirgeyerek açıklamak, cinselliği eşlerin duygu ve düşüncelerini hiç dikkate almadan “salt biyolojik bir eylem” olarak tanımlamak bir çeşit indirgemedir. Dinî indirgemecilik kavramı ise bir çeşit dinî partikülarizm anlamına gelir. Dinî hakikati salt lafza indirgeme, sahih yorumu belli şahıs veya mezheple sınırlama, meşrûiyeti belirli mezhep aidiyetiyle eşitleme vs. buna örnek gösterilebilir. Dinde farklı yorumları dışlayan ve hakikati tekeline alma eğiliminde olan indirgemeci yaklaşımlar, inhisarcılığa tekâbüle eder.

2. Tabîî Bir Din Olarak İslâm

“Tabîî din” insanın doğasına uygun dindir. İnsanın aklı, iradesi ve duygularına tabîî olarak hitap eder. Onda mitler, sırlar ve gizemler olmaz.²⁵ Bu yönüyle ona fitrat dini denilebilir. Kur’ân, hak dini fitrat, tevhid ve hanîf kelimeleriyle zikreder.²⁶ Hz. Peygamber de her çocuğun fitratla doğduğunu haber verir. İnsanın fitratla doğması, onun tek bir yüce yaratıcıya ihtiyacı, yüce yaratıcının insanı ahlâka davet etmesi ve tabiatı kutsamamasını, tevhide iman etmesini emretmesi Hz. İbrahim’le özdeşleşen tevhid dininin fitrat ve tabîî din

²⁰ Râgıb el- İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, nşr. Muhammet Halil İtânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), “fitrat”, 384.

²¹ el-Rûm 30/30.

²² Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih* (Ankara: Lotus Kitap, 2005), 132.

²³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), “indirgeme”, 98.

²⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), “indirgeme”, 554-555.

²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş I* (İstanbul: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1954), 79.

²⁶ el-Bakara 2/130 ve 135; el-Rûm 30/30.

olduğunu gösterir. Bu, İslâm'ın insan tabiatına uygunluğu ve fitrat dini oluşunun zeminedir.

Din mefhumunun insan tabiatına uygunluğu veya aykırılığı üzerinden dikkat çeken bir tasnifi Hasan Hanefî'de (1935-2021) görmekteyiz. Hanefî, dinleri tabîî ve tabiatüstü şeklindeki tasnif ederek İslâm'ın temel inanç ve ibadet özellikleriyle tabîî din; Hıristiyanlık ve Yahudiliğin ise inanç öğretileriyle tabiatüstü niteliğinde olduklarını ifade etmiştir. Onun tabîî dine yüklediği anlam ve özellikler şöyledir:

1. Tabîî bir din, tektanrıdır. Çok tanrıcılık ise pagan dinlerinin özelliğidir.

2. Tabîî bir din akıl doğrultusunda işler. Vahiyle muhatap olacak olan insan olduğuna göre, vahyin temelini akıl oluşturur. Aksi takdirde insan vahyi anlayamaz. Akıl duyular, tecrübeler, tabiat kanunları, tarihin akışı, adetler ve bütün delilleri içine alır. Böyle bir dinde hiçbir gizem ve sır yoktur. Hakikat basittir. Akla dayandığı için tabiat ve tabiat ilimleriyle barışıktır. Nitekim İslâm nereye ulaşmışsa bilimin kapılarını sonuna kadar açmıştır.

3. Tabîî din, özgür iradeye dayanır. Bir aracı fikrine veya kuruma gerek yoktur.

4. Tabîî dinde sorumluluk ferde aittir. Kimse bir başkası adına günah işleyemez. Aynı zamanda kimse başkasını yargılayamaz veya ona cenneti veremez. İlk günah diye bir öğreti olamaz. Hz. Adem günah işlemiş, tövbe etmiş ve affedilmiştir. Herkes günahsız doğar ve yaptıklarının karşılığını görür.

5. Tabîî bir din insanı doğrudan doğruya Allah'a muhatap kabul eder. Bu dünyada hiçbir kimse Allah'la kul arasına giremez. Nitekim İslâm'da din adamları ve ruhbanlık sınıfları ya da kilise otoritesi yoktur. İtaat sadece Allah'a ve O'nun dinin tebliğ eden peygamberidir.

6. Tabîî bir din dogmaya değil gündelik hayata dayanır. Hayatın bizzat kendisi dinin bilgisidir. İnananlar rasyonelleştiğinde, insanların tarihi süreçte birer dogma haline getirdikleri inanç ve adetlerden uzaklaşır ve pratik hayatı temel alan dine yönelirler. İslâm'ın egemen olduğu toplumda akıl, sosyal adalet ve eşitlik hâkimdir. Her türlü sömürü ve tekel kaldırılmıştır. Hiçbir sosyal sınıfın üstünlüğü yoktur. Üstünlük takvadadır.²⁷ Mülkün sahibi Allah'tır. İnsanın sahip olduğu sadece kullanma hakkıdır.²⁸

İslâm iman esasları, ibadetleri ve ahlâki öğütleri ile yukarıdaki esaslara uyum içerisindedir. Ancak İslâm, Kur'ân ve sünneti insan aklının ve doğasının kabul etmeyeceği şekilde anlayanların elinde bu niteliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Buna izin vermemek ve İslâm'ı hakikatin yegâne temsilcisi olarak

²⁷ el-Hucurât 49/13.

²⁸ Hasan Hanefî, "Müslüman Aklının Eleştirisi Ya Da İslâm Düşüncesinin Yeniden İnşası", II. Uluslararası İslâm düşüncesi Konferansı (İstanbul; 1997), 117-122.

ayakta tutmak için, din-fitrat ilişkisini gözetmeli ve dini insan tabiatından ve tabiattan koparmamalıdır.

3. İnsan Fıtratına Uygun Dinin Tarih Üstü Adı: İslâm

Dinin insan fıtratına uygunluğu Tanrı-insan ilişkisinin keyfiyetine dayanır. Tanrı yaratan, insan ise yaratılmıştır. Tanrı en yetkin sıfatlara sahip ekmel varlık, insan ise Tanrının lütfuyla çeşitli sıfatlara sahip yeryüzünün imarında etkin akıl ve kudrettir. Tanrı mutlak var olan ve vahyedendir. İnsan ise Tanrı sûretinde var olan ve vahyedilendir.²⁹ Tanrının sıfatları mutlak, insanın ise sınırlıdır. Şu var ki insanda Allah'a atfedilen isim ve sıfatların izdüşümü vardır. Allah'ın zatî sıfatları hariç, bütün isimler insana yansımıştır. Nitekim Allah'ın *insanı görür ve işitir kılması*³⁰ ve *ruhundan ona üflemesi*³¹ insanın hem epistemik hem de ontik olarak nasıl bir planın parçası haline getirildiğine işaret eder.³² İnsanın bu isim ve sıfatlara sahip olması, onun Tanrı inancına sahip olmasını kolaylaştırmaktadır.

İslam'da inanç esasları Allah'ın varlığına ve birliğine iman, onun melekleri olduğuna, bu meleklerine görevler verdiğine, insanlara elçiler aracılığıyla hitap ettiğine ve tarihte bazı hitapların kitaplaştığına, varlığın Allah'la ilişkisini ve kaderi ilahî'ye, her şeyin O'nun ilmi, iradesi, kudreti ve yaratmasıyla ve O'nun belirlediği ölçüde meydana geldiğine, insana akıl ve irade sıfatları bahşedip onu sorumlu varlık kıldığına, insanı bu dünyada bir amaçla yarattığına ve ölümünden sonra insanı hesaba çekeceğine ve neticede iyileri cennette ödüllendirip, kötülerini cehennemde cezalandıracağına inanmaktır. İbadetler bu inancı kuvvetli tutan ve insanın ahlâkını olgunlaştıran ritüellerdir. Ahlâk tüm inanç ve ibadet esaslarının amacı ve idealidir. İslam ahlâk sistemi insanın doğasında bulunun iyilikleri geliştirmek ve kötülükleri mani olmak üzere kurulmuştur. Tüm emir, yasak ve düzenlemeleriyle İslâm insanın fıtratını değiştirmek değil, bilakis onu geliştirmek ve kemale erdirmek ister.³³ İslâm bu yönüyle fıtrat dinidir.

İnsan biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve rasyonel bir varlıktır. Yani onun fiziksel bir yapısı, manevi yönü ve duyguları, toplumsal yönü ve akli vardır. Bunlardan birisini ihmal eden bir yaklaşımın insana hitap ettiği düşünülemez. Kur'an insanın her üç yönünü ilgilendiren bilgiler verir ve onu kemâle ulaştırmaya çalışır. İslâm insanın biyolojik yapısını dikkate alır ve ona kaldıramayacağı şeyi emretmez. Psikolojik hallerini önemser ve insanın huzur bulacağı ahlâki değerleri teşvik eder, onu pişmanlık anlarında ümitsizlikten men eder. Her an rahmet kapısının açık olduğunu beyan ederek, insana kol kanat gerer. Toplum içinde

²⁹ Frithjof Schoun, *İslâm'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 23.

³⁰ el-İnsân 76/2.

³¹ el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

³² Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 136.

³³ Mehmet Şaşa, "Büyük Günah Meselesi Bağlamında İnsanın Ahlâkiliği Problemi", *Ahlâk ve Din*, ed. Hasan Yerkazan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 33.

yaşama kurallarına değinir ve insanın sadece bireysel değil, toplumsal ahlâkını da inşa etmek ister. İnsanın akıllı bir varlık olmasından hareketle, Tanrının varlığını bulabileceği deliller ortaya koyar ve aklın reddedeceği şeyler emretmez. Temel insan haklarını ilgilendiren tüm ilkeleri koruma altına alır ve dünyanın neresinde olursa olsun bunları yaşatmayı bir ideal olarak belirler. İşte bu gibi yönleriyle İslam evrensel fitrat dinidir.³⁴

Fitrî oluşun boyutlarından birisi onun insan aklına aykırı veya onun idrak seviyesinin üstünde bir şeyi emretmemesidir. Mucizeler birer hakikat olmakla birlikte İslâm meşruiyetini ve gücünü bunlardan değil, hikmetli öğütlerinden ve akla uygun kural ve ilkelerinden alır.³⁵ O aklın kabule yanaşmayacağı veya bedenini kaldıramayacağı ruhbanlık veya sürekli ibadet gibi şeyleri emretmez.³⁶ Şirk gibi zihnin ve kalbin dağılması ve kutsalın yeryüzünde aranması gibi bir inancı reddeder.

Bir dinin hakikatini aklın ilkelerine ve insanın doğasının uygunluğuna göre ölçmek mümkündür. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "*Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar.*"³⁷ şeklindeki "fitrat hadisi"ni hatırlayabiliriz. Burada insanın "din" mefhumuna yakınlığı ve bu yakınlığın hak din olan İslâm ile karşılığını bulduğu, dolayısıyla İslâm dininin her insanın yaratılışına uygun bir muhtevaya sahip olduğu vurgusu görülebilir.³⁸ Ayrıca bu hadiste işaret edilen fitrat, Allah'ın insana doğuştan bahşettiği "tevhide inanma ve iyi ve güzel olanı sevme" duygusu şeklinde anlaşılabilir. Çevre faktörlerden bağımsız bir şekilde aklın ve fitratın doğasına bırakılan birisi, suyun akıp yatağını bulacağı gibi İslâm'ın tevhid ve ahlâk doktrinine ulaşacaktır. İnsanın buna yakın bir fitrata sahip olmasına karşın ateist olması ya da başka dinlere meyletmesi, fitratına muhalif davranması şeklinde yorumlanabilir.³⁹

İnsan doğarken bir dini inançla mı dünyaya gelir? Esasen "*Ve sizi analarınızın karnından, hiçbir şey bilmez bir halde çıkarıp size, şükredesiniz diye işitme duyusu, görme duyusu, duyma-düşünme yetisi bahşeden Allah'tır.*"⁴⁰ şeklindeki ayete baktığımızda herkes annesinin karnından bir şey bilmez halde doğmaktadır. Dolayısıyla bu durumda inanç ve ya inkâr söz konusu olmaz. Ancak bunu fitrat hadisi ve "*Fakat insanlar henüz dünyaya gelmezden evvel Allah'ın rabliğini kabul etmişlerdi*"⁴¹ meâlindeki

³⁴ Mehmet S. Aydın, "İslâm'ın Evrenselliği", *İslâm Düşüncesine Giriş I*, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000), 115-129.

³⁵ Ülken, *İslâm Düşüncesine Giriş I*, 76-77.

³⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınevi, 1979), 6/3824.

³⁷ Buhârî, "Cenâiz", 79; Müslim, "Kader", 22-25; Geniş bilgi için bkz. es-Sübki, Takiyyuddîn, *Küllü Mevlüdin Yüledü ale'l Fitrati*, nşr. Muhammed Seyyid Ebu Âmme (Tanta: Dârü'-Sahâbe lî't-Türâs, 1990).

³⁸ Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/47.

³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/3823.

⁴⁰ el-Nahl 16/78.

⁴¹ el-A'râf 7/172.

ayetle birlikte okuduğumuzda şu sonuçlara ulaşılabilir: İnsanlar dünyaya geldiklerinde metafizik âlemde Allah'a vermiş oldukları bir sözle doğarlar. Fakat onlar yeni doğduklarında henüz insanî yeterliliklere sahip olmadıklarından mümin veya kâfir değildirler. Ne zamanki akıl yetkin bir hale gelir ve insan buluş çağına ererse, işte o zaman dinî hitap başlar. İnsanın dinî teklifle muhatap olduğunda tevhide yönelmesi ezelde verdiği sözü doğrulaması; inkâr etmesi ise o misakı yalanlamasıdır.⁴² Eğer insan aile ve toplumun yönlendirmesinden bağımsız şekilde fıtratının ilham ettiği yolda ilerlerse tevhide kolaylıkla ulaşır. Çünkü İslâm akli aşan ve fıtratı çiğneyen bir din değildir. İnsanın İslâm'dan mahrum eden ya onun İslâm'a ulaşamamış olması ya İslâm hakkında yanlış bilgiye sahip olması ya da aile-çevre etkisinde kalmış olmasıdır.

Şüphesiz İslâm beldesinden uzak yerlerde yaşayanların İslâm hakkında yanlış bilgiye sahip olmaları mümkündür. Örneğin Gazzâlî kendi devrinde böylesi insanlardan söz etmektedir.⁴³ Günümüzde İslâmofobi gölgesinde kimi insanların da İslâm hakkında yanlış yargılara sahip olması mümkündür. Zira dinin temel kaynakları olan Kur'ân ve hadisler üzerinden üretilen yorumlar dinin kendisi ve hakikatin yegâne temsilcisi gibi sunulduğunda, insanlar buna inanır. Hâlbuki Kur'ân konuşmaz, konuşturulur. Hadisler ise hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden müteşekkil olup, sıhhati konusunda ihtilaf olduğu müsellemdir. Bu nedenle söz konusu yorumlarda bu iki husus gözden ırak tutulmamalıdır. Aynı şekilde çevre şartları, kültürel unsurlar veya eğitim gibi etkenlerden dolayı insan fıtratı yozlaşabilir. Bu durumda şiddet başta olmak üzere her türlü aşırılık ve sapkınlığı yapabilir. Bu tür şeyler aklın kontrolünden çıkmış bireylerde din adına da yapıyor olabilir. Böyle durumlarda din, aslına uygun olmayan bir şekilde temsil ediliyor demektir. Dinî inanç, ibadet ve ahlâk sistemini böylesi olaylarla tanıyan bir kimse din hakkında olumlu düşünmeyecektir. Bu nedenle İslam beldelerinin dışında yaşayan insanların İslâm'a bakışlarını onları etkileyen unsurlardan bağımsız okumamalıdır.

Öte yandan, "İnsan Hakları ve Hukuk Devleti" öğretilerinin temelindeki evrensel değerlerin temelini ilahi dinlerde arayabiliriz. İslâm, bu anlamda müspet ilim kanunlarına dayanan fıtrat dini, tabîi ve ilahi hukuk ve ahlâktır.⁴⁴ Bu bağlamda dinî hükümler bedihi, vicdani veya istidlâlî olarak bilenebilir. İlahi hitabın içeriğiyle ilgili olarak insanın tefekküre teşvik edilmesi öncelikle vahyin anlaşılır olmasını sağlamaktır.⁴⁵

Öte yandan İslâm'ın tabîi din oluşu, pek çok Müslüman yazara ilham kaynağı olmuş, insanın verili yapısına ilişkin dinî kabullerden hareketle, i'tikâdî veya sosyal alanda rasyonel keşif yetisini anlatan felsefî-teolojik roman tarzında

⁴² Ebû Hanîfe, "Fıkh-ı Ekber", *Akâid Risâleleri*, ed. Ali Nar (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 2.

⁴³ Gazzâlî, *Faysalîu't-tefrika*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 63.

⁴⁴ Hüseyin Hatemi, "İslâm'da Akılcı Yöntem", *II. Uluslar arası İslâm Düşüncesi Konferansı* (1997), 116-129.

⁴⁵ Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *AÜİFD* 46/2 (2005), 25.

pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerde insanın herhangi bir dış etkiye maruz kalmadan tek başına, yani fitratında bulunan donanımlarla hakikate ulaşma imkânı tartışılmış, bu yönde pek çok eser telif edilmiştir. Müslüman ilim adamlarının bu konuda ürettikleri edebiyat ilerde Batı dünyasında özellikle Jean Bodin (1530-1596) ve John Toland (1670-1722) başta olmak üzere tabii din savunucusu pek çok düşünürü etkilemiştir.⁴⁶

Dinin fitratla uyumlu yorumu İslâm hukuk felsefesinde de gözetilmiş ve dinin sabiteleri ile değişkenleri belirlenirken bu esasa yer verilmiştir. İnsanın toplumsal bir varlık oluşu, zaman ve toplumla ilişkisi dini hükümlerin buna göre yeniden şekillenmesi gerektiği sonucuna götürmüştür. İslâm'ın ilahi bir din oluşu, kemale ermiş olması, evrensel niteliği ve bütüncülüğü onun sabiteleridir. Ancak dinde maksatlara ve insanın maslahatına önem verilmesi, insanın yaşadığı ortam ve şartların dikkate alınması, zaruret durumlarının göz ardı edilmemesi ve kolaylık yolunun ihmal edilmemesi gibi ölçüler İslâm hukuk felsefesinin insanın doğasına uyumunu gösteren yönetsel ilkeleridir.⁴⁷

Dinin varlık çerçevesinde sunduğu Allah inancını evreni oluşturan realitelerin toplamından çıkarmak mümkündür.⁴⁸ Ancak, Allah'a dair bilgilerimizle diğer varlıklar hakkındaki bilgilerimiz arasındaki fark, O'nun varlık kategorisinin, evrendeki diğer varlıklardan tamamen farklı olması kadar kaçınılmazdır. Diğer taraftan, Allah'a inanan bir mümin, Allah'ın kendisine kâinatı açmasından hareketle O'nun hakkında bilgi elde etmenin imkânına inanır. Bu inanç, Allah'ın her zaman "Yaratıcı" ve "Vahyedici" tarzda yarattıklarıyla ilişkili ve mutlak güç olduğu şeklinde kendisini gösterir. Bu yönüyle iman, agnostisizm ve fideizmi ortadan kaldıracak tarzdadır. Çünkü evren, her yönüyle O'nun kudretine işaret eder. Kâinattaki bu semboller, Tanrı hakkındaki bilgilerimizi/farkındalığımızı harekete geçirir. Ancak bu sembollerin apaçık olduğu da söylenemez. Öyle olsaydı, iman; gerçekleştirilmesi aksi ihtimalden çok daha kolay hale gelirdi. Ancak bunu kolaylaştıran bir unsur vardır ki o da niyettir. Allah-insan ilişkisinde insanın bu niyeti son derece önemlidir.⁴⁹

İslâm tarihte Allah'ın tüm peygamberlere vahyettiği dinin tarih üstü adıdır. O her peygamberle birlikte yeni bir şeriat elbisesine bürünerek tarihin içine girmiştir. Ama onun tarihi ve yereli aşan yönü İslâm'ı evrensel ve tarih dışı kılar. İslâm'ın değişmezleri tevhid eksenli temel inanç ilkelerinde gizlidir. Bu Tanrı-insan ilişkisine de yansıyan bir yaklaşımdır. İnsan yeryüzünde Tanrı suretinde yaratılmış fâni bir varlıktır.⁵⁰ İradesinin olması, kaderci/fatalist/cebrî yorumu dışlar. Her an

⁴⁶ Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü* (İstanbul: TDV Yayınları, 2014), 13-36/93-108.

⁴⁷ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 19-81.

⁴⁸ Mustafa Ünverdi, "Din ve Fitrat Olumlu İlişkisi", 3. *Uluslararası Mersin Sempozyumu*, ed. Durmuş Ali Arslan vd. (Mersin: Mer Ak Yayınları, 2019), 270.

⁴⁹ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, 130.

⁵⁰ Burada Tanrı suretinde ifadesiyle insana Allah tarafından bahşedilen akıl ve duyu organları kastedilmiştir. İnsan bu donanımıyla ilim sahibi olur, bilgi üretir ve yeryüzünü imar eder. Allah insana

yaratma halinde olan bir Tanrının⁵¹ kulu olması, onun Tanrıdan bağıını koparan deist veya kaderî yorumları da dışlar. İnsanı kaderinin esiri olarak tanımlamak insanın hür iradesine aykırı olup, kaderi inkâr etmek ise Tanrının âlemle bağıını koparmak anlamına gelir.⁵²

İslâm'da ibadetler insanın yapabileceği düzeydedir. Bunun delili, on dört asırdır ibadetlerin dünyanın her tarafında uygulanmakta olmasıdır. İbadet, ancak gücü yeten ve imkânı olanlara emredilmiştir: “Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur...”⁵³ Burada Nûr Sûresinin ilgili ayeti “yemek yeme”, Fetih Sûresinin ilgili ayeti ise savaş ile ilgili nazil olmuştur. Bu gibi konularda ruhsat olduğuna göre inanç ve ibadetlerde de insanların mazeretlerine göre ruhsatlar olabilir. Mesela Eş’arî keliminde ilahi davetin kendilerine ulaşmadığı kimseler mazur kabul edilmiştir.⁵⁴ Allah “peygamber göndermedikçe cezalandırarak değiliz”⁵⁵ ayetiyle, insanın inanç konularında sorumluluğu için bilgi sahibi olmasını zorunlu kılmıştır. İnsanın hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şeyle mükellef tutulması onun gücünü aşan bir durumdur.⁵⁶

4. Dinî İndirgemeciliğin Halleri:

Din, insan fıtratına yaslanan ve insan hayatını inşa eden zemin olmasına rağmen, dinî hakikatleri belirli şekillerde indirgemek, dinin vaat ettiği kurtuluşu belirli yorum biçimlerine hasretmek veya anlamı sadece dini naslarla sınırlandırarak aklı dışlamak dini indirgemeciliğin farklı biçimleri olarak karşımıza çıkar.

4.1. “Hanif Dini”nin “Şeriat Dini”ne İndirgenmesi

İslâm tarih üstü tevhid dininin Allah’a teslimiyet anlamında özü ve evrensel ismidir. İslâm insan ve toplum için belli bir gayeye yönelik olarak insanların kalplerine hükmeden bir dindir. Onun özünü ve gayesini sîret, şekil ve kurallarını ise sûreti oluşturur.⁵⁷ İslâm’ın sîreti tevhit ve teslimiyet özünde *hanîf* dini olarak sunulur ve *İbrahim milleti* olarak tarihe girer.⁵⁸ Kur’ân’da altı yerde *hanîf* şirk ve

kendi sıfatlarından lütfetmek sûretiyle onu yeryüzünün halifesi kılmıştır. Ancak pek tabi ki Allah’ın sıfatları mutlak, insanın ise mukayyettir. Böylece insanın Tanrı sûretinde olması O’na benzemesi anlamına gelmez.

⁵¹ el-Rahmân 44/29.

⁵² Schoun, *İslâm’ı Anlamak*, 24.

⁵³ el-Nûr 24/61; el-Fetih 48/17.

⁵⁴ Sinan Öge, “Çağdaş Dünyada Fetret Ehlî”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 33-50.

⁵⁵ el-İsrâ 17/15.

⁵⁶ Ünverdi, “Din ve Fıtrat Olumlu İlişkisi”, 270.

⁵⁷ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, haz. Hicret Yavuz, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021), 87.

⁵⁸ el-Bakara 2/135; el-Âl-i İmrân 3/67, 95; el-En’âm, 6/161; el-Hac 22/78.

küfür gibi sapkın inançların karşıtı olarak kullanılır. Bu ayetlerde söz konusu kelime İslâm ile özdeş kabul edilir. Hanîf sözlükte “istikamete meyletme” anlamına gelir ve *cenef* (haktan batıla yönelme) sözcüğünün zıttı kabul edilir. Hanîf’in çoğulu *hunefâ`* kelimesidir.⁵⁹ Hanîf tamamen Hz. İbrahim’in dinine işaret etmekte ve tevhidi kodlamaktadır. Nitekim İslâm öncesi Mekke’de sünnet olduktan sonra Kâbe’yi tavaf edenlere Hanîf denilmektedir. Çünkü Araplar arasında Hz. İbrahim’in dininden kalan sadece bu iki ritüeldi.⁶⁰ Ancak İslâm sonrası Hanîf olmanın şartı tevhid ehlinde olmaktır. Mâtürîdî hanîfin İslâm’a ve hakka yönelenleri ifade ettiğini söylemiştir. Bununla birlikte o hanîfin Müslüman ve hacılar için kullanıldığını belirtir ve hanîfin “Müslim” kelimesiyle birlikte zikredilmesi halinde “hacı”, yalın halde zikredilmesi halinde “Müslüman” anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁶¹ Ayrıca hanîf Allah’ın rızasını kazanacak fiillere ve ibadetlere ihlâslı şekilde yönelen kimse demektir. Bu konuda örnek kişi hep İbrahim (as) olmuştur.⁶²

Şeriat kelimesi ise Arapça’da *şer`* kökünden türemiş olup “yol açmak, yeni bir usul-adet geliştirmek, yöntem ortaya koymak” gibi anlamlara gelir. Kavramsal olarak şeriat “ilahi hoşnutluğa erıştiren davranışlar ile ibadet ve muâmelâta dair emir ve nehiyeler bütünü” anlamına gelir.⁶³ Kur’an’da şeriat kavramsal anlamıyla ve tam formuyla yalnız bir yerde (Câsiye 65/18) zikredilir. Bunun dışında Mâide 5/48. ayette *şir’âten*; Şûrâ 42/13. ayette *şera`a* ve aynı surenin 21. ayetinde aynı fiil çoğul sıya ile anılmıştır.

Şeriat dinî anlamda tarihin herhangi bir anında, bir topluma, bir peygamber aracılığıyla açılan yol demektir.⁶⁴ Bu yol son olarak Hz. Muhammed (sav) aracılığıyla insanlara emredilen inanç ve ibadetlere dair hükümlerle somutlaşmıştır. Şeriat evrensel dine dayalı olarak inşa edilmiş kanun ve uygulamalar bütünüdür. Bu anlam içeriği şu ayette açıkça görülmektedir: “... Her biriniz için bir yol/sistem (*şir’aten*) belirledik.”⁶⁵ Ayette sözü geçen *şir’aten* her peygamberle tebliğ edilen dinden daha sınırlı bir anlam içeriğine sahiptir. Burada *şeriat* hukuk sistemi, *minhâc* ise tavsiye edilen hayat biçimidir.⁶⁶ İslâm dininin kurallarına genellikle şeriat denilmiştir (*şerâiu’l-İslâm*). Minhâc ise daha çok sünnet olarak kabul edilmiştir.

⁵⁹ el- İsfehânî, “Hanîf”, 140-141.

⁶⁰ Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/33-39.

⁶¹ Muhammed b. el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, nşr. Mustafa Yavuz (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 1/253.

⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8/212.

⁶³ Cürçânî, “Şeriat” 130; Râgıb el- İsfehânî, “Şeriat”, *Müfredât*, 261.

⁶⁴ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 22.

⁶⁵ el-Mâide 5/48.

⁶⁶ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2/201.

Nitekim İbn Abbâs (ö. 68/687-88) bu ayette geçen “şir’at/şeriat”ın Kur’ân, “minhâc”ın ise sünnet olduğunu söylemiştir.⁶⁷

Dinin tarihle ilişkisi şeriat üzerindedir. Din, tarihe şeriat olarak adlandırılan kanun ve kurullarla dâhil olur. Dinî emir ve yasakların somutlaşması ve inancın ete kemiğe bürünmesi şeriat ile olur. Din en geniş anlamda Allah’a bağlılık iken şeriat, bu bağlılığın çeşitli ritüellerle dışa vurumudur. İnsanlar arasındaki ilişkilerde adalet dine yaslanan hukukun özü iken, adaletin tecelli etme biçimleri tarih içerisinde şeriatın konusudur. Din değişmez, şeriat ise tarihe ve topluma göre değişebilir.⁶⁸ Bu nedenle yüce Allah her topluma bir şeriat belirlediğini bildirmiştir. İslâm, Allah’a teslimiyet anlamında din ile özdeşdir. İslâm dininin insan fıtratına uygunluğu ve kendisini Hanîf dini olarak tanımlaması İslâm’ın kendisini tarihsel kural ve uygulamalarla eşitlemediği ve bunlarla sınırlandırmadığına işaret eder. Hz. İbrahim’in soyundan gelen müminler, Hz. İsa’nın havarileri ve Hz. Muhammed’in ümmeti İslâm paydasında buluşur. Diğer taraftan İslâm’ın ibadet ve hukuki uygulamalarda kurumsallaşan yönü şeriatla eşitlenir. Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed ile emredilen din, tarih üstü nitelikleriyle aynıdır: İslâm. Ancak her bir peygamberle yeni bir form kazanan dini somutlaşmalar dinin şeriat yönüdür. Esasen dinin bu yönü kaçınılmazdır. Çünkü şeriat bir şekilde insanın hayatına dâhil olacak ve kendisini fiilî uygulamalarla gösterecektir. Ancak şeriatlardan her birinin kendisini dinle özdeşleştirmemesi gerekir. Maalesef günümüz İslam toplumunda dinin sûret denilen şekli yönü, hikmet anlamına gelen sûretinin önüne geçmiştir. Dinde şeriat sadece ibadetin suretine, bazı muamelelere ve eskilerin sözlerini harfi harfine kabulden ibaret açıklamalara indirgenmiştir. Din irfan ve hikmetten koparılmış, din hizmetkârlığı bir geçim aracı ve sanata dönüşmüştür.⁶⁹ Hâlbuki şeriat, toplumsal gerçekleri dikkate alarak gelişen ve fakat dini ilkelere göre şekillenen, dini sorumluluğun gerçekleştirilebilmesini mümkün kılan kanun ve uygulamalar olarak dinamiktir.⁷⁰ Şeriat hikmet ve illet esaslarına dayalı olarak inşa edilen kurullar bütünüdür. Dinde gerek emir gerekse yasaklar çeşitli illet ve hikmetlere mebnidir. Dinin, neslin, canın, malın, aklın ve namusun korunmasına yöneliktir.⁷¹ Bunların hepsi insanın maslahat, menfaat ve iyiliğine dönüktür. O halde şeriatın anlam ve hikmet yönü onun ayrılmaz bir parçası niteliğindedir. Hatta her peygambere bir şeriat gelmiş olması, şeriatın dinamik yönüne işaret ettiği gibi, onda illet ve hikmetin şekilden önce olduğu anlamına da gelir.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, nşr. Mustafa Yavuz (İstanbul: Mizan Yayınları 2005), 4/245; el- İsfehânî, “Hanîf”, 261.

⁶⁸ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 16-32.

⁶⁹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, 90.

⁷⁰ el- Mâide 5/48.

⁷¹ Musa Carullah Bigiyef, *İslam Şeriatının Esasları*, drl. Hatice Kübra Görmez (Ankara: OTTO Yayınları, 2013), 42.

Öte yandan İslâm'ın insan hayatında somutlaşmasında dikkate aldığı temel ilkeler fıtrata uygunluk, tedricilik, kolaylaştırıcılık, ilerlemecilik/kemalle erdirmeye, maslahat ve i'tidâl/denge şeklinde ifade edilebilir.⁷² İçki yasağı örneğinde olduğu gibi ilahi yasaklar bireyin/toplumun kabule uygunluğu ölçüsünde somutlaşmıştır. Keza ilahi emirler de bu şekilde gelişmiştir. İslâm önce zihinleri şirk kırıntularından temizlemek için tevhide davet etmiş, kalbin ve zihnin hazır olmasıyla birlikte ibadetleri emretmiştir. İbadetlerde ise az ve devamlı olan önerilmiş, kalbin devamlı uyanık tutulmasını sağlayacak şekilde ibadet ahlâkı tavsiye edilmiştir. Dinde zorlaştırma reddedilmiş, kolaylaştırma esas bir ilke olarak kaydedilmiştir. Nitekim İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber'e, "Allah katında hangi din daha makbuldür?" diye sorulduğunda, "Kolaylaştırılmış Haniflik"⁷³ demiştir. Kendilerini daha fazla ibadete verme adına insanî normallerden uzaklaşan üç kişiyi Hz. Peygamber'in uyarması,⁷⁴ ibadette itidal ilkesinin hayat bulmasıdır.⁷⁵ Gerek inanç gerekse ibadetlerde zorluk ya da zoraki yapma durumu bir ahlâk sorunu olarak da görülebilir. Zira bu, ihlâsa ve samimiyete aykırıdır.⁷⁶

Kavramların tarih içerisinde kullanılması tarihi düşünce biçiminin ve zamana bağlı olarak zihinsel dönüşümün işaretçisidir. Şeriat kavramı Kur'ân ve temel hadis kaynakları başta olmak üzere erken dönem eserlerde pek az yer almıştır. Ancak tarihte kimi zaman dini yalnızca ibadet şekilleri ve kurallar bütünüymiş gibi anlaşılmasına neden olan yaklaşımlar dinî indirgemeciliğin bir türü olarak karşımıza çıkmıştır. Nitekim bugün Batı'da İslâm denilince çoğu zaman akla el kesmek, çarşaf giymek, ötekinin yaşam şekline müdahale etmek ve demokrasiye karşı çıkmak gibi kurallarıyla öne çıkan bir din gelir.⁷⁷ Hâlbuki şeriatı tikel uygulamalara indirgemek yerine onu ilahi rızaya ve ulvî ideallere ulaştıran yol ve yöntem olarak anlamak daha isabetli olsa gerektir.

Dini fetvalar alanına indirgemek ve hayata dair her şeyi helal-haram kavramlarıyla açıklama çabası da dini şeriatla, şeriatı da hükümler yumağı ile eşitlemenin bir sonucu olarak görülmektedir. Zira dinin temel ilkeleri aynı olmasına rağmen, dini yorum farklılaşabilmektedir. Bu nedenle insanların özellikle ibadet ve hukuk konularında üretilen fetvaları dinin kendisiyle özdeşleştirmeleri, aslında ilgili fetvayı sunan kişiyi veya kurumu dinle eşitlemeleri anlamına gelebilir. İnsanın lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmek olarak tanımlanan fıkıh, eğer sabit kurallarla sınırlandırılırsa, insanların buna uymaları mümkün olmayacaktır. Hz. Peygamber'in kadınlara mezar ziyaretini önce yasaklayıp sonra bunu serbest

⁷² Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankitî, *Kur'ân Filozofu*, çev. Hilal Nayır (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 48.

⁷³ Buhârî, "İmân", 29.

⁷⁴ Buhârî, "Nikah", 1.

⁷⁵ Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in İbâdet Anlayışında Ön Plana Çıkan Hususlar", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Aralık, 2021), 47.

⁷⁶ Taha Abdurrahman, *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*, çev. Mehmet Emin Güleçyüz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 110.

⁷⁷ Roger Garaudy, *Yaşayan İslam*, çev. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 125.

bırakması gibi, hukuk ve muamelâtta dinamik bir yorum alanının olduğu görülecektir. İslâm, şeriatla somutlaşan bir din olmakla birlikte, şeriat İslâm'ın ancak bir yönüdür. İslâm'da inanç ve ahlâk esasları tarih üstü ilkeler; şer'î kurallar ise bu ilkelerin pratikleşmesi niteliğindedir. Hz. Ömer'in uygulamalarında gördüğümüz gibi şeriatın hikmet ve maslahat yönünü ihmal edildiğinde, ilkelere de uzaklaşma söz konusu olabilir.

İslâm'ın bireysel ve sosyal hayatta somutlaşmasını istediği ve özellikle siyaset, ibadet, hukuk gibi aktüel alanlarda öne çıkan insan hakları, adalet, insan haysiyeti, özgürlük, sorumluluk, can ve mal güvenliği gibi temel dini ilkeler din ahlak ilişkisi bağlamında öne çıkan ilkelere dir.⁷⁸ Söz konusu temel ilkelerin yerine dinin tarih içinde somutlaşmış uygulama ve kanunlarını esas almak, uzun vadede dinin fıtrattan kopuşu anlamına gelebilir. Zira insanın doğası sürekli değişim üzerine olmasına rağmen, şeraiti dogmatik bir yorumla tarihe sabitleyen ve ürettiği fetva/görüşleri dinle eşitleyen yaklaşımlar, dinin insan ve toplumdan kopuşuna temel neden olabilir. Dinin tarih dışı kalmaması ve aktüel değerini koruması için dinin insan fıtratına yaslanan yaklaşımını esas almalı ve ilahi emir ve yasaklarda yer alan ilkelere odaklanmalıdır.

İslâm adına üretilen görüş ve fetvalar İslâm'ın tarih üstü ilkelerini esas aldığı ölçüde insana hayat bahşedecektir. Müslümanlık bir yönüyle inanç diğer yönüyle uygulamalara dayanan bir din olması hasebiyle şekil ve kurallardan bağımsız değildir. Ancak İslâm'ın tarih ve toplumla ilişkisi bir kenara bırakılarak onun şeraite indirgenmesi, hikmet ve maslahat göz ardı edilerek nassın mutlaklaştırılması din tarihin dışına kalma ve aktüel değerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Dini şekle ve kurallara indirgemek, İslâm'ın akla ve vicdana hitap eden yönünü karartmaktır. Dini şekil ve kurallarla eşitlemek insanları bunlar etrafında toplamaya neden olur. Hâlbuki şeklin toplumsal, kuralların ise içtihadî yönü olduğu düşünüldüğünde, hangi şekil veya hangi kural dinin ta kendisi olacaktır? Gerek dine dair yorumu hakikatin yegâne ifadesi olarak görmek, gerekse dini şekle indirgemek, dinin evrensel yönünü de zedeler. Bu ise tarihte tüm insanlığa hidayet davetinde bulunmuş olan peygamberlerin mücadelesine aykırıdır. İslâm Allah'a kulluk ve istikamet bilinciyle yaşanan bir ömürdür. Onun somutlaşması hem nassa hem de insan ile toplumun gerçeğine uygun şekildedir.

4.2. Sahih Anlamın Lafza İndirgenmesi

Kur'an ve hadis İslâm'ın iki temelidir. Bunlar on dört asırdır süregelen İslâm medeniyetinin iki asıl kaynağıdır. Ancak bunların anlaşılması ve yorumlanmasındaki farklılıklar i'tikadî ve fikhî mezheplerin ortaya çıkmasına etki

⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. M. Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 103-118.

etmiştir.⁷⁹ Esasen dini nasslar insana hitap ettiği andan itibaren farklı şekillerde yorumlanabilir. Farklı anlamak ve yorumlamak insan tabiatının gereğidir. Ancak söz konusu anlam ve yorumlardan hangisinin en doğru olduğu kesinkes bilinemez. Tarih boyunca İslam düşünürlerinin tüm çabaları en doğru anlama ulaşmak olmuştur. Onlar düşüncelerinin ilahî murada uygunluğu noktasında kesin ifadeler kullanmaktan kaçınmış ve görüşlerini ifade ettikten sonra “doğrusunu Allah bilir” diyerek, doğrunun kendilerinde değil Allah’ın takdirinde olduğunu itiraf etmişlerdir. Bu, zımnen “benim nasstan anladığım budur, ancak beni görüşüm yanlış, diğerininki doğru olabilir”, demektir.

Hal böyleyken özellikle anlaşılması zor olan ve müteşâbih olarak adlandırılan ayetleri te’vil etmekten sakınarak, onları lafzî anlamla sınırlandırmak, söz konusu ibarede murad edilen anlamı yakalayamamak anlamına gelebilir. Nitekim hicrî üçüncü asırda İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854), Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî (ö. IV./X. Yüzyıl başları), Ebû Ali el-Kerâbisî (ö. 248/862) ve Hâris el-Muhâsibî gibi âlimlerin i'tkâdî esasları aklın ilkeleriyle açıklamaya başlamaları ve haberî sıfatlarla ilgili ayetlerde te’vile yer vermiş olmaları, Sünnî cenahta nass akıl ilişkisine ilk örnekler olarak kabul edilir.⁸⁰ Daha sonra bu yöntem, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları tarafından sistematik bir şekilde sürdürülmüştür. Bu bir anlamda nassın insan aklıyla ilişkisini tesis etmektir.

İslâm’ın insana hayat bahşeden ve onu hayatın içerisinde tutmak isteyen karakterine rağmen, tarihin çeşitli dönemlerinde sahih mananın sadece lafızda oluşunu ve te’vilin reddi yönündeki indirgemeci yaklaşımlar yorumun gücünü zayıflatmıştır. Literalizm olarak adlandırılan bu yöntemin temsilcisi zâhiri sıfatıyla ünlenen İbn Hazm (ö. 456/1063) olmakla birlikte, İslam hukukunda literalizmin kurumsallaşması İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) geliştirdiği usûle dayandırılır. Ebû Hanîfe’nin rey ve hikmeti temsil ettiği bir dönemde ana akım İslam ulemâsı rivayet merkezli din anlayışını tercih etmiş ve nassın lafzına odaklanan bir usûl geliştirmiştir.⁸¹ Bunun sebep olduğu en büyük sorun İslam düşüncesinin tarihin bir dönemindeki kalıplara indirgenmesi, düşüncenin durağanlaşması ve bilgi üretme kapasitesinin öldürülmesidir. Lafız aslın yerine geçince hakikat de lafza indirgenmiştir.⁸² İnsan ve toplum ile din ve tarih arasındaki dinamik ilişki ortadan kaldırılmış olmaktadır. Bu durumda dinî yorumun gücü pek tabi ki zayıflatılmıştır.

⁷⁹ Mehmet Kubat, *İslam Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 66; Muhammed Avvâme, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1988), 57-71.

⁸⁰ Metin Yurdağür, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 222-223.

⁸¹ Osman Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Ana Hatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-4 (1996), 144-145.

⁸² İlhami Güler, "Muhtar Bir İrade (Allah’ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) ‘Kelâm-ı Kadîm’e ve Zorunlu Tarih’e Dönüştürülmesi”, *III. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyum* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997), 217.

İslâm'ın temel kaynaklarından beslenmelerine rağmen literal yöntemleriyle anlamı lafza indirgeyen ve hakikati nassla sınırlandıran bu yaklaşım biçimi farklı yorumlara hayat hakkı tanımak istememiştir. Dini fetva, cihad, hilafet, tesettür, ibadet ve şer'î cezalara indirgeyen bu yaklaşım çoğu zaman şiddet hareketlerine teşne olmuş, özellikle cihatçı seleflerin dini meşruiyet aracına dönüşmüştür. Radikalleşen dini gruplar eliyle din artık tekerici, dışlayıcı ve tekeli bir görünüme bürünür, şiddeti benimsemiş ve Müslümanların tarih boyunca elde ettikleri kültürel mirasları bidat adı altında yok etmek istemiş, dini şekille eşitleyerek ahlâkî faziletleri pek dikkate almamıştır.⁸³ Dini indirgemeciliğin bu şeklinin özellikle hakikatin ölçüsü olarak yalnızca selef-i salihini adres gösteren Selefilikte ve Ehl-i Sünnet/Sünnî kavramını mutlaklaştırarak nassın farklı yorumlarını bid'at kabul eden kişi ve gruplarda görüldüğünü söyleyebiliriz.

4.3. Kurtuluşun Belirli Bir Gruba İndirgenmesi

İslâm toplumlarında tarih boyunca mezhepler, tarikatlar, dinî-siyasi cemaat, parti ve örgütler, sır grupları, dayanışma teşkilatları gibi değişik boyut ve özellikteki sosyal gruplar var olagelmıştır. Bunlar genellikle toplumsal, siyasî ve kültürel nedenlerle ortaya çıkmış yapılardır.⁸⁴ Gerek dinî nassların yorumuna açık olması gerekse insan denilen varlığın farklı düşünme özelliğine sahip olması aynı dini inancı paylaşan insanlarda çeşitli dinî görüşlerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz hale getirir. Keza her bir insanın kendine özgü anlam dünyası vardır. Dinî metinleri anlama kişinin akli kabiliyeti kadar çevre şartları, sosyo-politik ve kültürel şartlarla ilişkilidir. Mesela aynı dine mensup insanlar arasında sosyal ve kültürel farklılıklardan dolayı kimilerine göre ayıp görülen bir davranış, diğerlerine göre gayet doğal olabilir. Bu sebeple dinî bilgilerimizi oluşturan nasslar sabit olmakla birlikte, o nasslara ilişkin anlam ve yorum biçimimiz kişisel bakış açımız, eğitim düzeyimiz ve toplumsal kodlarımızla şekillenir.

Hal böyleyken her bir grubun hakikati kendi yorum ve düşüncesine indirgemesi tarihte İslam toplumunu geri dönüşü olmayan ayrılıklara götürmüş, hatta bazen bu bir çatışma nedeni olmuştur. Din sosyolojisinde "dinî partikülarizm" olarak adlandırılan bu anlayış, hakikatin tamamen belirli grubun tekelinde olduğu ve ancak orada gelişen şekil, kavram ve yorumla mümkün olduğunu imler.⁸⁵ Bu düşünce biçiminin gelişmesinde İslam mezhepler tarihinde *fırka-i nâciye* inancının olduğunu da gözden ırak tutmamalıdır.

Kurtuluşun belirli bir gruba hasredilmesi daha çok mezhep, tarikat, sır grupları veya cemaat yapılarıyla somutlaşmıştır. İslâm'ın benimsediği mümin ve

⁸³ Ferhat Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 23.

⁸⁴ Mehmet Ali Büyükkara, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", *Usûl:İslâm Araştırmaları*, 7/7 (2007), 108.

⁸⁵ Mehmet Ali Kirman, "Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikülarizm", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 333.

kâfir kategorik ayrımının dışında, “benden olan ve olmayan” şeklinde özel ve inhisârcı bir ayrım içerisinde olan bu gruplar, hakikat tekerciliği bağlamında dinî indirgemeciliğin bir tezahürü niteliğindedir. Bu yapılara göre genellikle doğru tektir ve o da belirli grubun uhdesindedir. Bu yüzden ilgili gruba hizmet İslâm’a hizmettir. Grup üyeleri arasında din kardeşliğinin ötesine geçen bir birlik ruhu vardır. Grup otoritesinin dini anlam ve yorumu sorgulanmaya kapalıdır. Farklı dinî yorumlar ancak grup otoritesinin iznine bağlı olarak dikkate alınabilir. Grup üyeleri arasında görev dağılımına, grubun benimsediği gruba özgü ritüeller eşlik eder.⁸⁶ Böylece, görevini ve ritüellerini sadakatle yerine getiren grup üyesi İslâm’a aidiyet duygusunun ötesine sıçrayarak gruba mensubiyeti öne çıkarır. Müslümanlar arasında fikrî ayrılığın toplumsal bölünmüşlüğe dönüşmesi anlamına gelen bu tür yapılarda, grup disiplini belirli bir sistem ve hiyerarşi dâhilinde varlığını sürdürür. Grup, mensuplarına aslında uhrevî kurtuluşu vaat eder. Ama oluşturduğu yapılanmayla dünyevî kazanç da sağlar. Böylece ahiret davası için yola çıkan grup üyeleri, güç birlikteliğinden ve örgütlü yapılanmadan doğan bir maddî zenginliğe de kavuşmuş olurlar.

Menfaat birliğini ifade eden bu tür yapılar hem dinin farklı yorumlarını, hem de grup içerisinde aykırı ve farklı görüşleri dışlar. Bireyin özgürlüğüne ve özgür düşünceye set olur, grup otoritesini lideri adeta Tanrı ile özdeşleştirerek onun kurallarını ve uygulamalarını kutsar ve kendisi gibi olmayana ötekileştirir, hatta kimi yapılarda tekfir eder.⁸⁷ Hakikat tekerciliği genellikle mutlak bir söylem kullanır ve meşrûyetini karşıt kutup üzerinden konumlandırır. Aksi görüşte olanları ise gâfil, bid’atçı, sapkın, mürted ve kâfir olarak kodlar. Ayetlere lafızcı ve parçacı bakan bu zihnin İslam siyasî tarihinde ilk örneği tekfirci bir grup olarak bilinen Hâricilerdir, denilebilir.⁸⁸

Yahudilikteki seçilmiş kavim düşüncesine benzer nitelikteki dini indirgemeciliğin bu boyutuna Şîî grupları örnek verebiliriz. Hilafet tartışması etrafında doğan ihtilafların zamanla kurumsallaşmış ekollere zemin olması İslâm dünyasında iki büyük parçanın neş’etine sebep olmuştur. Günümüzde başta Suriye ve Irak bölgesi olmak üzere İslam dünyasından görülen kanlı çatışmaların aynı dine mensup inananlar arasında gerçekleşiyor olmasının dini bir izahı olamaz. Bu ancak hakikatin indirgemeci bir şekilde belirli bir yoruma hasredilmesi ve bunun üzerinden siyaset üretilmesidir. Nitekim masum imam anlayışı etrafında şekillenen Şîî doktrin, imamları en yüksek dini ve siyasî otorite olarak kodlar ve onları ismet sıfatıyla tezkiye eder.⁸⁹ İmâmeti ismet ve fazilet esaslarına bina ederek dokunulmaz bir makam ihdâs eder.⁹⁰ Bu bir anlamda yegâne meşruiyet kaynağının imamlar

⁸⁶ Büyükkara, "Dinî Grup Yapılarında", 108.

⁸⁷ Kirman, "Hakikat Tekerciliği ve Dinî Partikülarizm", 334-341.

⁸⁸ Hacer Şahinalp, "İndirgemeci Yaklaşımların Bir Ürünü Olarak Tekfir", *Birey ve Toplum Dergisi* 7/13 (2017), 27-36.

⁸⁹ Veysi Ünverdi, *Mutezile ve İmâmet* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 255.

⁹⁰ Ayetullah el-Hâc İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencâî, *Akâidü'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye* (Beyrut: Müessestü'l-Vefâ, 1982), 76-78.

olduğu anlamına gelir ve bireyin özgür düşünme gücünü en aza indirir. Şia hakikati sadece bağlı bulunduğu geleneğe hasretmiş olmasıyla, etkin olduğu bölgelerde farklı dini yorumlara hayat hakkı tanımamış, hatta siyasi çatışmalarda mezhep aidiyetini esas almak suretiyle Sünnî Müslümanlara yönelik şiddetten geri durmamıştır.

Yukarıda verilen Hâricî ve Şîî örneklerin dışında, İslam tarihinde mihne olarak bilinen ve önce Mu'tezile daha sonra Eş'arîlere uygulanan baskılarda bu tür bir yaklaşımın olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dinî indirgemecilik sorununun görüldüğü bir alan da bazı çağdaş tasavvufî yapılarıdır. Bugün maalesef tasavvufî yapılar geçmişteki selâhiyetinden oldukça uzaktır. Âlimler gibi şeyh, dede vs. hangi isme sahip olursa olsun tasavvuf büyükleri toplumda önemli bir sorumluluğa sahiptir. Ancak tarikatlar bu mesuliyetlerinden çok uzaktırlar. Çünkü toplumda irfan ve hikmetin kâim olmasını sağlayacak bir vasfı haiz değildirlir.⁹¹ Elbette bu genel bir eleştiri olup, istisnaları göz ardı etmemelidir. Özellikle kitabi gelenekten uzaklaşmış kimi yapılar İslâm'ın temel ilkelerine aykırı düşünce ve tutum içerisinde olabilmektedirler. "Ruhun kemâle ermesi" gibi ulvî bir gaye ile kurumsallaşmış olan tasavvufun ilim ve irfândan uzaklaştığı dönemlerde din gizler, sırlar ve olağanüstülüklerin merkezi haline gelmiş ve tarikat liderlerinin çıkar aracına dönüşebilmekte, tevhid inancıyla Allah'a kul olması gereken müminler, ihlâsla mürşidine teslim olmuş müritler olabilmektedirler. Kıyafet biçiminden ibadet ritüellerine kadar dindarlaşma biçimini tarikat liderinin belirlediği yapılarda hakikat mürşide indirgenmekte, dinin farklı yorumları ise tamamen göz ardı edilmektedir. Hâlbuki yukarıda da belirtildiği üzere tüm dinî geleneklerde benzer nedenlerle farklı mezhepler ve yapılar ortaya çıkmış, insanlar fırkalara ayrılmışlardır. İ'tikâdî, amelî veya tasavvufî alanlarda ortaya çıkan grupları insanın farklı anlama ve düşünme özelliği ile dini tecrübe zenginliğiyle uzantılı olarak görebiliriz. Bunlar dinin toplumsal somutlaşmasının doğal sonucu gibidir. Bu bağlamda ortak dinî ilkelerde birleşen ve yekdiğerini yok etme amacı taşımayan dinî grupları hakikatin farklı birer veçhesi şeklinde düşünmelidir.

Sonuç

Din insanın dünya ve ahiret saadeti içindir. İnsanın huzurlu bir hayat sürmesi, ahlâkın güzel hasletleriyle bezenmiş olmasıyla mümkündür. Şüphesiz dini açıdan bunun başlangıç noktası Allah'a imandır. Allah'a iman insana, kendisini ifade edebileceği imkân sunar. Zira tevhit inancı, maddeden ve herhangi bir otoriteden özgürleşmek ve sadece Allah'a kul olmaktır. Bu ilke insana geniş bir alan açar. Din adına tevhit ilkesine yaslanan ahlâk anlayışı esas alındıktan sonra medeniyet inşa etme ve düşünce üretme adına insanı kısıtlayan bir engel kalmaz.

⁹¹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, 92.

İslâm inanç ve ahlâk esaslarıyla fitrat dini veya tabîî din olarak adlandırılabilir. Onda insan fitratını aşan bir inanç ve ahlâk ilkesi veya ibadet esası bulunmaz. Zira varlığın bir yaratıcısı olduğuna inanmak makul; âciz bir varlık olan insanın bu yüce kudrete ve iradeye sığınması ise doğal bir eğilimdir. Dinin üzerine inşa edildiği ilke tevhitir. Tevhid insanların Allah karşısındaki eşitliği demektir. İbadet, ihmanda bulunan varlığa şükür ilkesine dayanır. Ahlâk, insanı insan kılan öz"dür. İslâm dininin iman, ibadet ve ahlâk ilkeleri insanın doğasına yaslanan ilkelere dayanır. Dini esaslar yer ve tarihle kayıtlı değildir. Bu nedenle örfî ve kültürel uygulamalara dayalı dini görüşler dinin kendisi değil, ancak bir yorumu niteliğindedir. Bu nedenle insanın fitratını aşan yorumlar eleştirel bir tahlille ele alınmalı ve din-fitrat olumlu ilişkisine bağlı olarak dinî yorum alanı açılmalıdır.

Kur'ân, beşere hitap ederken doğal olarak beşeri bir dil ve terminoloji kullanır. Kur'ân'ın bu özelliği vahiyle insanı aynı düzlemde buluşturmaktadır. İnsanın, vahyin taşıdığı anlamı idrak edecek fitrî ve bilgisel özelliği vardır. Nitekim Kur'ân'ın insana tanıdığı hareket genişliği kelâm ve fıkıh usûlüne yansımıştır. Buna ek olarak inanç konularında te'vil geleneği inancın insanî alana açılan veçhesidir. Burada takip edilmesi gereken ilke, inanç ve ibadet konularında yorumun sınırlarını insanın doğasının belirlediğidir. Bu insanın yaşadığı toplumla da ilişkili olan bir durumdur. Dolayısıyla dini yorumun insanın akli, fitratı ve kültürel kodlarıyla uyum içerisinde olması onu hakikate yaklaştırır ve ona hayatiyet verir. Aksi takdirde dini alan daraltılmış ve belirli kimselerin fetvalarına hapsedilmiş olur. Akıl, fitrat ve kültürden kopan dini yorumların sonucunda dinin ölümü gerçekleşir. Bu noktadan sonra ateistik akımların hüküm sürmesine şaşılmaz.

Kur'an'ın nüzûl sürecinde muhatap olduğu toplumun gerçeklerini dikkate alması ve vahyin buna göre şekillenmesi İslâm'da insan ve toplumun dinin zemini olduğu sonucuna götürür. İnsanın psikolojik, biyolojik ve sosyolojik özellikleriyle sosyo-kültürel kodlarını ihmal eden yaklaşımlar, insanın hakikatine yabancılaşır ve insandan uzaklaşır. Anlamı dogmalastıran bu tür yaklaşımlardan şiddet ve fanatizmin doğması tesadüf değildir. Hikmet, illet, maslahat, makâsîd gibi öncülleri tamamen terk ederek hakikati dogmatik anlamlara indirgemek dinin işlevsiz kılacaktır.

İslâm ilahi buyruğa teslimiyet anlamında peygamberler tarafından tebliğ edilmiş tüm dinlerin ortak adıdır. Ancak İslâm'ın tarih ve toplumla ilişkisi bir kenara bırakılarak onun şeraite indirgenmesi ve hikmetin göz ardı edilip nassın mutlaklaştırılması durumunda din tarihin dışında kalarak aktüel değerini yitirebilir. Dini şekle ve kurallara indirgemek, İslâm'ın akla ve vicdana hitap eden yönünü karartmaktır.

Son olarak, tarih boyunca karşılaştığımız ve dini adeta insanın hakikatinden koparan dinî indirgemecilik önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Dinî indirgemecilik özellikle üç alanda kendisini göstermektedir: Dini şekil ve kurallar bütününe (şeriata) indirgeme, hakikati belirli bir mezhebe indirgeme (dinî

partikülarizm), sahih anlamı lafza indirgeme (literalizm). Esasen dinî hakikati salt lafızda arama, sahih yorumu belli şahıs veya mezheple sınırlama, meşruiyeti belirli mezhep aidiyeti ile eşitleme, dini şekile ve kurallarla özdeşleştirme, bağlı bulunduğu i'tikâdi, siyâsi, fikhî veya tasavvufî mezhep/meşrepten dolayı kendisini özel veya ayrıcalıklı görme ve hakikati sadece bir yorum formuyla sınırlandırmak dinin evrensel çağrısına ve yorumla zenginleşen yapısına uygun değildir. Erken dönemde İslam âlimleri dinî nassları tartışarak özgün yorumlar ortaya koyduklarında onlara bu imkânı sağlayan dinin insan aklına ve fıtratına uygun yapısı idi. Bu yapıyı göz ardı etmek ve meşruiyeti, hakikati yalnız bir gruba hasretmek İslam toplumunda Şii-Sünni gibi onulmaz ihtilaflar ortaya çıkarmıştır. Tüm bu yaklaşımlar dinin insan aklına hitap eden, onun zaman ve toplumla ilişkisini ve dinin toplumda aktüelleşirken geçirdiği değişimleri göz ardı eder. Bu nedenle dinî indirgemecilik dini bireyin ve toplumun hayatından çekip alarak sadece belirli alanlara hasredeceği için onun gücünü ve etkinliğini azaltır. Evrensel ideallere sahip bir dinin bu şekilde daraltılması onun tarih içinde sönmesine neden olacak ve sadece belli grupların elinde bir meşruiyet aracına dönüşecektir.

Kaynakça

Abdurrahman, Taha. *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*. çev. Mehmet Emin Güleçyüz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.

Avvâme, Muhammed. *İmamların Fıkhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*. çev. M. Hayri Kırbaşoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.

Aydın, Mehmet S. "İslâm'ın Evrenselliği". *İslâm Düşüncesine Giriş I*. ed. Mustafa Armağan. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000.

Bigiyef, Musa Carullah. *İslam Şeriatının Esasları*. Yay. Yaz. Hatice Kübra Görmez. 2. Basım. Ankara: OTTO Yayınları, 2013.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları". *Usûl:İslâm Araştırmaları* 7/7 (2007), 107-136.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları 2002.

Cürcânî, Seyyîd Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih*. Ankara: Lotus Kitap, 2005.

Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı". *AÜİFD* 46/2 (2005), 13-42.

Ebu Hanife, Numan b. Sâbit. "Fıkh-ı Ekber". *Akâid Risaleleri*. ed. Ali Nar. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Garaudy, Roger. *Yaşayan İslam*. çev. Mehmet Bayrakdar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Güler, İlhami. "Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadîm'e ve Zorunlu Tarih'e Dönüştürülmesi". *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997, 211-227.

Hanefi, Hasan. "Müslüman Aklının Eleştirisi Ya Da İslâm Düşüncesinin Yeniden İnşası". *II. Uluslararası İslâm düşüncesi Konferansı* 25-27/04 (1997), 116-129.

Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed. *Üss-i İslâm*. Haz. Hicret Yavuz. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.

Hökelekli, Hayati. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/47-48. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

İbn Manzûr, Ebü'l Fazl. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebir. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1984.

İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Halil İtânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2010.

Kaplan, İbrahim. "Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 61-84.

Kirman, Mehmet Ali. "Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikularizm". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 330-346.

Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.

Kuzgun, Şaban "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Neşr. Mustafa Yavuz. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

Nişanyan, Sevan – Başkent Can. *Swami Dayananda Saraswati'nın Kur'an Eleştirisi*. İstanbul: Propaganda Yayınları, 2018.

Öge, Sinan. "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli". *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 33-50.

Özsoy, Ömer. – Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 2003.

Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in İbâdet Anlayışında Ön Plana Çıkan Hususlar". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10/7-12 (2021), 33-55.

Sami, Said. *Ateistler de Yas Tutar: Ateist ve İnanç Sahibi Bireylerde Karşılaştırmalı Yas Süreci*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.

Sübkî, Takiyyüddîn. *Küllü Mevlüdin Yüledü ale'l Fıtrati*. nşr. Muhammed Seyyid Ebu Âmme. Tanta: Dârü'l-Sahâbe li't-Türâs, 1990.

Şahinalp, Hacer. İndirgemeci Yaklaşımların Bir Ürünü Olarak Tekfir. *Birey ve Toplum Dergisi* 7/13 (2017), 23-57.

Şankıfî, Muhammed b. el-Muhtar. *Kur'an Filozofu*, çev. Hilal Nayır. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.

Şaşa, Mehmet. "Büyük Günah Meselesi Bağlamında İnsanın Ahlâkîliği Problemi". *Ahlâk ve Din*. ed. Hasan Yerkazan. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021, 5-69.

Taştan, Osman. "İslam Hukukunda Literalizm: Ana Hatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-4 (1996), 144-156.

Turgut, Ali Kürşat. *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*. İstanbul: TDV Yayınları, 2014.

Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/312-320. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Uysal, Enver. "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. ed. M. Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Düşüncesine Giriş I*. İstanbul: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1954.

Ünverdi, Mustafa. "Din ve Fıtrat Olumlu İlişkisi". *3.Uluslararası Mersin Sempozyumu*. ed. Durmuş Ali Arslan vd. Mersin: Mer-Ak Yayınları, 2019, 264-272.

Ünverdi, Veysi. *Mutezile ve İmâmet*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayınevi, 1979.

Yurdagür, Metin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.

Zencâî, Ayetullah el-Hâc İbrâhim el-Mûsevî. *Akâidü'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1982.

İlahiyat Akademi, Aralık 2021; (14): 267-296.

Araplarda Şiir: Sözlü, Görsel ve Yazılı Kültürde İnsan*

Ferruh KAHRAMAN**

Öz

Çalışmanın konusu, Araplarda şiir: Sözlü, görsel ve yazılı kültürde insandır. Problemi ise sözel bir kültüre ve ileri bir edebiyata sahip olan Araplara indirilen Kur'ân-ı Kerîm ve İslâm dininin evrenselliğidir. Günümüz kültür ve iletişim çalışmalarına bakıldığında sözlü kültür insanların yazılı ve görsel kültür insanlarına göre daha geri olduğu, soyut düşüncelerinin gelişmediği, iç dünyalarının derinleşmediği, bireyselliklerinin zayıf olduğu, eleştirel düşünceye sahip olmadığı, kapalı ve tutucu oldukları ifade edilmektedir. Oysa İslâm tarihine bakıldığında tam tersi bir durumla karşılaşmaktadır. Zira Cahiliye Arapları sözlü bir kültüre sahip olmalarına rağmen diğer yazılı toplumlardan geri değildir; aksine edebiyatta dünyanın en ileri toplumlarıdır. Son dinin peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s.) de ümmîdir. Ancak onun getirdiği din geçmişte pek çok insana rehberlik ettiği gibi günümüzde de yazılı, görsel ve dijital kültüre sahip insanlara yol göstermektedir. Kültür ve medeniyet sürekli değişmektedir. İletişim çalışmalarında iddia edildiği gibi görsel ve yazılı kültürün oluşturduğu devrim de yeni değildir. Tarihin bilinmeyen dönemlerinden beri yazı vardır; görsel kültür de vardır. İnsanlar ilk dönemlerden beri yazı yazmışlar, okumuşlar ve mağara resimleri, heykeller ve ikonlar gibi görseller yaratmışlar ve bunları da görsel olarak okumuşlardır. Çalışmanın amacı görsel bir kültüre sahip Araplara indirilen Kur'ân'ın evrenselliğinin açıklanması; önemi ise Arap şiirinin sadece sözlü kültüre değil, görsel, yazılı, dijital ve gelişecek olan yeni kültürlere de hitap ettiğinin açıklanmasıdır. Çalışmada nitel yöntem seçilmiş, doküman inceleme tekniği uygulanmıştır. Sözel, görsel ve yazılı kültürle ilgili çalışmalar değerlendirilmiş; dil ve beyânla ilgili İslâmî eserlere müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Kültür, Beyân, Görsel, Yazı.

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 03.11.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 09.12.2021

DOI: <https://10.52886/ilak.1018727>

** Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric, ferruhkahraman@hotmail.com ORCID:0000-0001-9251-4786

Poetry in Arabs: Human in Oral, Visual and Written Culture

Abstract

The subject of the work is poetry in Arabs: Human in oral culture, visual and written culture. Its problem is the universality of the Qur'ān and the religion of Islām, which has been revealed to Arabs who have a oral tradition and advanced literature. Looking at modern cultural and communication studies, it is stated that people of oral culture are more backward than people of written and visual culture, their abstract thoughts do not develop, their inner world does not deepen, their individuality is weak, they do not have critical thinking, and they are closed and conservative. Looking at the history of Islām, the opposite situation is encountered. Because Jahiliyya (Pre-Islāmic) Arabs have an oral culture, but are not backward from other written societies according to their period; on the contrary, they are the most advanced societies in the world in literature. Muhammad, the prophet of the last religion (PBUH) is also illiterate. But the religion he brought has guided many people in the past, as well as today it guides people with written, visual and digital culture. Culture and civilization are constantly changing. The revolution created by visual and written culture, as claimed in communication studies, is also not new. There has been writing since unknown periods of history; there is also visual culture. People have written, read and created images such as cave paintings, sculptures and icons since the earliest times, and they have also read them visually. The aim of the present study is to explain the universality of the Qur'ān, which has been revealed to Arabs who had a visual culture; its importance is to explain that Arab poetry appeals not only to oral culture, but also to visual, written, digital and new cultures that will develop. In the study, the qualitative method was selected and the document examination technique was applied. Works about oral culture, visual and written culture were discussed; Islāmic sources about language and statement were addressed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Culture, Statement, Visual, Writing.

Özet

Günümüz iletişim çalışmalarına bakıldığında sözel, yazılı, görsel ve dijital kültürün olduğu ve bu kültürlerin insanın zihin yapısı, bellek, algı, deneyim, kimlik ve iletişim gibi özellikleri değiştirdiği ifade edilmektedir. Ancak bu değişim konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşleri genel olarak iki başlık altında toplamak mümkündür. İlk görüşe göre iletişimde sözellik esas olup yazının, görsel ve dijital edebiyatın gelişmesi insanlarda farklı özellikler oluşturmamış; sadece sözel kültürü düzenleyici, kayıt altına alıcı ve dönüştürücü özelliğe sahip olmuştur. Buna göre insanların toplumsal örgütlenmesinin büyük çoğunluğu söze dayanmakta; yazılı kültür, sözün sembollerle kaydedilmesi; görsel kültür görüntüyle beraber sözün kayda alınması ve dijital kültür de sözün sayılarla ifadesi olarak açıklanmaktadır. Yazının, görselin ve dijitalin kullanılması sözün gücünden hiçbir şey kaybettirmemiştir. Gerçekten de yazı, görsel ve dijital kültüre bakıldığında söz

önemli ve başat rolünü bu kültürler içerisinde korumaktadır. İkinci görüşe göre ise insanlık tarihi sözel kültürle başlamış, onu yazılı, görsel ve dijital kültürler takip etmiştir. Bu kültürler içerisinde yazı söze göre daha değerlidir ki tarih yazı ile başlamıştır. Görsel kültür yazıya; dijital kültür de görsel kültüre göre daha ileri bir aşamayı göstermektedir. Bu ikinci görüş genellikle, ilerlemeci bir tarih anlayışının, ilkel, maddî, bu dünyaya ait insan ve toplum teorilerin iddialarıdır. İslâm'ın tarih anlayışı ise medenî, ağaç biçimci ve gelişmeci bir yapı arz etmektedir. Buna göre insan maddî özelliklerin yanı sıra manevî ve melekî özelliklere sahiptir. İnsan sadece bu dünyaya ait bir varlık olmayıp onun Yüce Allah'la irtibatı ve ahirete yönelik özellikleri de vardır. İslâm'a göre tarih yazı ile başlamamaktadır. Hatta ulemanın çoğunluğuna göre insanlık tarihi dünyada da başlamamaktadır. Hayata cennette ve cennet tecrübesiyle başlayan Hz. Âdem, buradaki kazanımlarını dünyada da hemen gerçekleştirmeye başlamış; ilk icatların mucidi olmuştur. Hz. Âdem ve ilk insanlar yaşama ilâhî vahiy doğrultusunda başladıkları için de ilkel değil medenîdirler. İslâm'a göre yazı da Hz. Âdem veya Hz. İdrîs tarafından tarihin ilk dönemlerinde icat edilmiştir. Buna göre pozitif bilimlerinin ilerlemeci anlayışının en büyük eksikliği, yazının icadı ile tarihin yazı ile başladığını kabul etmesidir. Kur'ân'ın, tarihi Hz. Âdem'le başlatmasının bir Sümer tableti kadar değeri yok mudur? Pozitif bilimlerin görselliği televizyonun icadıyla başlatmaları da ikinci büyük eksikliklerdir. Zira kâinatın kendisi, bizzat görsel bir kültür özelliği taşımaktadır. İnsanın doğayı kopya etmesi veya doğayı kayıtlarla insanlara aktarması görsel kültür de kâinatın bizzat kendisi niçin görsel bir kültür olmasın. Bu nedenledir ki ilk âyet "Yaratan rabbinin adıyla oku" (Alak 96/1) şeklinde gelmiştir. Dolayısıyla sadece sunî görsel kültürün insanın zihin yapısı, bellek, algı, deneyim, kimlik ve iletişim gibi alanlarda temel değişimler yaptığı geçersizdir. Zira aklını ve zekasını kullanan insanlar için doğal görsel kültür, sunî görsel kültürden daha fazlasını pekâlâ yapabilir hatta yapmıştır da. Cahiliye döneminde genellikle sözel bir kültüre sahip olan Hicaz Arapları, dünyanın en ileri edebiyatına sahiptir. Demek ki her sözel toplum daha geri bir algı, iletişim ve zihin yapısı taşımamaktadır. İnsanlar sadece sözlü kültürle bile ileri bir edebiyat ve medeniyet oluşturabilirler. Dolayısıyla Araplarda şiiri sadece Kur'ân'ın icazına yönelik ve şiire meydan okuduğu bir unsur olarak görmek yanlıştır. Öncelikle şiirin ne olduğu ve ne anlama geldiği üzerinde durulmalıdır. Böylece Kur'ân'ın hem icazı hem de sözel kültüre sahip bir toplumun diliyle indirilmesindeki hikmet ortaya çıksın; sözel, yazılı, görsel, dijital ve ileride gelişecek olan kültürlerle hitabı daha iyi anlaşılın.

Şiir; his, ilham, hayal, lafız-anlam ilişkisi, ölçü-kafiye, amaç ve niyetten oluşur. Şiirde his vardır. His; fiziksel bir uyarıyı duymak; bir şeyden etkilenmek, bir şeyi sezmek, farkına varmak, anlamak, saymak ve addetmek anlamlarına gelir. Şiirde ilham vardır. İlham; insanın iradesi veya iradesi dışında zihne gelen veya kalbe doğan duygu ve düşüncelerdir. Şiirde hayal vardır. Hayal; zan ve bir şeyi bir şeye benzetmektir. Buna göre şiir, bir görsel dünya ve sanal âleme benzemekte, başta dış duyular olmak üzere iç duyuları ve aklı da ilgilendirmektedir. Diğer yandan

Kur'ân'da Cahiliye şairleri sanal âlemi anımsatır şekilde kendilerine farklı anlam yaratmışlar ve bu âlemde de kendilerine göre farklı bir dünya kurmuşlardır. Şiir, bir insanın his ve şuurun ileri olduğunu gösterir. Bu da insanın zihin yapısı, bellek, algı, deneyim, kimlik ve iletişim gelişmişliğine işaret etmektedir. Buna göre şiir, sözlü kültürün şiarı olsa da bir insanın soyut zekâsının gelişmişliğinin en önemli belirtisidir. Şiir aynı zamanda evrensel bir türdür. Şairi sanatçı olarak addetmek de mümkündür. Şair sanatçı olması hasebiyle kâinata, eşya ve hâdiselere farklı bir gözle bakabilmektedir. Farklı bakabildiği için de şair, vahye ve kâinata da farklı bir gözle bakabilmiştir. Bu özelliğinden dolayı Araplar, sözlü bir kültüre sahip olsalar da vahyi daha kolay anlamışlar; Yüce Allah'ı ve manevî âlemleri daha kolay idrak etmişlerdir. Onların şiirleri râvîler aracılığıyla aktarmaları da Kur'ân ve Sünnetin aktarımında olumlu işlevler görmüş; dinî metinlerin günümüze kadar aslı şekliyle korunmasını sağlamıştır.

Summary

When looking at today's communication studies, it is stated that there is an oral, written, visual and digital culture and that these cultures change characteristics such as human mind structure, memory, perception, experience, identity and communication. But there are different opinions about this topic of change. It's possible to separate them into two titles. According to the first opinion, verblity is the main one in communication, and the development of writing, visual and digital literature has not created different characteristics in humans; it has only had the function of regulating, recording and transforming verbal culture. According to this, the vast majority of people's social organization is based on the oral; written culture is the recording of the word with symbols; visual culture is the recording of the word with the image, and digital culture is explained as the expression of the word with numbers. The use of writing, visual and digital has not lost anything from the power of the word. Indeed, when we look at writing, visual and digital culture, the word retains its important and dominant role within these cultures. According to the second opinion, the history of humankind began with verbal culture, followed by written, visual and digital cultures. In these cultures, writing is more valuable than words as a matter of fact that the history began with writing. Visual culture is a more advanced stage than writing; digital culture also shows a more advanced stage than visual culture. This second opinion is usually the claims of understanding of progressive history and primitive and material human and society theories of this world. The historical understanding of Islâm, on the other hand, is a civilized, tree-formalist and developmental structure. Accordingly, man has material properties, as well as spiritual and angelic properties. A person cannot only be an entity belonging to this world, but also has a connection with Allah Almighty and characteristics for the hereafter. According to Islâm, history does not begin with writing. In fact, according to the majority of ulama, human history does not begin in the earth either. Adam, who began his life in heaven and with the experience of heaven, immediately

began to improve his achievements here in the earth; he became the inventor of the first inventions. Adam and the first people are civilized, not primitive, because they began their lives in accordance with divine revelation. According to Islām, Adam or Idris invented writing in the early stages of history. Accordingly, the biggest shortcoming of the progressive understanding of the positive sciences is that it recognizes that history began with the invention of writing. Is not the fact that the Qur'ān started history with Adam as valuable as a Sumerian tablet? The fact that the positive sciences started the visual field with the invention of television is also the second biggest shortcoming because the universe itself is a feature of visual culture. If a person's copying of nature or transferring nature to people is visual culture, why should not the universe itself be a visual culture? For this reason, the first verse came in the form of "Read in the name of your Lord, the Creator" (Alaq 96/1). Therefore, it is invalid that only artificial visual culture makes fundamental changes in areas such as human mind structure, memory, perception, experience, identity and communication. For people who use their mind and intelligence, natural visual culture can do a lot more than artificial visual culture, and it has even done so. The Hejaz Arabs, who generally had a verbal culture during the period of ignorance, have the most advanced literature in the world. This means that not every verbal society has a more backward structure of perception, communication and mind. People can create an advanced literature and civilization even with only oral culture. Therefore, it is wrong for Arabs to see poetry as an element that is aimed only at the inimitability of the Qur'ān and challenges poetry. First of all, it should be focused on what poetry is and what it means. In this way, the wisdom of both the inimitability of the Qur'ān and the sending it down with the language of a society with a verbal culture will be revealed; oratory of the Qur'ān be better understood in verbal, written, visual, digital and future cultures. Poetry consists of feeling, inspiration, imagination, word-meaning relationship, measure-rhyme, purpose and intention. There is a feeling in poetry. Feeling means hearing a physical warning, being affected by something, sensing something, realizing it, understanding, counting and esteeming it. There is inspiration in poetry. Inspiration is the feelings and thoughts that come to the mind or are born into the heart inside or outside the will of a person. There are dreams in poetry. The dream is to conjecture and make something look like something. Accordingly, poetry resembles a visual world and a virtual realm, and it concerns the inner senses and the mind, especially the outer senses. On the other hand, the poets of Ignorance in the Qur'ān have created a different meaning for themselves in a way that reminds them of the virtual world, and they have created a different world for themselves in this world. Poetry is an indicator that the feeling and consciousness in a person are advanced. This, in turn, indicates the development of a person's mental structure, memory, perception, experience, identity and communication. According to this, although poetry is the characteristics of oral culture, it is the most important symptom of the development of a person's abstract intelligence. Poetry is also a universal genre. It is also possible to consider the poet as an artist. A poet can look at the universe, things and events with a different eye because he is an artist. Because

he could look at it differently, the poet could also look at revelation and the universe with a different eye. Because of this feature, the Arabs, although they have an oral culture, understood revelation, Allah and the spiritual realms more easily. Their transmission of poems through the narrators also served positive functions in the transmission of the Qur'ân and Sunnah; it ensured that the religious texts were preserved in their original form to this day.

Giriş

Sözlü, görsel, yazılı ve ileride gelişecek olan iletişim kültürlerinin hepsini beyân olarak adlandırmak mümkündür. Zira beyân, her türlü iletişim anlamına gelmektedir. Beyân; Kur'ân-Kerîm'de üç âyette ilan etme,¹ ifade etme² ve açıklama³ anlamlarında kullanılmıştır. Peygamberimiz (s.a.s.) “إن من البيان سحراً” “İfadenin öylesi vardır ki sihirli bir etkiye sahiptir” buyurmuşlardır.⁴ Edebiyat terimi olarak beyân; iletişimi gerçekleştirmek için meleke kazanmak, duygu ve düşünceleri farklı yollarla ifade etmek anlamlarına gelir. Buna göre beyân, sözlü, görsel ve yazılı iletişimlerin hepsini kapsamaktadır. Ancak sözel kültürün beyân içerisinde ayrı bir yeri olup görsel ve yazılı kültürler sözün yardımcı unsurları, tamamlayıcıları ve uzantılarıdır. İletişim çeşitleri içerisinde en önemlisinin dil veya söz olduğu kabul edilmektedir.⁵

Günümüz toplumsal iletişim çalışmalarında sözlü, yazılı ve görsel olmak üzere başlıca üç kültürün olduğu ve insanların bu kültürlere göre farklı anlam, etkileşim ve bakış açılarına sahip olduğu ifade edilmektedir. İletişim tarzının insanlar arası etkileşimi etkilediği ve toplumlar arasında bazı farklılıklar oluşturduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte bu üç kültürün gelişimi konusunda iki farklı bakış açısı vardır. Birincisine göre, sözel kültür; doğal ve temel kültürdür; sözel kültürün diğer kültür çeşitlerine karşı doğal bir üstünlüğü vardır. Zira tarihin her döneminde sözlü kültür en temel ve en etkili iletişim aracı olmuş; yazılı, görsel ve dijital kültürler söz üzerine bina edilmiş; sözün uzantısı olmuş; sonradan icat edilen her kültür sözellikle beraber devam etmiştir. Diğer kültürler ise söz gibi insanın özü ile alakalı olmayıp bunlar sadece sözel kültürü dönüştürmüş ve düzenlemişlerdir. Bu görüşe göre iletişime her ne kadar yeni teknikler ve araçlar eklenirse eklensin insanların toplumsal örgütlenme ve öğretimlerinin temeli, sözel kültürdür. Gerçekten de görsel ve yazılı kültür, salt görmeye dayalı kültürler değildir; her ikisi içinde sözü de barındırmaktadır. Görsel kültürün sembolü olan televizyon, bilgisayar ve internet gibi araçlar daha çok sözellik etrafında dönmektedir. Yazı da aynı şekilde bir sözdür ve görsel kültür içerisinde ona da yer

¹ Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, çev. Hüseyin Atay – Yaşar Kutluay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), Âl-i İmrân 3/138.

² er-Rahmân 55/3.

³ el-Kıyâme 75/19.

⁴ Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Nikâh” 47, “Tıb” 51.

⁵ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 19.

verilir. Yazı sözlü kültürün zıddı olmayıp sözelin sembollerle kitabete aktarılmasıdır. Yazı ve görsel araçlar kalıcılığı, devamlılığı ve kolay erişimi sağlamada önemli olmaktadır. Buna göre Kur'ân'ın sözel bir kültüre sahip Arapların diliyle indirilmesinde bir sakınca yoktur. Zira sözel kültür; görsel, yazılı ve dijital kültürün temelini oluşturmaktadır. Görsel kültür; söz ile görüntünün kayda alınması; yazılı kültür de sözün sessizleştirilerek görsel hale getirilmesi ve kayda geçirilmesinden ibarettir. Nitekim Kur'ân da ezberle beraber yazıya geçirilmiş; son yüzyıllarda görsel alana taşınmış, şimdi de dijital âleme yüklenmiştir. İkinci görüş göre ise, medeniyet tarihi sözlü kültürle başlamış; onu yazılı, görsel ve dijital kültür takip etmiştir. Yazı, söze göre daha değerli olup tarih yazı ile başlamıştır. Görsel ve dijital kültür de yazılı kültüre göre daha değerlidir. Bu bakış açısı başta pozitivizm olmak üzere sıfırdan başlayan ilerlemeci tarih anlayışının bir ürünüdür. Oysa ki İslâmî ilimler ile yaratılış teorisine göre tarih anlayışı ağaç biçimci ve gelişmeci bir özellik taşır. Tarih, ilk insanlarla ve medenî bir hayatla başlamıştır. Bu hayat, bir çınarla temsil edilirse sürekli büyüyen ve gelişen bir ağaca benzemektedir. Dolayısıyla İslâm'ın tarih anlayışını ağaç biçimci ve gelişimci olarak adlandırmak mümkündür.

Temel İslâm İlimleri ile Arap Dili çalışmalarına bakıldığında ülkemizde Arap şiirinin sözel, görsel ve yazılı kültür çerçevesinde ele alındığı herhangi bir esere rastlanmamıştır. Arap dünyasında M. Nâsır el-Kahtânî'nin "eş-Şî'rü'l-câhiliyyü beyne'n-nizâmî's-şefeviyyi ve ta'sîli'l-kitâbeti",⁶ Muhammed Ubeydullah'ın "el-Va'yü bi'sifâhiyyeti ve'l-kitâbeti inde'l-Arab",⁷ yine M. Nâsır el-Kahtânî'nin "en-Nizâmü's-şefeviyyü fî makalâti'l-muhdesîn",⁸ Muhammed el-Beşir el-Katt'ın "en-Nesrû'l-fenniyyü ve nakdühü inde'l-Arab mine's-şifâhiyye ile'l-kitâbiyye",⁹ Ahmed Zağb'ın *Cemâliyyetü's-şî'ri's-şifâhî*,¹⁰ gibi makale ve tezler bulunmaktadır. Batı'da ise Walter J. Ong'un *Sözlü ve Yazılı Kültür*;¹¹ Barry Sanders'in *Öküzün A'sı*;¹² Marshall McLuhan'ın *Gutenberg Galaksisi*¹³ gibi kitaplar bu alanda öne çıkmaktadır. Özellikle Batılı yazarlara ait mezkûr eserler sözlü, görsel ve yazılı kültür içerisinde yaşayan insanın dünyayı algılama, bilme ve zihinsel kapasitesi üzerinde durmuş; sözel, görsel ve yazılı kültürün zihinsel kapasiteyi nasıl harekete geçirdiğini sorgulamıştır. Bu çalışmada -paradigma farklılığından dolayı- daha çok Batılı yazarlar dikkate

⁶ Müzekkir Nâsır Kahtânî, "eş-Şî'rü'l-câhiliyyü beyne'n-nizâmî's-şefeviyyi ve ta'sîli'l-kitâbeti", *Mecelletü külliyyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye* 39/1 (2018), 679-690.

⁷ Muhammed Ubeydullah, "el-Va'yü bi'sifâhiyyeti ve'l-kitâbeti inde'l-Arab", *Haaliyyetü âdabi ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye* 34/399 (2014), 7-112.

⁸ Müzekkir Nâsır Kahtânî, "en-Nizâmü's-şefeviyyü fî makalâti'l-muhdesîn", *Câmiatü hüdûdu's-şimâliyye*, *Mecelletü buhûsi külliyyeti'l-âdab* 10/1 (2019), 1-27.

⁹ Muhammed el-Beşir Katt, "en-Nesrû'l-fenniyyü ve nakdühü inde'l-Arab mine's-şifâhiyye ile'l-kitâbiyye", *et-Türâsü'l-Arabî* 107/1 (2007), 7-107.

¹⁰ Ahmed Zağb, *Cemâliyyetü's-şî'ri's-şifâhî*, (Cezâyir: Cîniatü Yûsuf b. Hidde, Doktora tezi, 2006-2007), 1-410.

¹¹ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020).

¹² Barry Sanders, *Öküzün A'sı*, çev. Şehnaz Tahir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020).

¹³ Marshall McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020).

alınarak iletişim süreçlerinde sözellik, görsellik ve okur-yazarlık gibi kültürlerin insan üzerinde yarattığı sonuçlara cevaplar aranmış; insanın özellikle söz ve yazıyla kurduğu güçlü bağ ve iletişimin insan zihni üzerindeki yarattığı sonuçlara değinilmiştir. Zira yazının kişisel ölçekteki kazanımlarının toplumsal ilişkilerde karşılığı da bulunmaktadır. Böylece insanların geçmişte, şimdi ve gelecekte nasıl bir dünyaya sahip oldukları anlaşılmaya çalışılmıştır. Özellikle de Kur'ân'ın sözel bir kültüre, sözel bir edebiyata ve ileri bir şiire sahip olan insanlara indirilmesinin hikmetleri anlaşılmaya çalışılmış; farklı iletişimlerin algı, kimlik ve zihin yapısı üzerindeki etkilerine değinilmiştir.

1. Sözlü Kültürde İnsan ve Toplum

Sözlü kültüre sahip milletlerin en meşhuru Araplardır. Buna Hicaz Arapları demek daha uygun olacaktır. Tarih boyunca Doğu, Batı ve Güney Araplarının yazıyı kullandıkları bilinmektedir. Hicaz Arapları ise Cahiliye döneminde yazıyı genel olarak kullanmayan bir topluluktur. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) "Biz ümmî bir topluluğuz, okuma yazma bilmeyiz" buyurmuşlardır.¹⁴ Yüce Allah son kitabı Kur'ân-ı Kerîm'i, ümmî bir topluma hitap ederek indirmiştir. Günümüzde pek çok çalışma insanî gelişmişlikte, yapay görselliğe, matbaalı yazıya ve dijital teknolojiye vurgu yapmaktadır. Yazının ve görselliğin insanı geliştirdiği ve soyut düşünmeyi artırdığı ifade edilmektedir. Buna göre Cahiliye Arapları sözlü kültüre sahip oldukları için geri konumuna düşmektedir. Sözlü ve geri bir kültüre sahip olan insanların dili ve kültürüyle indirilen Kur'ân ve İslâm dini, ileri yazılı, görsel ve dijital kültürlere sahip günümüz insanlarına nasıl hitap edecek ve onların ihtiyaçlarını nasıl karşılayacaktır? Bir Müslüman için Kur'ân ve İslâm dini evrenseldir; tüm zamanlara, mekânlara, tüm insanlara ve toplumlara hitap etmektedir. Peki bunun açıklaması nasıl olacaktır? Demek ki Araplarda şiirin ileri olması sadece edebiyatın ileri olması anlamına gelmemektedir. Şiirin ileri olması görselliğin, sanalın, hayalin, kavramın, tasavvurun ve imgelerin de ileri olduğu anlamına gelmektedir ki şiir yazar, okuyan, dinleyen, bilen insanlar görsel ve dijital medyaya sahip olan insanlar gibi zekâ, zihin ve kimliğine sahiptir. Gerçekten de sanal dünya ve görsel medya gibi şiirde de hayal, tasavvur ve anlamlar öne çıkmaktadır.

Araplar arasında en önemli sanatların başında şiir gelmektedir. Rivayetler bu konuda milâdî 3. yüzyılı gösterse de¹⁵ Arap şiirinin tarihi binlerce yıl öncesine dayanmaktadır. Zira Cahiliye şiirinin özelliklerine bakıldığında bunun birkaç yüzyılda oluşamayacağı erbabınca kolay bir şekilde anlaşılmaktadır. *Şiir* masdar

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 2/43, 56, 122, 129; Buhârî "Savm", 13; Ebu'l-Huseyn Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Sıyâm", 15.

¹⁵ Celâlüddîn Abdürrahmân es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ* (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/477; Muhammed b. Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtü fuhûli's-şuarâ* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1952), 1/26, 39; Régis Blachère, *Târîhu'l-edebil'l-'Arabî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 421.

olarak sözlüklerde bir şeyi incelikleriyle bilmek, ona sezgiyle vâkıf olmak, ölçülü, ahenkli ve uyumlu söz söylemek anlamlarına gelir. İsim olarak ise, sezme, hissetme, sezgiyle bilgi sahibi olma, duygu ve heyecanla ahenkli ve vezinli söz söyleme sanatı olarak tanımlanır.¹⁶ Şiir; his, ilham, hayal, lafız-anlam ilişkisi, ölçü-kafiye, amaç ve niyetten oluşur. *His*; fiziksel bir uyarıyı duymak; bir şeyden etkilenmek, bir şeyi sezmek, farkına varmak, anlamak, saymak ve addetmek anlamlarına gelir.¹⁷ Felsefecilere göre hisler dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dış hisler; dokunma/lems, tatma/zevk, koklama/şem, işitme/sem' ve görme/basardan oluşurken iç hisler ortak duyu/müşterek, tasavvur/musavvire/hayâl, tehayyül/mütehayyile/müfekkire, vehim/vehmiyye ve hatırlama/zâkire/hâfıza olmak üzere beş duyudan oluşur.¹⁸ Mutasavvıflar ise iç duyuları; akıl, kalp, ruh, sır ve hafî olmak üzere beşe ayırmışlardır.¹⁹ Kelamcılar ise dış duyları kabul edip iç duyuları akıl adı altında bir merkezde toplamışlardır.²⁰ Şiir için önemli bir duyu olan *ilham*; insanın iradesi veya iradesi dışında zihne gelen veya kalbe doğan duygu ve düşüncelerdir.²¹ *Hayal*; zan ve bir şeyi bir şeye benzetmek anlamına gelen *hayl* veya *hayelân* kökünden türetilmiş bir masdardır. Uyku veya uyanıklık halinde insana gerçekmiş gibi görülen resim, suret ve şekillere hayâl ya da hayâlet denir. Hayal, gerçeğin gölgesi, yansıması ve rüyadaki timsalidir. Hayâl; tehayyül, zan ve teşebbühle eş anlamlı olarak bir şeyin gerçeği zannedilen şey ya da gerçeğe benzetilen şeylerdir. Buna göre hayâlde hem hayâl etmek/tehayyül hem zan hem de bir şeyi bir şeye benzetmek/teşebbüh vardır. Kur'ân'-ı Kerîm'de hayâl, tehayyül şeklinde kullanılmış,²² hadîslerde ise hayâl ve müştakları tehayyül, gerçeğin imgesi ve gerçeğe benzetilen şeylere karşılık gelmiştir.²³ Buna göre şiir, bir görsel dünya ve sanal âleme benzemekte, başta dış duyular olmak üzere iç duyuları ve akli da ilgilendirmektedir. Diğer yandan Kur'ân'da Cahiliye şairleri sanal âlemi anımsatır şekilde kendilerine farklı anlam yarattıkları ve bu âlemde kendilerine göre yaşadıkları ifade edilmektedir.²⁴ Nitekim İmriü'l-Kays (öl. 544/1149) babasını öldüren Esed kabilesine karşı hayâlî bir savaş açmış; bu savaşı kafasında yaşamış ve

¹⁶ Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, b.y.), 262; Mecdüddîn Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 534.

¹⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 116; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 693; Hayatî Hökelekli, "Duyu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 10/9, 10.

¹⁸ İbn Sînâ, Ali b. Sînâ, *Avicenna's de Anima*, nşr. Fazlur Rahman (London: University of Durham, 1970), 41-44; 59-194.

¹⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkeiye* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1985/1405), 1/205; 2/90-101; 4/211, 212, 316-318.

²⁰ Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, nşr. Ahmed Hicâzî el-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyât el-Ezheriyye, 1408/1988), 15-17.

²¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 455; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 1498.

²² Tâhâ 20/66.

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/79, 450; 5/445; Buhârî, "Cizye", 14; "Rikâk", 51; İsbâ b. Sevre es-Sülemî Tirmîzî, *Sünenü Tirmîzî* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998) "Cennet", 15, "Kiyâmet" 17, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998); Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünen-i Nesâî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991), "Zekât", 9.

²⁴ eş-Şuarâ 26/224-226.

şiiirine de gerçek bir zafer gibi lanse etmiştir. Bu üslup Cahiliye şairleri arasında sıkça görülen bir özelliktir.²⁵ Arapların his, ilham, hayal, lafız-anlam ilişkisi, ölçü-kafiye, amaç ve niyet birlikteliğiyle şiir söylemelerinin altında onların varlık ve kâinatla bütünleşmeleri gelmektedir. Bu özellikleri tablo halinde şöyle göstermek mümkündür:

Tablo 1. Sözlü Kültürde İnsan-Kâinat İlişkisi Ön Plandadır, Bu Bazen Maddî, Bazen de Manevî Olarak Gerçekleşir.

| Temel Özellikler | İnsan | Kâinat |
|------------------|----------------------------------|---|
| Kayıt | Hafıza | Levh-i Mahfûz |
| Görsel | Hayâl, Tasavvur, İmge, Rüya, Düş | Yüce Allah'ın yarattığı tüm varlıklar |
| Söz | Kelâm, Konuşma | Vahiyler, Kutsal Kitaplar, Doğal sesler |
| Görme | Göz, Basar | Yaratıcı ve Melekler |

Günümüz iletişim çalışmalarına bakıldığında pek çoğunun sözel kültür konusunda indirgemeci bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Nasıl ki yazılı kültür; basit, kısmî ve ileri yazılı kültür olarak farklı gruplara ayrılıyorsa sözel kültür de kendi içerisinde; basit, kısmî ve ileri sözel kültür olarak farklı gruplara ayrılmalıdır. Zira Afrika veya dünyanın ücra köşelerinde yaşayan sözel kültür toplumlarıyla İslâmîyet öncesi Hicaz Araplarının sözel kültürleri birbirinden kıyas götürmeyecek derece farklıdır. Zira Araplarda edebiyat; özellikle de şiir çok ilerlemiştir. Şiirin ilerlemesi insan kalitesi ve medeniyetin de ilerlemesi anlamına gelmektedir.²⁶ Modern bilimin iddia ettiği gibi medeniyet sadece yazı ile gelişmemiştir. Diğer yandan modern araştırmacılar görsel kültürü, gazete, dergi, televizyon ve internet gibi yapay medya araçlarıyla başlatmaktadır. Oysaki görsellik sadece yapay olarak düşünülmemeli; özellikle doğanın kendisinin tabii bir görsel alan olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira doğal dünyanın görselliği sunî görselliğin çok çok üzerindedir. Özellikle bu alanda doğa turizmi gelişmiştir. Diğer yandan gazete, dergi, televizyon ve internet gibi görsel araçlardan çok önce mağara resimleri, tasvirler ve hiyeroglifler gibi kadîm görsel öğeler insanlar tarafından oluşturulmuştur. Bu sebeple Araplar örneğinde olduğu gibi sunî görsele gerek

²⁵ Ömer Ferruh, *Târîhu'l-ede bil'- 'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1401/1981), 1/125, 126.

²⁶ Kahtânî, "eş-Şî'rü'l-câhiliyyü beyne'n-nizâmî'ş-şefeviyi ve ta'silî'l-kitâbeti", 679.

kalmadan söz ve tabi-görsel bir dünyada da algı, tecrübe ve zihin yapısı pekâlâ gelişebilmektedir. Sözel kültür sadece konuşmaktan ibaret kabul edilmektedir. Oysaki sözel kültür; görseli de içinde barındırmaktadır.

Sözlü kültürün yaygın olduğu toplumlarda insan, Yaratıcıyla, doğayla ve hemcinsleriyle iletişimi daha çok şiirle, kıssalarla ve hikayelerle gerçekleştirmiştir. Bu nedenle sözlü kültürde şair, ozan ve kassâs olarak adlandırılan öykü anlatıcıları ön plana çıkmıştır. Öyküler; insanları bir arada tutmuş; daha önce bilseler bile insanların tekrar tekrar dinlemek istedikleri özel anlatılar olmuştur. Genellikle toplumun yaşlı ve bilge insanların anlattığı hikayelerde kahramanlık, fedakârlık, sevgi, iyi ve kötü insanlar arasındaki mücadeleler ön plana çıkmıştır.²⁷ Böylece yaşamın doğal akışı içerisinde ortaya çıkan hayattaki tecrübeler ve deneyimler, belli tasarım ve temaların da eklenmesiyle toplulukların kimliğini oluşturmuş ve onların hayatta kalmalarının temel bilgisi haline dönüşmüştür. Modern bilimlerce iddia edildiğinin aksine ilkel toplumlarda şair, ozan ve kassâs, sahip olduğu bilgi nedeniyle cemiyet içerisinde üstünlük elde etmişlerdir. Zira şair, ozan ve kassâs sözlü kültür ile hayat bilgisinin kaynağı ve taşıyıcısıdır. Sözel kültüre sahip Araplarda da sihir, şair, ozan ve kassâslar öne çıkmıştır. Hatta peygamberimizi ve İslâm'ı kötölemek için müşrikler, sık sık Kur'ân'ın büyücü ve şair sözü olduğunu söylemişlerdir.²⁸

1.1. Sözlü Kültürde İnsanın Algı, Hafıza ve Zihin Özellikleri

Sözlü kültürde insanların algı ve bellekleri çok güçlüdür. Bilgilerin unutulmaması için sıkça tekrarlara yer verilir. Sözlü kültürde insanların düşünce, tutum ve davranışları; kelimeler ve bu kelimelerin sahip olduğu büyümlü bir tınıyla gerçekleşmektedir.²⁹ Sözlü kültür insanların kelimeler ve kelimelerin paylaşımı çok özel bir yere sahiptir. Zira sözlü kültürde mütekellim ve mevzu, muhataba, zaman ve mekâna göre değişim göstermektedir. Anlatım ve aktarım sadece söze dayandığı için bir defalık olarak gerçekleştirilmekte; konu ve tema aynı olsa da hiçbir anlatım diğerinin tıpatıp aynısı olmamaktadır.³⁰ Bu nedenle sözlü kültürde kalıcılığı, istikrarı ve sürekliliği sağlamak için mümkün merteye ezber ve anlatımda benzer unsurlara yer verilmektedir.³¹ Sözel kültürlerde iletişimler yüz yüze ve ağırlıklı olarak hikâye anlatımı şeklinde gerçekleşmekte ve toplumsal ilişkilerin devamı böyle sağlanmaktadır.

Sözel kültürde ve kısmî okur-yazar toplumlarda anlatım, sadece insan hafızası ve konuşmayla gerçekleşmektedir. Sözelliğin hâkim olduğu yerlerde anlam, dil bilgisi kurallarından ziyade canlı ortamın verdiği enerji ile belirlenir. Bilginin kolay

²⁷ Sanders, *Öküzün A'sı*, 15.

²⁸ bk. el-Enbiyâ 21/5; es-Saffât 27/36; Yâsin 36/69; el-Hakka 69/41.

²⁹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 15.

³⁰ Sanders, *Öküzün A'sı*, 30.

³¹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 49.

ezberlenmesi için sıkça kalıp ifadeler yer verilir ki bunlar dilde akıcılığı, akılda kalıcılığı ve hafızlarda sürekliliği sağlar. Mesela cesur savaşçı, koca dağ ve güzel prenses gibi sıfatlar, ezberlemeyi, kalıcılığı ve gelecek nesillere aktarmayı kolaylaştırır. Sözel kültürde düşünceler, basit değil de olabildiğince çok sözle ve tekrarlarla anlatılır.³² Böylece konuşmacı derdini daha iyi anlatmış ve konuyu geniş boyutlardan ele almış olur. Ancak bir edebiyat geliştirme fırsatına sahip olmazlar.³³ Dünyanın pek çok sözel toplumlarında hikâye anlatımı ve kıssa daha önemli iken Cahiliye dönemi Araplarında şiir daha önemli olmuş; şiirin öne çıktığı sözel bir edebiyat gelişmiştir.³⁴

Sözel kültür insanının hafızası okur-yazar kültür insanının hafızasından oldukça farklıdır. Zira sözel kültürler değerlerinin kalıcılığını sadece ezberle sağlarlar.³⁵ Bu nedenle insanların inançları, değerleri, gelenekleri, görenekleri ve gündelik bilgileri insan hafızasında toplanır ve yüz yüze iletişimle de paylaşılır. İnsanlar toplumsal hayatta önemli olan bilgileri öğrenir, hatırlar ve önemli olmayanları ise çok kısa süre içerisinde unuturlar. Hafızanın canlılığı ve işlerliği açısından tekrar, sözlü kültür için çok önemlidir. Bu nedenle tekrarı ve kalıcılığı sağlamak için ahenkli, melodili ve musikili bir dile öncelik verilir.³⁶ Arapçanın musikili bir dil olması ve Cahiliye dönemi Araplarında şiirin gelişmiş olması bu nedenledir.

Ong, sözel kültür insanların zihinlerinin soyutlama düzeyinin, yazılı kültüre göre daha zayıf olduğunu söylemektedir. Yine Ong, sözel kültür insanların zihninin, içinde yaşadığı zaman ve mekândan uzaklaşma konusunda çok zorluk çektiğini; kavramsal ayrımlarla kategorik tasnif ve sınıflandırmalarda büyük sıkıntılar yaşadığını ifade etmektedir. Ona göre sözel toplum insanları kavramları sadece işine yaradığı kadar ilişkisel ve işlevsel olarak kullanmaktadır. Ong, sözlü kültürde birikimin olmadığını da iddia etmektedir.³⁷ Ancak Cahilî Arap toplumuna bakıldığında ileri seviyede bir birikimin olduğu, hafızalarının ise hiç de zayıf olmadığı; aksine çok güçlü olduğu görülmektedir. Koca bir medeniyet asırlarca sözlü olarak aktarılmıştır.³⁸ Hatta Araplarda ezber ve şiir aktarımı için ravîlik adı altında bir meslek ortaya çıkmıştır. Ravîlik cahiliye döneminde bir nevi zabıt kâtibi ya da müzikte vokaliste benzer bir görev üstlenmiştir. Ravîler hafıza gücü kuvvetli insanlar arasından seçilir; önce bir şairin yardımcılığını yapar sonra da kendini geliştirerek şairler arasına dahil olurdu. Meşhur Arap şairlerinden Evs b. Hacer, Tufeyl el-Ganevî'ye ravîlik yapmış; Zühayr b. Ebî Sülmâ da Evs b. Hacer'e ravîlik yapmış ve onun yanında yetişmiştir. Ebî Sülmâ'ya da Hutay, Şemmah ve oğlu Ka'b

³² Sanders, *Öküzün A'sı*, 16, 17.

³³ Munro E. Edmonson, *Lore: An Introduction to the Science of Folklore and Literature* (New York: Holt, 1971), 323, 332.

³⁴ Kahtânî, "en-Nizâmü'ş-şefeviyü fi makalâti'l-muhdesîn", 6, 9.

³⁵ Eric Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Belknap Press, 1963), 87-96, 131, 132.

³⁶ Sanders, *Öküzün A'sı*, 23.

³⁷ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 21, 24; Sanders, *Öküzün A'sı*, 43.

³⁸ Kahtânî, "eş-Şî'rü'l-câhiliyyü beyne'n-nizâmî'ş-şefeviyi ve ta'silî'l-kitâbeti", 682.

ravîlik yapmıştır.³⁹ Cahiliye şiiri, şairlerin ezberi, ravîlerin ezberi, kabile üyelerinin ezberi ve şiir müsabakalarında okunarak aktarılmıştır. Çoklu bir aktarıma sahip olduğu için de yazılı bir metin gibi kalıcılık ve devamlılık sağlamıştır.⁴⁰

Ong'a göre sözel toplumlarda getirisi gereği somut ve işlevsel kavram ve kategoriler daha ön plandadır. Ona göre zihnin soyut kavram ve kategorilerle ilişkisi çok zayıf kalmıştır. Zekanın soyut olarak gelişebilmesi için aklın mevcut ortamdan uzaklaşması, konuyu tekrar tekrar düşünmesi ve yeniden yorumlaması gerekmektedir. Zira yazı kişinin mevcut ortamdan uzaklaşmasına; kişinin konuyu tekrar etmesine ve onun konu üzerinde yeni değerlendirme yapmasına imkanlar sunmuştur.⁴¹ Ong, bu konuda da yanılmaktadır. Zira Araplar; özellikle Cahilî Arapları sözel kültüre sahip olsalar da soyut zekâları pekâlâ gelişmiştir. Edebiyat, özellikle de şiir soyut zekânın bir ürünüdür. Yine sözel kültür içerisinde masal, bilmece ve tekerleme gibi anlatılar soyut zekâ ürünü değil midir? Zira sözel kültür içerisindeki edebiyatta şiir, masal, bilmece ve tekerlemede hayâl ile manâ iç içedir. Klasik Arap şiirinin tüm türlerinde soyut zekâ, hayal ve manâ çok önemli olsa da vasıf/tasvîr, gazel ve fahr türü şiirlerde daha ön plandadır.⁴²

Şiir insandaki his ve şuurun gelişmişliğinin göstergesidir. Şiir bir insanın soyut zekâsının gelişmişliğinin en önemli belirtisidir. Şiir aynı zamanda müzik gibi evrensel bir sanattır. Şiir söyleyen şair aynı zamanda bir sanatçıdır. Sanatçı olması hasebiyle varlığa, eşya ve hâdiselere farklı bir gözle bakabilmektedir. Farklı bakabildiği için de değişik his ve duygulara sahip olmakta; bu duygular için de farklı kelimeler türetmektedir. Bu sayede şair, dilin de zenginleşmesine katkıda bulunmaktadır. Varlığa, eşya ve hâdiselere farklı bir gözle bakabilen şair, insanlığa indirilen ilâhî bilgilere (vahye) ve doğaya (kâinata) da farklı bir gözle bakabilecektir. Bu özelliğinden dolayı Araplar vahyi daha kolay anlamışlar; Yaraticıyı ve soyut âlemleri daha kolay idrak etmişlerdir. Şiirleri râvîlerle aktarma kültürüne sahip olmaları da, Kur'ân ve Sünnetin aktarımında olumlu bir korelasyon oluşturmuş; dinî metinlerin günümüze kadar eksiksiz ulaşmasında öncü olmuşlardır.

Sözlü toplumlarda tekrar, ezber ve râvîler aracılığıyla olurken yazılı kültürlerde bu kitabetle olmaktadır. Yazılı toplumda birey, bir metni okurken anlam üzerinde düşünür ve cümleleri tekrar tekrar okur. Bu tekrarlar ondaki zihinsel gelişimi, soyutlama gücünü ve eleştirme yeteneğinin gelişmesine katkıda bulunur.⁴³ Bunun aksini düşünmek de mümkündür. Çünkü insan yazıya güvenerek zihnini geliştiremeyebilir de. Sözlü kültürde ise kelime bir defa söylendiği için tekrar etme fırsatı olmaz. Bu nedenle insan zihin ve hafızasına daha çok müracaat edebilir. McLuhan, sözel kültür insanların daha kapalı bir hayat yaşadıklarını ve kapalı bir toplumsal yapıya sahip olduklarını ve daha çok tutucu olduğunu söylemektedir.

³⁹ Nihat Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları 2011), 21.

⁴⁰ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 21,22.

⁴¹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 38.

⁴² Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi 1* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019), 123, 142-156.

⁴³ Sanders, *Öküzün A'sı*, 29.

Ona göre kapalılık; sözlü toplumlarda iletişim, iş, çalışma, birlik, beraberlik gibi gündelik eylemlerin somut ilişkilere dayanması neticesinde ortaya çıkmaktadır.⁴⁴ Yazılı ve çağdaş toplumlarda ise değişim ve iş birliği gibi soyut ilişkiler daha ön plana çıkmaktadır. Bunu da genellemek pek doğru olmasa gerektir. Ong da McLuhan gibi sözlü kültür insanlarının kapalı bir toplum içerisinde yaşadığını söylemektedir. Özellikle de iletişimin sadece konuşma dilinden oluştuğu yazı ve matbaanın bilinmediği birincil sözlü kültürlerde kapalılık daha da sıkıdır. Birincil sözlü kültürlerde ilim ve tecrübeler sadece sözle korunur ve bilgiler ezberlenerek yüksek sesle ve tekrar edilerek gelecek nesillere aktarılır. Bu toplumlarda hem bilginin elde edilmesi hem de korunması büyük bir emek ister. Zor şartlar altında elde edilen bilgi çok değerli olarak görülür ve mevcut bilgilere karşı eleştiri yöneltmek isyan olarak algılanır. Bu nedenle kapalı toplumlarda gelenekçi ve tutucu bir zihniyet gelişir; farklı düşünmek ve fikrîsel denemelere girişmek en başından engellenir.⁴⁵ Sanders'e göre de sözlü toplumlarda gelenek; eski günlerini, hatıralarını, anılarını ve olayları anlatan ve bunları belleğinde canlı tutan yaşlı ve bilge kimseler tarafından yaşatılır ve gelecek nesillere aktarılır.⁴⁶ Bazı toplumlarda görülen kapalılık, zihin yapılarının farklı olmasından değil de iletişim araçlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kapalılık sadece sözel toplumlarda değil yazılı toplumlarda da görülebilir.

Kapalı toplumlar, konuşma, dinleme ve yüksek sese önem veren toplumlardır. Daha çok sözel kültürlerdeki kapalılık, kişisel özgürlük alanını da etkilemektedir. Kapalı toplumların davranış kısıtlamaları, beraberinde düşünce kısıtlamalarını da getirir. Kişinin davranışları toplumsal değerlerle o kadar sıkı bir şekilde yönetilir ki normlara karşı davranan, normların dışına çıkan ve farklı bir davranış sergileyenler hemen cezalandırılır. Toplumun değerlerine aykırı hareket eden bireyler delirmiş, şeytanlaşmış ve büyülenmiş olarak görülür. Sözel toplumlarda kapalılık; tutuculuk, gelenekçilik ve baskıcılık öne çıkmaktadır. Örf, adet, gelenek ve görenekler kalıplaşmış bir bütün olarak gelecek nesillere olduğu gibi aktarılır.⁴⁷ Okur-yazarlığın yaygın olduğu toplumlarda ise insanların davranışları toplumun genel prensiplerine uygun olmak şartıyla bireyin duygu, düşünce ve davranışlarına müdahale edilmez.⁴⁸ Bu da tartışmalıdır. Zira tarih boyunca her dönem belli ölçüde yazılı kültüre sahip insanlar olagelmiş ve bunlar da hayatlarını sürekli baskı altında geçirmişlerdir. Hatta günümüzde olduğu gibi okur-yazarlığın yaygın olduğu toplumlarda da kontrol ve baskının olması oldukça yüksektir. Zira Foucault çalışmalarının pek çoğunu günümüz kontrol ve baskı sistemlerine ayırmıştır.

⁴⁴ McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 111.

⁴⁵ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 57.

⁴⁶ Sanders, *Öküzün A'sı*, 15.

⁴⁷ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 57, 58.

⁴⁸ McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 32, 33.

1.2. Sözlü Kültürde Kimlik, Tecrübe ve İletişim

Sözlü kültür insanlarında toplumsal kimlik ve asabiyet daha önemlidir. Zira sözlü kültürde insanlar, iletişimlerini belli bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleştirir. Belli bir zaman ve mekânda elde edilen tecrübeler anlamlar ve semboller, başka bağlam ve ortamlarda yeniden üretilir ve konumlandırılır. Bu nedenle her iletişim, dil kuralları içerisinde daha çok sözle gerçekleşir.⁴⁹ İki kişi arasında meydana gelen her konuşma doğrudan ve sözle meydana gelen bir etkinliktir. Karşılıklı etkileşim ve doğallığın bir sonucu olarak sır saklama alışkanlığı pek yoktur. Sözel toplumlarda iletişim yüz yüze, belli zaman ve mekân içerisinde gerçekleştiği için bireysellikten çok toplumsallık hakimdir. Bu nedenle sözel kültür insanları toplumsal kimliğe sahiptir. Yazı da söz gibi bir iletişim aracı olduğu için o da bağlama göre yeniden değerlendirilir. Hem sözde hem de yazıda meydana gelen bu etkinliklere *zaman mekân ayrışması* denir.⁵⁰ Bu konuda Sanders'in haklı olduğu söylenebilir. Zira sözel toplumlarda iletişimler yüz yüze gerçekleştirildiği için zaman mekân ayrışması daha az yaşanır. Anlamlar ve semboller, daha çok kullanıldıkları bağlamla sınırlıdır. Başka bağlamlara aktarılabilmesi için kişilerin ve toplumun belleğinde iyice yer etmesi gerekmektedir. Sözlü kültür sadece insan belleğine dayandığı için eksiklik ve fazlalıklar olmaktadır. İnsanlar varlıkları öğrenir ve deneyimlerken göz ve el gibi doğal organlarını kullanırlar. İlgilendikleri bir şeyi görmek ve ona dokunmak isterler. Hayattaki deneyimlerini işin içinde olarak ve onu tecrübe ederek gerçekleştirirler. İnsanlar bir şeyi öğrendiği zaman onu en ince ayrıntısına kadar bilmek isterler.

Sanders'e göre deneyim ve tecrübelerin aktarımı sözel toplumlarda doğrudan gerçekleşirken görsel ve yazılı toplumda roman ve hikâye gibi kitaplarla dolaylı olarak gerçekleşmektedir.⁵¹ Sanders burada sözel kültürle yazılı kültürü iki ayrı alan gibi düşünmüştür. Zira yazılı kültür aynı zamanda sözel kültürdür. Burada sözel kültürü salt sözel kültür olarak anlasak bile sözel kültür kendi içerisinde farklı gruplara ayrılmaktadır. İlk önce her sözel kültür beraberinde doğal görsel kültürü de barındırmaktadır. Yazılı kültürde, tecrübeler daha mesafeli ve soyut olarak gerçekleşirken sözlü kültürde tecrübe; mekânla, nesnelere, iletişimle ve süreçle daha somut ve daha mesafesiz olarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle sözel toplumlarda tecrübe, diğer kültürlerle göre yüz yüze, canlı, doğrudan ve hakiki olarak gerçekleşir. İçinde yaşadığı zaman ve mekâna daha bağlı olan sözel kültür insanı, her deneyimi yaşar, onu tecrübe eder ve onu iliklerinde hisseder. Zira sözel kültürün sağladığı yüz yüze ilişkiler, soyut iletişimden daha fazla etkiye sahiptir. Sözlü kültür, yüz yüze iletişim ve yüksek sesle gerçekleştirildiği için yalan söylemenin ve sır saklamanın çok zor olduğu bir kültürdür.⁵² Diğer yandan sözel toplumda yakın temas ve beden dili daha öne çıkmakta; bu da yalan söyleme ve sır saklamayı zorlaştırmaktadır. Sözlü

⁴⁹ Sanders, *Öküzün A'sı*, 34.

⁵⁰ Sanders, *Öküzün A'sı*, 23.

⁵¹ Sanders, *Öküzün A'sı*, 15, 16.

⁵² Sanders, *Öküzün A'sı*, 34, 35.

kültürde kişilerin tecrübe ve bilgileri bizzat yaşanılarak elde edilmektedir. Hayat ile bilgi arasındaki mesafe de birbirine çok yakındır. Hayat ile bilgi arasındaki mesafenin azlığı sözlü kültürde tecrübe ile bilgiyi daha derin ve kapsamlı kılmaktadır. Kişilerin doğal ve toplumsal dünya hakkında kurdukları ilişkiler daha kısıtlı ve değerlidir. İletişim ve ilişkiler şimdi ve yüz yüze şekilde gerçekleştirilir.⁵³

Sanders'e göre sözlü kültür insanları geçmişi daha az idrak eder. Zira iletişim sadece söze dayandığı için tekrarı ve hatırlaması zor olur; kişiler daha çok içinde yaşadıkları zaman ve mekânla ilgilenirler. Sözel toplumlarda hayat her zaman şimdiki gibi olmuş ve şimdiki gibi de devam etmektedir. Geçmiş, şimdi ve geleceğin sürekliliği ve bir aradalığı düşüncesi hâkimdir. Buna sonsuz şimdiki zaman toplumu demek daha uygun olacaktır. Böyle toplumlarda insanlar ne geçmişlerinden ne de geleceklerinden endişe duyarlar; onların amacı ânın şart ve durumlarına göre yaşamaktır.⁵⁴ Sanders bu görüşünde de yanılmaktadır. Zira Araplar sözel kültüre sahip olsalar da geçmişiyile çok sıkı bağı olan insanlardır. Araplarda görülen soy bağı ve şecere tutma alışkanlığı yazılı toplumların hiçbirinde görülmemektedir.⁵⁵ Hatta Hz. Peygamber (s.a.s.) ümmî olmasına rağmen onlarca kuşak neslini sayabilmiştir.⁵⁶ Sözlü toplumlarda fiziki yakınlık, insanların diğer insanlarla içi içe olmasına ve bilgiye daha yakın olmasına sebep olmuştur.

2. Görsel Kültürde İnsan ve Toplum

İnsanlar doğal olarak yaşama sözlü ve görsel bir dünyada başlamışlardır. Zira Yüce Allah, insana hitap etmiş; varlığı da insanın temaşasına vermiştir ki insan eserden müessire giderek Rabbine ulaşsın. Dünya ve kâinat Yüce Allah tarafından yaratılan en mükemmel görsel dünyadır. Bu görsel dünyanın arkasında ise Kadiri Mutlak olan Yüce Allah vardır. Bu yüzden varlıklar, Kur'ân'da âlemler olarak adlandırılmakta ve ilk âyet "Âlemlerin Rabbine hamd"le başlamaktadır.⁵⁷ Âlemler içerisindeki her varlık Kur'ân'da âyet olarak adlandırılmaktadır. Kur'ân'ın satırlara benzeyen en küçük yapı taşlarına âyet denildiği gibi ay ve güneş gibi varlıklara da -Yaratıcı'ya delâlet ettiği için- âyet denilmiştir. Varlık görsel bir âlem iken insanoğlunun yaptığı mağara resimleri, heykeller, âlemler, semboller, sifenksler, ikonlar ve hiyeroglifler de kültürel/görsel yapay âlemlerdir. Asıl görsel kültür, varlıklarla kadîm resim, şekil ve heykellerdir. Geleneksel görseller ise resim, fotoğraf ve televizyon gibi araçlardır. Araştırmacılar görseli günümüzde sadece telegörselle sınırlasalar da bunlar, söz ve yazıyı da beraberinde taşımaktadır.⁵⁸

⁵³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 57.

⁵⁴ Sanders, *Öküzün A'sı*, 23.

⁵⁵ Nebi Bozkurt, "Şecere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/403.

⁵⁶ Müslim, "Fezâil" 1.

⁵⁷ el-Fâtîha 1/2.

⁵⁸ McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 375; Sanders, *Öküzün A'sı*, 48, 49; Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 161.

İnsan, Yüce Allah'ın yarattığı en önemli varlıktır. İnsan başlı başına bir âlem olduğu gibi kâinatta pek çok âlem vardır. Kâinat, makro âlem olarak kabul edildiğinde insan mikro âlemdir. İnsanlığı da somut bir varlık olarak düşündüğümüzde ona da mezo/orta âlem denilebilir. Bir de insanların oluşturduğu maddî ve manevî âlemler vardır ki ona da kültür denilmektedir. Bu dört âlem birbirini içerisindedir fakat kendi arasında da birbirine benzemektedir. İnsanı merkeze alırsak; insanın kaydı hafızası; kültürün kaydı yazı ve görseller; insanlığın kaydı tarih ve kâinatın kaydı da levh-i mahfuzdur. İnsanın görseli hayal, tasavvur ve imgeleri; kültürün görseli resim, heykel, televizyon, internet; insanlığın görseli medeniyet ve kâinatın görseli de Yüce Allah'ın yarattığı tüm varlıklardır. İnsanın sözü kelâm; kültürün sözü tüm sesli kayıtlar; medeniyetin görmesi ilim, teknoloji ve ilerleme ve kâinatın sözü de doğadaki tüm ses, ahenk ve ritimlerdir. İnsanın görme organı göz; kültürün tüm kayıt sistemleri, insanlığın belge ve vesikalar; kâinatın da Yaratıcı ve meleklerdir. Bunu tablo halinde şöyle gösterebiliriz.

Tablo 2. İnsanın Duyularının Kâinatla Etkileşimi, İlim, Teknoloji, Kültür ve Medeniyetle Dolayımlanması/Araçlanması

| Temel Özellikler | Âlemler/Varlıklar | | | |
|------------------|--------------------------------------|--|------------------------------------|---------------------|
| | İnsan | Kâinat | Kültür | İnsanoğlu |
| Kayıt | Hafıza | Levh-i Mahfûz | Yazı, Radyo, tv, Kamera vs. | Tarih |
| Görsel | Hayâl, Tasavvur, İmge, Rüya, Düş vs. | Yüce Allah'ın yarattığı tüm varlıklar | Resim, Heykel, tv. İnternet vs. | Medeniyet, Uygarlık |
| Söz | Kelâm, Konuşma | Vahiylere, Kutsal Kitaplar, Doğal sesler | Tüm sesli kayıtlar | İlim ve Teknoloji |
| Görme | Göz, Basar | Yaratıcı ve Melekler | Tüm gözetleme aletleri ve kayıtlar | Belge ve Vesikalar |

Görsel kültür, günümüz çalışmalarında, tablo, yağlıboya, fotoğraf ve televizyon gibi geleneksel medya araçlarıyla internet ve sanal âlem gibi dijital araçlar olarak açıklanmaktadır. Oysa ki görsel kültürün daha öncesi de vardır. Görsel kültür, doğal ve suni olarak ikiye ayrıldığında âlemler, dünya ve varlıklar Yüce Allah'ın

yarattığı doğal görsel varlıklardır. Görsel kültür, yapay olarak kabul edildiğinde ise kadim, geleneksel ve çağdaş medya olmak üzere bunu üçe ayırmak gerekecektir. Zira resim, fotoğraf, gazete, dergi ve televizyondan daha önce mağara resimleri, ikonlar, heykeller, hiyeroglifler ve minyatürler vardır. Dolayısıyla insanoğlu sözlü kültürden görsel kültüre sonra da yazılı kültüre geçiş yapmıştır. Asgari seviyedeki sözlü ve görsel kültür insanî bir özelliktir. Bunlardan mahrum olan bireyler, engelli olarak adlandırılmaktadır. Ancak sözlü ve görsel kültür; kadim, geleneksel ve çağdaş seviye olmak üzere başlıca üçe ayrılmalıdır. Geleneksel ve çağdaş seviye olan sözlü ve görsel kültür, kadime göre daha ileri bir seviyeyi göstermektedir. Yazıyı amacı doğrultusunda ve doğal yeteneklere hizmet eder bir şekilde kullanmak da sözel ve görsel kültüre göre daha ileri bir seviyeyi gösterir. Yazının kullanımı sözel ve görsel kültürün kalitesine zarar vermemelidir. Aslında mağara resimleri örneğinde olduğu gibi görsel kültür ve yazı ilk insanlardan beri vardır. Değişen ise teknolojidir. Yazılı kültür Gutenberg'le büyük bir ivme yakalarken görsel kültür de televizyonla büyük gelişme göstermiş, ileri de daha da gelişme gösterecektir.

Pek çok araştırmacının iddia ettiği gibi insanoğlu sözlü kültürden önce yazılı kültüre geçmemiş;⁵⁹ aksine sanata dayalı görsel kültür yazıdan daha önce gelişmiştir. Zira yazı ile ilgili pek çok çalışma insanoğlunun yazıdan önce resim ve heykel tarzı görsel şekiller geliştirdiğini göstermektedir. Kur'ân'a bakıldığında ilkçağ toplumlarından olan Hz. Nûh kavmi döneminde heykellerin yapıldığı âyetlerde açıkça ifade edilmektedir.⁶⁰ Hz. Hûd döneminde ise evler, saraylar ve çeşitli amaçlar için pek çok bina yapılmıştır.⁶¹ Bu binalarda da gösteriş için çeşitli süsler öne çıkmıştır.⁶² Pek çok modern ve çağdaş bilim insanı da kadim görsellerin yazıdan daha önce geliştiğini belirtmektedirler. Örneğin insanlar, yazıdan önce mağaralara resimler çizerek hem görsel sanatlarını icra etmişler hem de algı, deneyim ve zihin yapılarını görüntüye aktarmışlardır. Hatta bu resim ve şekiller pek çok bilim insanı tarafından yazının ilk örnekleri olarak addedilmiş ve pictographic/resim yazısı olarak adlandırılmıştır. Bu resim yazıları ya da şekiller geliştirilerek hem görselin hem de anlamın bir arada olduğu ideographic/fikir yazısı geliştirilmiştir. Bu dönemde resimlere bir varlığın doğrudan karşılığı olmanın yanında kültürel bakış açısına göre soyut anlamlar da verilmiştir. Bu tarz resimlerde güneş resmi, güneşin yanı sıra gündüz olarak da anlamlandırılmıştır. Mısır hiyeroglifleri, Hitit kitabeleri ve Maya-Aztek kitabeleri bu tip görsellere örnek teşkil etmektedir.⁶³ Bazı kültürlerde ise bu resimler sadece hece olarak algılanmış ve örnekleri Çin ve Japonlarda görülen logographic/hece yazısına kaynaklık etmiştir. Günümüzde kullanılan alfabe harfleri ise tarihin daha sonraki dönemlerinde kullanılmış ve her sese bir simge verilerek

⁵⁹ McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 29, 30; Sanders, *Öküzün A'sı*, 14, 15; Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 19.

⁶⁰ Nûh 71/11, 12.

⁶¹ eş-Suarâ 26/128, 129, 132-134.

⁶² Celal Kırcı, "Âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/333, 334.

⁶³ İsmail Durmuş, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/158.

sembolik alfabe/phonographic oluşturulmuştur.⁶⁴ Bu bilgiler dikkate alındığında görsel kültürün yazılı kültürden çok daha önce geliştiği söylenebilir.

İnsanların asgarî sözel ve görsel kültürleri geliştirmeleri (kadîm görsel) onların zihinsel ve bilinçsel açıdan gelişmesine imkân sunmuştur. Ancak imge ve yazının sözel kültürün yerini alması ve bunların kontrolsüz kullanımı insanın doğal özelliklerinden pek çok şeyi de beraberinde götürmüştür.⁶⁵ İnsanda doğal bir özellik olan asgarî sözlü ve görsel kültür, gelişimi sırasında hatta yazılı kültüre geçişle birlikte temel özelliklerini korumuştur. Önemli olan şey; her bilimsel gelişmeyi gerektiği kadar kullanıp insanın doğal iç ve dış duyularını korumaktır. Nasıl ki matbaanın gelişimiyle birlikte yazının ileri seviyede ve gerektiği ölçüde kullanılması asgarî sözel ve görsel kültürün önemini düşürmemişse aynı şekilde sinema, gazete ve televizyon gibi telegörsel araçlar da itidalli kullanıldığı takdirde sözel ve görsel kültürün doğasına zarar vermeyecektir. Olumsuzluk her nesnede olduğu gibi denge kaçırdığında ortaya çıkmaktadır. Geleneksel görsel medya ile yeni medya aslında sözel ve görsel kültürün biraradalığıdır. İnsanların biyolojik ve kültürel üretimleri olan asgarî sözel ve görsel kültür, dünyadaki tüm topluluk ve toplumlarda mevcuttur. Ancak yazılı ve ileri seviye sözel ve görsel kültür ise ilim ve teknoloji ile alakalı olduğu için toplumdan topluma ve kültürden kültüre değişmektedir. Günümüz ileri toplumlarında imge, görüntü ve görsellik söz ve yazıdan daha fazla önem kazanmıştır. Görselliğin bazı toplumlarda öne çıkması gerçeklik algısını bir miktar değiştirmektedir. Resim, fotoğraf ve sembollerin öne çıkması insanların algı, zihin, biliş, kimlik, aidiyet, zaman ve mekân mefhumlarının belli ölçüde değişmesine sebep olmuştur. *Belli ölçüde* ibaresi çok önemlidir ki insanoğlu Hz. Âdem'den bu yana doğal özelliklerini korumuştur. Bu nedenle değişmeyen insan doğasına ait özellikler, tarihî toplumlar örnekler verilerek günümüz toplumuna ibret olarak anlatılmıştır.⁶⁶

Gazete, dergi ve televizyon gibi geleneksel medya araçlarıyla internet gibi yeni medya ve dijital âlem araçlarından oluşan yapay görsel kültür; modern ve postmodern kültürün en önemli özelliğidir.⁶⁷ Modern ve postmodern kültür; görsele, görüntüye ve görüntünün çokluğuna dayanan bir kültür olsa da söz ve yazıyı da bünyesinde barındırmaktadır. Görsellik; sadece bakmak anlamına gelmemekte; görmenin ve görülenin nasıl görüleceğini ve hangi anlamın verileceğini de kapsamaktadır. Görmek; gözü ve bakmayı çağırırsa da daha çok inanç, toplum ve kültürle alakalı bir kavramdır. Görmek ve görüleni anlamak; sırf doğal bir beceri olmayıp kültürün içselleştirilmesi manasına da gelmektedir. İnsan her baktığı şeyi göremez; zira görmek duyunun yanı sıra bilişsel ve zihinsel bir süreç; çeşitli optik özelliklerinin ve imgelerin oluşturduğu bir iştir. Görmek; insanın müktesebatı ve nesnelere özellikleriyle alakalıdır. Hem eşyalar hem de bireylerin kültürel

⁶⁴ Ferruh Kahraman, "Alfabenin İcadı ve Harflerin Kökeni", *Marife* 20/2 (2020), 767.

⁶⁵ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 99.

⁶⁶ İdris Şengül, "Kıssa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/498.

⁶⁷ Malcolm Barnard, *Sanat Tarihini ve Görsel Kültürü*, çev. Güliz Korkmaz (Ankara: Ütopya, 2002), 26-34.

özellikleri görmede önemli fonksiyonlar icra etmektedir.⁶⁸ Görsel kültürdeki şekiller tamamen toplumsal olarak inşa edilmekte; neyin görüleceği, nasıl görüleceği ve nasıl yorumlanacağı toplum tarafından belirlenmektedir.⁶⁹

2.1. Görsel Kültürde İnsanın Algı, Hafıza ve Zihin Özellikleri

İlk çağlardan beri görsellik insanlar için çok önemli olmuştur. İnsanlar mağaralara, taşlara, kayalara, yerlere, mezar taşlarına, mabetlere, okullara ve evlerine değişik resimler yapmışlar; yaşadığı alanları heykel ve benzeri görsel nesnelere süslemişlerdir. Ancak günümüzde görsellik insan yaşamında daha da artmıştır. Örneğin günümüzde medya büyük oranda görselliğe dayanmaktadır.⁷⁰ Görsel imge, şekillenmiş ve biçimlenmiş; yazıyı desteklemekten öte başlı başına bir iletişim aracına dönüşmüştür. İmgeler günümüzde bilgiye dönüşmüştür. İnsanların sosyal, estetik ve kültürel mutabakata göre ürettiği imgeler, üç boyutlu olanları varsa da genelde iki boyutlu bir özellik taşır. İmgeler temsil ettikleri varlıklara benzeyerek onları çağırıştırırlar; duyguları, anlamları ve evrensel kavramları temsil ederler. Bütün imgeler; tarihsel, toplumsal ve mekânsal özelliklere sahiptir.

İmgeler, yazı gibi açıklamaya, eleştireliliğe, düşünmeye ve tekrara fırsat vermemektedir. Zira imgeler; insanları edilgen bir konuma sokarak seyirci durumuna düşürmektedir. İmgelerle düşünmek yazıda olduğu gibi kolay değildir; yazı gibi zihni başkalaştıran ve geliştiren bir etkinlik değildir. İnsanlar zamanla en çok gördükleri şeyleri kabullenerek duyarsızlaşmaktadırlar. Medya ile birlikte görselliğin artması, insan zihninin işleyişi, algılama şekli, düşünme özelliği ve davranışları bir hayli değişmektedir. Aşırı görüntü ve görselin artması insan zekasını körelmesine sebep olmakta; düşünmeye fırsat vermemektedir. Aşırı görsellik bir nevi düşünmenin karşıtı olarak bile düşünülebilir. Aşırı basitleştirilmiş imgeler; algıyı zayıflatmakta, zihni uyuşturmakta ve hakiki düşünmeyi engellemektedir. Bu nedenle dünyanın pek çok ülkesi görsel eğitime karşı çıkmaktadır.⁷¹

Günümüzdeki imge anlayışı ilk dönem imge anlayışından hatta modern dönem imge anlayışından bile farklıdır. Geçen yüzyıllarda icat edilen fotoğraf, gerçeği kayıtlamakta; dış dünyayı olduğu gibi aktarmakta ve gerçekliği olduğu gibi temsil etmektedir. Günümüz kitle ve elektronik medya ise, hareketli ve değişen imgelerden oluşmaktadır. İmgeler anında değişerek veya kaybolarak yerini başka

⁶⁸ Alexander Garcia Düttmann, "The ABC of Visual Culture", *Journal of Visual Culture* 1/1 (2002), 101.

⁶⁹ Kevin M. Tavin ve David Anderson, "Teaching (Popular) Visual Culture", *Art Education* 50/4 (2003), 194-196.

⁷⁰ Aygül Aykut, "Güncel Sistemden Estetik Eğitime Bir Öneri: Görsel Kültür Kuramı" *Turkish Studies* 8/9 (2003), 707.

⁷¹ Chris Jenks, "The Centrality of the Eye in Western Culture", *Visual Culture* (London: Routledge, 1995), 1-25.

imgelere bırakmaktadır.⁷² Hatta bir imgenin içerisine aynı anda pek çok şey yerleştirilerek çoklu imgeler şeklinde tezahür etmektedir.⁷³ Bu nedenle imgeler her şeyi zamandan, mekândan, bağlamından, tarihinden, hedefinden ve sonuçlarından uzaklaştırmaktadır. Sözlü iletişime pek yer vermeyen imgeler, yüz yüze ilişkileri azaltmakta ve bazı toplumlarda sosyal ilişkilere ket vurmaktadır. Zira insan mantığı toplumsal bir dünyada ve yüz yüze ilişki içerisinde gelişir. Somut ve yüz yüze ilişkilerle gerçekleştirilen iletişim; ortak akli ve bireyler arasındaki bağlantıyı güçlendirir. Aşırı görsel bir dünyada yaşamak, deneyimi ve diyalogu öldürür; belleksiz ve tarihsiz bir toplum yaratır.

Görsellik tarih boyunca pek çok toplumda yazıyla beraber kullanılmıştır. Örneğin Mısır toplumlarında yazı ilk çağlardan beri kullanılmasına rağmen resimler de kullanılmıştır. Son dönem yazı olarak lanse edilen hiyeroglifler aslında resim ve şekillerdir. Kadîm kiliselerde yazı ile birlikte, yaratılışı, cenneti, cehennemi, melekleri, yeniden dirilişi, Hz. İsa'yı ve pek çok din büyüğünü hatırlatan resim ve heykeller yazıyla beraber kullanılmıştır. Osmanlı döneminde de yazı ile birlikte minyatürlerin kullanılması yazı ve görsel kültür birlikteliğine işaret eder. Günümüzde ise görsel okur-yazarlık yazı ile birlikte daha sık kullanılır olmuştur. Yazı ile görselin veya imgelerin düşünülmesi, insana düşünebilme, yorumlama ve açıklama yeterliliği kazandırır. Böylece birey hem eleştirme yeteneğini hem de anlamı genişletmeyi öğrenir. Radyoda sadece ses bulunurken televizyonda sesle birlikte görüntü de bulunur. Bilgisayar teknolojisinin gelişimi ve internetle birlikte ise ses, imge, metin ve grafikler bir arada bulunur. Televizyon gibi geleneksel medya ile çoklu medyaya aşırı bağımlılık; insanların duygularında bir zayıflık, düşüş, edilgenlik yaratmakta; zihni uyuşturmakta ve düşünmeyi geriletmektedir. Hatta bu teknolojiler tek taraflı olduğu için insanların dil becerileri ile soyut zekalarının gelişiminde gerilemeye sebep olur.

2.2. Görsel Kültürde Kimlik, Tecrübe ve İletişim

Görsel kültürün geleneksel en önemli aracı televizyondur. Televizyon sürekli akış halindeki imge ve seslerin dünyasıdır. Bir yandan görüntü diğer yandan ses birbirini takip eder. Televizyon bir yerde ve zamandaki olayları farklı mekânlara; bant yayınlarıyla da farklı zamanlara taşır. Kayıt özelliğiyle de bir belge niteliğindedir. Televizyon önemli bir iletişim aracıdır. Ancak sözlü iletişimden pek çok farkı vardır ve bunlar içerisinde en önemlisi tek taraflı olmasıdır. Üreticiden tüketiciye tek yönlü bir akış sunar.⁷⁴ Yüz yüze etkileşimde mütekellime tepki verme televizyonda yoktur. Televizyon özellikle bebek ve çocuklarda dil gelişiminde olumsuz özelliklere sahiptir.

⁷² Eser Köker, *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler* (Ankara: Dipnot yayınları, 2020), 45.

⁷³ Douglas Kellner, "Yeni teknolojiler/Yeni Okuryazarlıklar, *Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/1 (2002), 122.

⁷⁴ Herbert J. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, çev. Emine Onaran (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 43.

Televizyon karşısında birey edilgen durumdadır. İnsan bedeni, televizyon izlerken gören ve dinleyen bir nesnedir. İnsan uzaktan inşa edilmiş bir sanal veya gerçek dünyanın tahakkümü altındadır. Bu nedenle insan, varlığı ile yokluğu arasında bir ikilem yaşamaktadır. Televizyon önünde birey muhatapla hem söyleşiden hem de ortak mekândan hatta ortak zamandan yoksundur. Televizyon karşısındaki birey gözünü görüntünün akışına kulağını da sesin ritmine verdiği için sabit bir dünyaya odaklanmakta diğer duyularını ise bir kenara itmektedir. İnsan bir yandan izleyen diğer yandan da izlenendir. Pek çok insan başta televizyon olmak üzere teknolojik araçlarla bir taraftan çevresini, ülkesini ve dünyayı izlediğini düşünürken aslında kendisi de birileri tarafından izlenmektedir.

Görsel ve dijital dünyanın en önemli araçlarından biri de internettir. Görsel ve dijital ortamlarda beden, hem fiziksel olarak hem de gerçek olarak gösterilmez. Bu nedenle pek çok insan internette gerçek kimliğini saklar; başkalarını da birbirine karıştırır ya da imgesel olarak algılar. İnsanlar internette kendilerine farklı kimlikler oluştururlar ya da alternatif kişilikler oluştururlar. Kişiliklerin de tamamı değil de sadece bir bölümü ekrana ve iletişime katılır. İnternet sosyalleşmenin ve kişiliğin gelişimine belli ölçüde katkıda bulunsa da muhatapı görememe, beden dili ile jest ve mimiklerini okuyamama gibi çok yönlü değerlendirmeden yoksundur.

3. Yazılı Kültürde İnsan ve Toplum

İletişim; yazı ile farklı bir boyut kazanmıştır. Yazı, insanın duygu ve deneyimlerinin kalıcı olmasını sağlayan sembolik araçlardan biridir. Yazı, bir teknolojidir ve söze göre yapay bir icattır. Yazı, sembollerle insanın düşünce ve duygularının aktarımını sağlayan suni bir araçtır. İnsan, ilim ve teknoloji ile duygularının ulaşılabilirliğinin kapasitesini artırmıştır. Örneğin mikrofon, telefon ve radyo gibi araçlar insanların işitme ulaşılabilirliğini artırırken; dürbün ve teleskop gibi araçlar görüşün ulaşılabilirliğini artırmaktadır. Televizyon ve sosyal medya gibi araçlar da insanların hem işitme hem de görme ulaşılabilirliğini artırmıştır.⁷⁵ Yazı ve elektronik teknoloji bir yandan insanın düşünme ve duygu ulaşılabilirliğini artırırken diğer yandan insanın düşünce ve duygularını belirlemede etkili olmuştur. Konuşma, sadece insanların biyolojik özellikleri sayesinde ve doğal bir ortamda gerçekleşirken yazı, yapay bir icat olan sembollerle gerçekleşmektedir. Yazı yapay bir icat olduğu için belli kuralları ve sembolik biçimleri vardır.⁷⁶ Bu nedenle yazı, konuşmaya göre daha kalıcı bir özellik taşımaktadır. İnsanlar yakın çevresindeki dünyayı sözellikle kavrarken geçmişi ve uzak çevresini yazıyla kavramakta ve biçimlendirmektedir. Ümmî toplumlarda varlık ve mazi sözellikle biçimlenirken kitabî toplumlarda yazı ile şekillenmektedir. Bununla birlikte söz ile yazı birbirinin zıddı olmayıp tamamlayıcısı konumundadır.

⁷⁵ McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 30, 61, 64, 80, 81, 99.

⁷⁶ Sanders, *Öküzün A'sı*, 65, 101.

Sözellik ve okur-yazarlık birbirini tamamlayan farklı etkinliklerdir. Sözellik Yaratıcının insana verdiği doğal ve çok önemli bir özelliktir. Sözellğin ilâhî bir lütuf ve beşerî bir özellik olması, onun her insanda belli seviyede mevcut olmasını gerektirir. Bu nedenle konuşma melekelerinin herhangi birinden yoksun olan insanlar, engelli olarak adlandırılmaktadır. Ancak yazı bilmeyen insanlar için böyle bir adlandırma yoktur. Zira yazı, sunî bir etkinliktir. İnsan olmada ve iletişimi sağlamda sözellğin gelişmesinin önemi büyüktür. Sözellği yeterince yaşamamış bir insanın kitabî kabiliyetlerin yeterince gelişmesi imkansızdır.⁷⁷ İnsanın temel algılama, düşünme ve iletişimine sözellik yön vermektedir. Bir insanın duygusal ve toplumsal gelişimi sözellikle sağlanır. Diller de insanlar tarafından sözel olarak öğrenilmektedir. Dil öğrenen bir kişi dinleme yapmıyorsa o dilde yeterli olması düşünülemez. Zira bir anlatıcı veya birini dinleyen bir kişi, zihninde kendine göre bir dünya tasarlar ve oluşturur. Dilin biçimlendirici gücü, insanların kimliklerini ve toplumsal kişiliklerini oluşturur. Sözel kültürün biçimlendirici ve yaratıcı gücü, insanların iç dünyasını zenginleştirir ve hayal gücünü artırır. Bu nedenle sözellği gelişmiş kimselerin okur-yazarlıkta daha başarılı oldukları görülmüştür. Zira okur-yazarlık, sözellikle başlamıştır.⁷⁸ Kadîm Araçlar tarafından kullanılan sembolik alfabe, duyguları işitsel dünyanın dışına taşımıştır. Çünkü sembolik alfabe ile insan, mana ile görsel kod arasında ve göz ile kulak arasında bir etkileşim oluşturmuştur. Aynı zamanda sembolik alfabe, göze görmenin yanında kulak gibi duyma ve anlama kabiliyeti sağlamıştır.⁷⁹ Bu nedenle günümüzde işitme engelliler, duymalarda yazıları okuyarak ve dudak taklitleri yaparak konuşabilmektedirler.

3.1. Yazılı Kültürde İnsanın Algı, Hafıza ve Zihin Özellikleri

Yazılı kültür, okur-yazarlığın yaygın olduğu ve toplumun geniş bir kesiminin kitabiliği kültürel bir etkinlik olarak gördüğü toplumdur. Bir toplumda okuma ve yazmanın genelleşmesi tek başına orada yazılı kültüre geçiş anlamına gelmemektedir. Yazılı kültür, toplumun geniş kesimi tarafından okuma-yazmanın kültürel bir etkinlik olarak görüldüğü toplumdur. Buna göre sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş; aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Önce yazı toplumun elit bir kesimi tarafından kullanılmış; akabinde el yazılarının yüksek sesle muhataplara okunduğu dönem yaşanmış; ardında da matbaa yazılarını gözle ve sessizce okuma dönemine geçilmiştir.⁸⁰

Sanders ve Ong'a göre okuma yazmanın yaygınlaşması algıyı belli ölçüde değiştirmiştir. Okuma yazma insanların soyut düşünme yeteneklerini artırmıştır. Zira düşüncenin metin tarafından oluşturulması soyutlamayı ve soyut kategoriyi

⁷⁷ Sanders, *Öküzün A'sı*, 23; McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 30.

⁷⁸ Juri Lotman, *The Structure of the Artistic Text* (Michigan: University of Michigan, 1977), 21, 48-61.

⁷⁹ McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 34, 35, 41, 105.

⁸⁰ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 105-110.

artırmıştır.⁸¹ Ancak bu genel bir yargı olmamalıdır. Zira Araplar örneğinde olduğu gibi sözlü kültüre sahip olan insanlar da ileri bir doğa ve toplum gözlemine dayanarak soyut zekasını geliştirebilirler. Buna en güzel delil eski Arap şiiridir.⁸² Yazı, insanların bir konuyu aynı metin üzerinden tekrar tekrar yorumlamasına imkân hazırlamıştır. Zira bir konunun da tekrar edilmesi, soyutlama ve analiz gücünü artırır. Yazı, bir insana hem tekrar yapma fırsatı sunar hem de gündelik yaşamdan uzaklaşma imkânı sağlar. Bu nedenle insan, eleştirel, soyut, yargılayıcı ve analitik düşünceye sahip olur. Okur yazar insan, metinle özdeşleşerek kendini gündelik hayattan koparabilir ve kendine başka bir yaşam alanı açabilir. Sözlü kültürde ise insanlar bizzat gündelik hayatın merkezinde olmak zorundadır. Zira bu tür insanlar, kendileri yaşam dünyası ile özdeşleştirmişler ve yaşamı sadece gerçeklik üzerinden anlamlandırmışlardır.

Yazılı kültürü savunan bilim insanları kitabî kültürün daha önemli olduğunu iddia etmektedirler. Sözlü kültür insanları, yaşamı, sorgulamaksızın katı gerçekleriyle birlikte ve pratik bir amaç uğruna olduğu gibi kabul ederler. Yazılı kültüre sahip insanlar ise, günlük yaşam alanından uzaklaşmış; kendi ve varlık üzerinde düşünebilen bireyler yaratmıştır. Yazılı kültür insanları, yargılayıcı, çözümleyici, eleştirici ve ıslahçıdır. Zira okur-yazarlık; analitik, teleolojik ve ilişkisel düşünmeye sahip olmaktır.⁸³ Okuma daha çok tek başına gerçekleştirildiği için daha bireyci ve ben merkezci bir etkinliktir. İnsan okurken farklı düşünce, duygu ve hayallere dalabilir. Metni tekrar tekrar okuyarak yeniden inşa edebilir.⁸⁴ Kişinin metne sahip olması ve onu kendi okumasından dolayı topluma bağımlılığı azalır; kendi iç dünyasına seyahati de artar. McLuhan'ın da belirttiği gibi yazılı kültür, insanın iç dünyasında derinleşmesini sağlar.⁸⁵

Yazılı kültür konusundaki olumsuz yaklaşıma göre yazıyla birlikte insanlar *kişisiz bir hafızaya* ve güç odaklarının yönlendirdiği bir belleğe sahip olmuşlardır. Yazının hafızayı zayıflattığı ilk çağlardan beri bilim dünyasında tartışılmıştır. Platon, yazının hafızayı zayıflattığını ve insanların yazıyla birlikte bazı şeylere bağımlı kaldıklarını belirtmiştir. Zira dış kaynaklara güvenen insan kendine yabancılaşır; beden, zihin ve hafıza gibi öz kaynaklarını kaybeder.⁸⁶ Bu nedenle İslâm, Kur'ân'ın ezberlenmesini ve yazılmasını emrederek hem hafızayı hem de yazıyı önemsemiştir. Yazılı kültüre olumsuz yaklaşanlara göre, matbaanın bilgiyi genelleştirmesi sonucu insanlar ezber yapmamışlar ve bilgiyi çok kısa sürede unutmuşlardır. Bu sebeple insanların cahilliği ve unutma eğilimi yazılı toplumlarda daha fazla olmuştur. Yazılı kültürü savunanlara göre ise okur yazarlık hafızayı güçlendirmiş ve unutkanlığı azaltmıştır. Zira yazının yaygınlaşmasıyla kayıt gelişmiş; insanların ezbere

⁸¹ Sanders, *Öküzün A'sı*, 42; Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 59.

⁸² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi 1*, 123.

⁸³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 56. 59.

⁸⁴ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 59.

⁸⁵ McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, 111.

⁸⁶ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 38.

harcadıkları zaman diğer etkinliklere kalmıştır. Yazı, anlatımı kısaltmış; düz yazının gelişmesini sağlamış ancak dillerdeki şiirselliği ve ahengi de daraltmıştır.

3.2. Yazılı Kültürde Kimlik, Tecrübe ve İletişim

Kitabî kültürü savunanlara göre okumayı tercih eden insanlar, kişisel seçim ve bireysel özgürlüğe sahiptir. Birey, yüz yüze ilişkiden ziyade basılı eserlerden beslendiği için diğer insanlara daha az bağımlıdır. Yazılı kültür insanı, bireylerle karşılayacağı ihtiyaçlarını yayınlarla karşılamaktadır. Bu da onu diğer insanlara daha az bağımlı kılmaktadır. İnsanlara daha az bağımlı olan bir kişi, toplumsal baskılardan daha az etkilenir ve bireysel bilincin gelişmesine imkân hazırlar. Diğer yandan yazılı kültür insanı, mütekellime, metne ve bilgiye karşı da mesafelidir. Bilgi elde ederken yazarla muhatap olmadığı için bilgiyi de istediği zaman elde edebilmektedir.⁸⁷ İnsan tecrübe ve deneyim bilgisini, mesafeyi koruyarak öğrenir; daha fazla bilgiye ulaşır ve daha fazla fikir sahibi olur. Matbaanın gelişmesiyle beraber yazı gelişmiş, kaydı, çoğaltmayı, tekrarı ve bireyselliği artırmıştır. Sözel toplumda ise birey diğer insanlara daha bağımlı olduğu için gruba göre hareket etmek, onların duygu, düşünce ve davranışlarına göre hareket etmek zorundadır.⁸⁸

Yazı, insanların zaman algılarında büyük değişimler meydana getirmiştir.⁸⁹ Sembollerin geliştirilmesi ve kayıtların tutulması yazılı toplumlarda zamanı nesnelleştirmiştir. Sözel toplumlarda ise zaman, gök cisimleri ve doğa olaylarına göre hesaplanmaktadır. Matbaaya dayalı yazılı kültür ise mesleklerdeki uzmanlaşmayı, bilgi hiyerarşilerini, toplumsal tabakalaşmayı ve kapanmayı artırmıştır.⁹⁰ Yazılı dile sahip olmak ve onu kullanmak modern toplumun en önemli farklılaşma ve ayrıcalık sebebidir. Okur-yazar olup olmama günümüzde en önemli toplumsal farklılaşma sebebidir. Hatta okur yazarlığın her bir derecesi bir alt tabakasına göre bireyler arasında büyük mesafeler açmaktadır. Bu nedenle günümüzde diploma pek çok şeyin önüne geçmiştir. Yazılı toplumda bir belgeye sahip olmak; bir uzman toplulukla beraber olmak ve onlar arasında kabul edilmek önemli bir ayrıcalıktır. Entelektüel üretim toplumun az bir kesimi tarafından gerçekleştirilmekte; kendi arasında kapalı bir sistem ve hiyerarşi içerisinde yürütülmektedir.

Sonuç

Cahiliye Arapları seküler sözel bir kültüre sahiptir. Ancak bu sözellik diğer sözel kültüre sahip kabilelere benzememektedir. Onların iç dünyaları ve soyut düşünme yetileri gelişmiştir. Doğal görsele hâkim oldukları gibi yapay görsele de

⁸⁷ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 151.

⁸⁸ Sanders, *Öküzün A'sı*, 14, 15.

⁸⁹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 20.

⁹⁰ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 156-159.

egemen olmuşlardır. Konuşmada ilerlemişler, seküler bir edebiyat geliştirmişler, bu edebiyat vahiyle farklı bir boyut ve evrensellik kazanmıştır. Kur'ân'la yazıyı ve kayıt tutma özelliğini geliştirmişlerdir. Onlar hiçbir sözel kültürün başaramayacağı hatta yazılı kültürlerin bile erişemeyeceği bir edebî seviyeye ulaşmışlardır. Edebî seviyeye ulaşmak kişisel gelişim, beceri ve medeniyet ile alakalıdır. İlk önce Araplar, hafızalarını bir kitap gibi kullanmışlar; hem şecerelerini hem tarihlerini hem de edebiyatlarını sözlü olarak aktarmışlardır. İkinci olarak Araplar en çok şiir alanında temayüz etmişlerdir. Şiir; bir insanın dış duyularının yanı sıra akıl, kalp, hayâl, sır ve hafa gibi iç duyularının da gelişmesi anlamına gelmektedir. Araplar dış duyularını da çok iyi kullanmışlardır ki tasvir, gazel, medih ve hiciv şiirlerinde mükemmel betimlemeler yapmışlardır. Cahiliye Araplarının doğal olarak pek çok eksiklikleri de vardır elbette. Bunlardan ilki ilâhî bir dine sahip olmamalarıdır. Bu onların seküler ve lâdinî bir anlayışa sahip oldukları anlamına gelmektedir. İkinci eksiklikleri ise yazıyı yeterince kullanmamalarıdır. Bu eksiklikler de İslâm'la birlikte tamamlanmıştır. Böylece Araplar, ilâhî bir bakış açısını, okuma-yazma ve kayıt tutma yeteneğini öğrenmiş; günümüz görsel, yazılı ve dijital kültürlere hitap eder olmuşlardır.

Sözlü kültür, insanın birbiriyle ve doğayla etkileşiminde yüz yüze ilişkinin, sözün ve kelâmın kullanıldığı iletişim tarzıdır. Sözlü kültürlerde topluluğun deneyim, tecrübe ve bilgileri mütekellim tarafından paylaşılıp aktarılır. Toplumun deneyim ve kültürü insan hafızasında saklanır ve gelecek nesillere sözlü olarak aktarılır. Bu toplumlar için en önemli kayıt aracı hafızadır. Sözel toplumlarda bilgi ve deneyimler yüz yüze ilişki şeklinde ve canlı olarak aktarılır. Yapılan araştırmalar göstermiştir ki sözel toplumların pek çoğu canlı ve somut ilişkiye sahip oldukları için soyut zekâları ve eleştirel düşünceleri gelişmemiştir. Ancak sözel kültüre sahip olan Cahilî Arapları ise bundan müstesnâ olduğu gibi günümüz okur-yazar ve görsel toplumlardan daha fazla soyut zekaya ve eleştirel düşünceye sahip olmuşlardır. Arapların bu özelliği, geniş bir hayâl gücüne ve şiir edebiyatında ileri olmalarından kaynaklanmaktadır. Modern bilim insanlarının savunduğu gibi her sözel toplum aynı özellik taşımamaktadır. Modern bilim adamları, sözel toplumların katı, kapalı, gelenekçi, toplumsal bir yapıya sahip olduklarını belirtmekte ve bu toplumlarda bireyselliğin gelişmediğini söylemektedirler. Cahilî Hicaz Araplarının bir kısmı bu özelliklere sahip olsa da çoğunluğunun böyle olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Yine modern bilim adamları sözel kültüre sahip insanların iç dünyalarının gelişmediğini ve benlik algısının güçlü olmadığını söylemektedirler. Oysaki Arapların iç dünyaları çok gelişmiştir. Tek başına şiir kelimesi bile onların iç dünya ve sezgilerin geliştiğini açıklamaktadır. Zira onlarda kimlik ve benlik algısı o kadar güçlüdür ki kendilerini Arap; diğer tüm ırkları acem olarak isimlendirmişlerdir. Yine sözlü kültür insanlarının somut düşünmeye yatkın; soyuta uzak olduğu için çelişkileri fark edemediği, eleştirel ve çözümleyici güce sahip olmadığı iddia edilmektedir. Belli ölçüde böyle olsa da bunu da genellemenin yanlış olduğunu düşünmekteyiz.

Görsel kültür imgeye dayanır. Sırf görsel bir kültüre sahip olan insan veya topluluk yoktur. Sözlü toplumlarda söz+görsellik birlikte bulunurken yazılı toplumlarda söz+görsellik+yazı birlikte bulunur. Görsel kültür, imgeye dayanır. Görsel toplumlarda bir imge, nesnesinden daha fazla önemlidir. Görsel kültür; ilk insanların kainattaki doğal görselleri izlemeye başlamasıyla, tefekkür ve düşünceyle başlamış; mağara resimleri, ikon ve heykellerle devam etmiş; son olarak da fotoğraf, resim, gazete, televizyon ve internetle daha da gelişmiştir. Görsel kültürde iki tür görme öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, varlığı görme yani doğal görseller; ikincisi ise kültürel görsellerdir. İster doğal isterse de yapay olsun görsel nesnelere, çok anlamlıdır, insanlara kesin ve belirgin bir anlam sunmazlar. Özellikle yapay görsel, insanlardaki gerçeklik duygusunu zayıflatmıştır. İnsanların görsel üzerine yorum yapmaları, iç dünyalarını geliştirir ve bireysellikleri artar. Görsel kültürün uzantısı olan dijital kültürde ise insan; doğrusal ve eleştirel düşünme özelliğini kaybetmiştir. Sözel kültürde birey, sürekli görme yeteneği altında işleme dayanan, birlikte inşa edilen, hemen eskijen ve deneyime yer vermeyen bir etkileşim içerisinde. Ekranında hızlı bir akış olduğu için dikkatli ve etkili düşünme yeteneği elde edilememektedir. Dijital ortamda imgelerin tahakkümü altında olan birey, ikonik bir beden ve pek çok kurgusal kimlikle etkileşim halindedir.

Modern iletişim araştırmacıları, okuma ve yazmayı etkin bir şekilde kullanan insanları yazılı kültür sahibi olarak açıklamaktadır. Yazılı kültürün, insanı deneyim alanından uzaklaştırdığını ve düşünebilen bireyler yetiştirdiğini iddia etmektedirler. Bunlar çok genellemeci ve iddialı cümlelerdir. Okur-yazarlığın en ileri olduğu Batı Avrupa'da bile kaç kişinin düşündüğü ve özgün bir şeyler ürettiği tartışmalıdır. Zira toplumların genelini, avam denilen günlük hayatlarını yaşayan geniş halk tabakaları oluşturur. Dünyada hangi halk düşünmüş ve bir şey üretmiştir. Yine aynı çalışmalarda, okur-yazar insanların yazı sayesinde tekrar edebildikleri, soyutlama yapabildikleri, eleştirel ve çözümleyici güce sahip oldukları ifade edilmektedir. Elbette okur-yazar insanlar daha bireyseldir. Zira okuma onların pek çok işini yalnız yapmalarına olanak sağlamıştır. Yazı bilgilerin kalıcılığını artırmış, zaman algısını geliştirmiş, geçmiş bilgilerin düzenli tutulmasını ve geleceğin de daha iyi planlanmasını sağlamış; ancak tek başına insanın gelişiminde abartıldığı kadar önemli olmamıştır. Zira yazının da temeli sözel kültürdür ve yazı, gelişmiş bir sözellik üzerine bina edilmiştir. Bu yüzden İslâm'da Kur'ân'ın ezberlenmesiyle birlikte yazılması da emredilmiştir. Özü söz olan yazının en önemli özelliği, kayıt olması ve kalıcılığı sağlamasıdır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, ts.

Aykut, Aygül. "Güncel Sistemden Estetik Eğitime Bir Öneri: Görsel Kültür Kuramı". *Turkish Studies* 8/9 (2003), 705-714.

Barnard, Malcolm. *Sanat Tararım ve Görsel Kültür*. çev. Güliz Korkmaz. Ankara: Ütopya, 2002.

Blachère, Régis. *Târîhu'l-edebil'l- 'Arabî*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Bozkurt, Nebi. "Şecere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 38/433.

Buhârî, Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. 1-8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Cumâhî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-şuarâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1952.

Çetin, Nihat Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları 2011.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi 1*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019.

Durmuş, İsmail. "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 16/158-163.

Düttmann, Alexander Garcia. "The ABC of Visual Culture", *Journal of Visual Culture* 1/1 (2002), 101-103.

Edmonson, Munro E. *Lore: An Introduction to the Science of Folklore and Literature*. New York: Holt, 1971.

Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-edebil'l- 'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1401/1981.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.

Gans, Herbert J. *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. çev. Emine Onaran. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Havelock, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press, 1963.

Hökelekli, Hayati. "His/Duyu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 10/8-12.

İbn Sînâ, Ali b. Sînâ. *Avicenna's de Anima*. nşr. Fazlur Rahman. London: University of Durham, 1970.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkeiye*. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1985/1405.

Jenks, Chris. "The Centrality of the Eye in Western Culture", *Visual Culture* (London: Routledge, 1995), 1-25.

Kahraman, Ferruh. "Alfabenin İcadı ve Harflerin Kökeni", *Marife* 20/2 (2020), 763-785.

Kahtânî, Müzekkir Nâsır. "en-Nizâmü's-şefeviyyü fi makalâti'l-muhdesîn". *Câmiatü hıdûdu's-şimâliyye, Mecelletü buhûsi külliyyeti'l-âdab* 10/1 (2019), 1-27.

Kahtânî, Müzekkir Nâsır. "eş-Şi'rü'l-câhiliyyü beyne'n-nizâmi's-şefeviyyi ve ta'sili'l-kitâbeti", *Câmiatü Bâbil, Mecelletü külliyyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye* 39/1 (2018), 679-690.

Katt, Muhammed el-Beşir. en-Nesrû'l-fenniyyü ve nakdühü inde'l-Arab mine's-şifâhiyye ile'l-kitâbiyye, *et-Türâsü'l-Arabî* 107/1 (2007), 7-107.

Kellner, Douglas. "Yeni teknolojiler/Yeni Okuryazarlıklar". *Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/1 (2002), 105-132.

Kırca, Celal. "Âd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, 1/33-334.

Köker, Eser. *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.

Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı. çev. Hüseyin Atay – Yaşar Kutluay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.

Lotman, Juri. *The Structure of the Artistic Tex*. Michigan: University of Michigan, 1977.

McLuhan, Marshall. *Gutenberg Galaksisi*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Müslim, Ebu'l-Huseyn. *Sahîhu Müslim*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Nesâî, Ali b. Şuayb. *Sünenü Nesâî*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Postacıoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Ragıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, b.y.

Sanders, Barry. *Öküzün A'sı*. çev. Şehnaz Tahir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdürrahmân. *el-Muzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ*. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Şengül, İdrîş. "Kıssa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, 25/498-501.

Tavin, Kevin - Anderson, David. "Teaching (Popular) Visual Culture". *Art Education* 50/4 (2003), 194-196.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-'Akâid*. nşr. Ahmed Hicâzî el-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyât el-Ezheriyye, 1408/1988.

Tirmîzî, Îsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü Tirmîzî*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Ubeydullah, Muhammed. "*el-Va'yü bi'sifâhiyyeti ve'l-kitâbeti inde'l-Arab*". *Havliyyetü âdabi ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye* 34/399 (2014), 7-112.

Zağb, Ahmed. *Cemâliyyetü's-şi'ri's-şifâhî*. Cezâyir: Câniatü Yûsuf b. Hidde, Doktora tezi, 2006-2007, 1-410.

İlahiyat Akademi, Aralık 2021; (14): 297-312.

Hasan Hanefi ile Söyleşi*



Merhaba hocam, fakültemize hoş geldiniz. Sizinle karşılaşmak bizim için büyük bir onurdur. Bu röportaj fakültemizin konulu hakemli dergisi olan İlahiyat Akademi dergisinde yayımlanacaktır. Bu bağlamda İslam düşüncesinin dünü bugünü ile ilgili bazı sorular yönelteceğiz.

Hasan Hanefi: Hoş buldum. Teşekkür ederim.

Öncelikle İslam düşüncesi içerisinde kendinizi nasıl konumlandırıyorsunuz. Hasan Hanefi'nin geleneksel İslam mirası içerisindeki yeri nedir?

Hasan Hanefi: Ben yenilikçiyim, asrın gereklerine göre klasik İslam bilimlerini yeniden inşa etmeye çalışıyorum. Örneğin geçmişte Kelâm ilmi tevhide

* Bu söyleşi 15.10.2019 tarihinde Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE, Dr. Öğr. Üyesi İsmail YILMAZ ve Öğr. Gör. Adil ÖZTEKİN tarafından gerçekleştirilmiş, konunun önemine binaen Dini Söylem sayısında yayımlanmak üzere bekletilmiştir.

savunmak için ortaya çıkmıştır. Allah birdir, iki veya üç değildir gibi meseleleri ele almıştır. Kelâmcılar Allah'ın zatı, sıfatları, isim ve fiilleri ile ilgili bir literatür oluşturmuş, bu noktada da başarılı olmuşlardır. Ancak aramızda Allah'a şirk koşan, Allah'ın iki veya üç olduğunu söyleyen, Allah'ın varlığını inkâr eden kimse var mı? Hayır. Öyleyse problem nedir? Neden yeniden Allah'ın birliğini ispat etmeye çalışayım. Kelâmcıların yaptığı o günün şartları ile ilgiliydi. Ancak bugün Filistin'i kaybetmişiz. Geçmişte kaybettiğimiz Endülüs'ten değil bugün kaybettiğimiz Filistin topraklarından bahsediyorum. Kelâmcıların kullandığı metot gibi Kur'an'a döndüğümüzde Kur'an'da topraktan söz eden ayetleri inceliyor ve şunları buluyorum: "Yeryüzü ve gökyüzünün İlahı", "gökyüzünün ve yeryüzünün Rabbi", "Gökteki İlâh da O'dur, yerdeki İlâh da O'dur" gibi ayetlere baktığımızda Allah'ın yeryüzü ile ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum batıda "yer Tanrısı", "özgürlük Tanrısı", "Kurtuluş Tanrısı" şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla asrın şartlarına uygun bir şekilde yer ve gök ile ilişkili bir Tanrı anlayışı vardır. Bu açıdan benim toprağımı alan İlahımı almış gibidir. Çünkü Allah yeryüzünün ve gökyüzünün İlahıdır. Geçmişte bazı insanlar ilahi irade ve kudreti inkâr edip bunları tabiata ve zamana nispet ediyorlardı. Ancak şimdi İlahi ilmi, iradeyi veya kudreti kim inkâr ediyor, hiç kimse. Mesele insan iradesi ile ilgilidir. Bu nedenle yeni İlm-i Kelâm'da konuşulması gereken "dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin", "her nefis, yaptıklarına karşılık tutulan bir rehindir", "hepiniz kıyamet gününde Allah'ın huzuruna tek başınıza geleceksiniz" gibi ayetlerden hareketle ilahi iradenin insan fiilleri üzerinde etkili olmayıp insanın davranışlarında özgür ve sorumlu olduğu hususudur. Ben Allah'ın benim fiillerime müdahale ettiğini düşünmeden, suçu ona yüklemeyen Allah'ın huzurunda tek başıma duracağım.

O halde Yeni İlm-i Kelâm Müslümanların maslahatları göz önünde bulundurularak geleneksel Kelâm ilminin yeniden inşa etme çabasıdır. Filistin gitmiş, Kudüs gitmiş, Myanmar'da Müslümanlar boğazlanırken bizim Allah'ın zatından, fiillerinden, sıfatlarından ve isimlerinden bahsetmemiz makul müdür? Allah kıyamet günü "Benim zatımdan, sıfatlarımdan, fiillilerimden sana ne, sen Myanmar'da boğazlanan insanlar için, Mescidi Aksa'yı ve Kudüs'ü geri almak için, Filistin'in özgürlüğü için, Müslümanlar arasındaki savaşı durdurmak için ne yaptın?" diye soracaktır. Allah, insanın hür, akıllı ve sorumlu olduğunu ortaya koymak için ne yaptın, neden sorumluluğu benim üzerime attın, benim kudretimi, ilmimi ve zatımı savunacak birine ihtiyacım yok, ancak Müslümanların bilgi ve kudretlerinin savunulmasına ihtiyaçları vardı diyecektir. Böylece itikadda etkin bir rol üstlenmesi, Müslümanları harekete geçirmesi ve insan davranışlarını desteklemesi için Kelâm ilmini yeniden inşa ediyorum.

Tarihe bakınız! Bizde iki büyük fırka vardır. Eş'ari ve Mutezile. Her birinin de kendine ait bir gelişimi söz konusudur. Eşariler ne dedi ve nereye vardılar? Burada isim, fiil ve sıfatları olan bir zat vardır. Eşariler bunu ancak nakli delille öğrenmiş olabilirler. Eşariler Allah'ın zatını nasıl tanıyabildiler. Bizden Allah'ın zatını tanımaya muktedir kimse var mıdır? Mutasavvıflar da aynı yaklaşımı

benimsediler. Batı Felsefesine göre bu bir yabancılaşma ve sözün maksadını aşması olarak isimlendirilir. İlahi bağlamda insanın konumu nedir?

Mutezile'ye gelince onların *usûl-i hamsesi* vardır: Adl, Tevhid, el-Va'd ve'l-Va'id, el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn, akli olan hüsün ve kubuh, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker. Bu yöntem benim aklıma ve vicdanuma hitap ediyor. Tevhid: İnsan söz, fiil, vicdan ve düşünce birlikteliğidir. Böyle bir anlayış iki yüzlülüğü engellerken ailenin ve toplumun birlikteliğini sağlar. Adalet özgür düşünceye ve özgür eyleme dayanır. Emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker, yöneticiyle ilişkilerin korkuya dayanmamasıdır. El-Menziletu beyne'l-Menzileteyn prensibine göre mümin ve kafir yoktur, günahkâr örneğinde olduğu gibi ikisi arasında bir yer vardır. Akli olan hüsün ve kubha göre akıl hayır ve şer, iyi ve kötüyü idrak etmeye kadirdir. Mutezilenin yöntemi ümmetin şu anki maslahatlarına daha uygun düşmektedir. Bu nedenle Yeni Mutezile olarak adlandırılan akım ile ilgili çeşitli çalışmalar ortaya çıktı. Ben de onlardan birisiyim. Ancak asıl mesele halk dini olan Eşariliğin Gazzalî'den bu yana kenara itilen Mutezililiğe dönüştürülmesidir. Bin yılda oluşan halk inancını başka bir biçime dönüştürebilir miyim? Bu toplu bir gayret gerektirir. Türkiye, Mısır, Tunus, İran gibi ülkelerdeki İlahiyat Fakültelerinin bir araya gelmesi ile gerçekleştirilebilir. Kimsenin Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, isimleri ile ilgili konuşmasına müsaade etmemek gerekir. Bu zaten bir iddiadan ibarettir. Eşarilerden birisine "Zat nedir?" diye sorsan cevap veremez. Bizden kim Allah'ın zatını tanıyabilir ki? Son dönem Kelâm alimleri bile zatın bilinmesinin mümkün olmadığını, sıfat, fiil ve isimlerinin de sadece nakli delillerle sınırlandırılmayacağını ifade etmişlerdir. O Mümindir, Selamdır, Müheymin, Azizdir, Cebbardır, Mütekebbirdir. Kim sıfatların sayısının sadece yedi (ilim, kudret, hayat, sem', basar, kelâm ve irade) olduğunu söyleyebilir ki? Kim Allah'ın isimlerinin sadece doksan dokuz olduğunu söyleyebilir ki? Belki de yüz, belki de doksan sekizdir. Bu insanların herhangi bir akli delil getiremeyeceği bir alanda fikir yürütmesidir.

Eşarilikten Mutezile'ye dönüş orta bir yoldur. Yaptığımız iş Eşarilerin ilahi modelinden Mu'tezile'nin insani modeline geçişe yardımcı olduğumuz tarihi bir süreçtir. Benim Eşari ve Mutezileden sonra üstlendiğim rol nedir? Hayatım boyunca onların arasındaki çekişmelerden mi söz edeceğim. Şiiler bugün her yerde yayılıyorlar. Uman'daki Hariciler Hz. Ali döneminde sebepsiz yere akan kanı tecrübe ettiklerinden bu çatışmalardan uzak durdular. Önümüzde yeni bir Kelâm ilmi oluşturmaktan başka çare yoktur. Bakınız Mısır, Suudi Arabistan, Bahreyn ve diğer Arap ve Müslüman ülkelerdeki hapisanelerde binlerce tutuklu bulunmaktadır. Bunların hakkını kim savunacak? Öyleyse özgür bir Kelâm ilmi inşa etmeliyim ki zalim yöneticilere karşı emri bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker görevini ifa edenlere yardımcı olayım. Zalim yöneticiye karşı mücadele ederek öldürülen kimse şehittir. Ben her yerde binlerce siyasi tutuklunun hakkını savunmaya çalışıyorum. Fakat bu davranışımın dinin siyasete alet edilmesi

olduğun iddia ediyorlar. Halbuki bu beşinci prensip olan emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkerin bir gereğidir.

1923'te Osmanlı'nın yıkılması ve Atatürk sayesinde Türkiye'nin savaştan çıkmasından sonra Müslümanların durumuna bakınız. Hasta adamın mal varlığına ne oldu? Fransa, İngiltere ve Rusya ele geçirdi. Özgür Kelâm ilmi ile Müslümanların topraklarınının tekrar Müslümanlara iade edilmesi için çalışıyorum. Ne zamana kadar aramızdaki suni sınırlarla bölünmüş halde kalacağız. Türkiye ile Mısır arasında ne fark var ki benden giriş vizesi istiyorlar! Endülüse giderken Arapların fethettiği Kuzey Afrika ülkeleri olan Mısır, Sudan, Libya, Tunus, Fas arasında ne fark var ki benden vize istiyorlar. Bir Arap ülkesinden başka bir Arap ülkesine giderken beş tane vize...! Benim toprağım ve tarihimin bir parçası olan Ürdün, Lübnan, Suriye ve Irak'a giderken neden benden vize istenir? Birinci dünya savaşında Almanya'yla girdiği savaşın ağır yükleri olmasaydı Türkiye tarihini tek başına belirlemeyi tercih etmeyecekti. Brunei sultanı gibi dünyanın en zenginleri de en fakirleri de bizdendir. "Mallarında yoksulların ve ihtiyaç sahiplerinin belirli bir hakkı vardır." Yoksul, ihtiyaç sahibi ve yetimlerin malları nerede, nerede komşuluk hakkı?

Son olarak nüfusu bir milyardan daha fazla olan İslam ümmetinin nüfusu Çin ve Hindistan'dan daha fazla olmasına rağmen Kudüs ve Mescid-i Aksa'yı özgürleştirememektedir. Halbuki Müslüman bir Kürt olan Selahaddin Eyyubi Haçlılara karşı Mescid-i Aksa'yı savunmak için neler yapmıştı? Memlüklü sultanlar ümmeti savunmak için Moğol ve Tatar saldırılarına karşı neler yapmıştı? Müslüman halklar sömürgecilikten kurtulmak için üzerlerine düşen görevleri yerine getirdiler. Müslüman halklar Sykes-Picot Antlaşmasından sonra ulus devletlerini inşa ettiler. Ancak bu ulus devletler müstebid yönetimlere dönüştü. Şu anki durumumuz bu. Bir devletin bağımsızlığı için mücadele ettiğim halde onun kurbanı oluyorsam burada nasıl özgür olabilirim? Nitekim ülkemi savunduğum halde tutuklandım.

Kelâm ilmi kadim alimlerin dediği gibi sadece bir ilimden ibaret değildir. Kadim alimler kendi çağlarında söyleyeceklerini söylediler. Ancak benim karşımda İslam Medeniyet Tarihi ile yaşadığım çağ durmaktadır. Kelâm ilmi asrın kelâmıdır, mücadelenin kelâmıdır, bağımsızlığın kelâmıdır, zengin ile fakir arasında ortak olan kelâmıdır, ümmetin birliğinin kelâmıdır, ümmetin uyanışını gerçekleştirecek kelâmıdır. İlm-i Kelâm ilahiyatı insanıyâta dönüştürecek ilimdir. Bilemiyorum en azından ilahiyat fakültelerinin isimlerini insanıyât fakültelerine dönüştürmek mümkün müdür? Hadi en azından ikisini birleştirelim. Umulur ki o zaman Allah'ın gelecekle olan ilişkisini bir gün anlayayı başarabiliriz.

Sayın hocam, Hasan Hanefi ismi söz konusu olduğunda sizin ahirete inanmadığımız, vahyin din olmadığını ileri sürdüğünüz şeklinde bazı iddialar ve söylentiler bulunmaktadır. Bu iddiaları nasıl değerlendiriyorsunuz?

Hasan Hanefi: Ben gaybiyât ile ilgili konulara girmiyorum. İlk olarak bu konu ile ilgili nakli deliller var. Ancak gaybiyâtın çeşitleri ve örnekleri ile ilgili nakli delilleri şu an için hatırlayamıyorum. Gaybiyât ile ilgili konuşmak isteyen konuşsun. Fakat ben gerçeklikten yani yaşadığım dünyadan sorumluyum. Yemen'deki çocuklardan, Suriye ve Filistin'deki mültecilerden sorumluyum. Ben gaybiyât ile ilgili konuşmuyorum. Sizin yaptığınız gibi biri bana bu konu ile ilgili fikrimi sorduğunda, ben biraz şair, biraz da filozofum. İyi bir müzisyenim. Müzik ile felsefeyi birleştiriyorum. Dün akşam folklor gösterisini izlediğimde ve müziği dinlediğimde çok memnun oldum. Neden gaybiyât insanları cennet ile müjdeleyen cehennemden korkutan müjdeleyici ve uyarıcı metaforlar olmasın? Biraz daha detay isterseniz yeme, içme ve şehvi arzuların tatmininin benim için önemli olmadığını varsayalım. O halde cennetin bana ne faydası var? Çünkü Kur'an'da cennet, yeme, içme, kadın ve bakire kızların içerisinde bulunduğu bir alem olarak tasvir ediliyor. Ben de bunlarla ilgilenmiyorum. Bu meselelerle uğraşmak isteyen uğraşsın. Benim Kelâm ilmiyle her şeyi çözmek gerekmiyor. Ben emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkerden bahsetmeyi tercih ederim. Çünkü akli delillerle ispat ve nefy etme imkânı olmayan gaybi konulardan bahsetmeyi gereksiz buluyorum. Bu konulara girmek istemeyen herkes için cennet, cehennem gibi hususları inkar ettiği şeklinde iddialar çıkabilir.

Bu söylediklerinizden hareketle bir başka soru daha sormak istiyorum. Günümüzde Müslümanların karşılaştıkları problemleri çözme hususunda Kur'an'ın rolü nedir? Müslümanların Kur'an ile ilişkisi nasıl olmalıdır?

Hasan Hanefi: Nakli ilimler beştir: Kitap, Sünnet, Hadis, Tefsir, Fıkıh. Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümlerinde bu bilimleri müfredata dahil etmedik. Bu konuları Ezher Üniversitesi'ne ve cami imamlarına bıraktık.

Senin sorun bu beş ilimden ilki olan Kur'an ile ilgilidir. Eski alimlerin Kur'an ile ilgili değerlendirmeleri nelerdir? Eski alimlerin dilsel tahlillerin yanı sıra Kur'an ile ilgili üzerinde durdukları en önemli şey sebebi nüzul ve nasih-mensuh meseleleridir. Kur'an'ın her ayetinin sebebi nüzülü vardır. "Sana hayzı soruyorlar", "sana ganimetleri soruyorlar"... Sana soruyorlar şeklindeki ayetler Kur'an'ın sorulan sorular için bir cevap olduğunu ifade eder. Sormak başlamaktır. Sorular insanın hayatta karşılaştıkları problemlerdir. Bu soruların cevabı vahyin kendisidir. Nasih-mensuh vahyin gelişen şartlara göre değiştiğini ve geliştiğini ifade etmektedir. "Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak,

mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.” ayeti de bunu göstermektedir. İçkinin haram kılınma aşamalarında görülebildiği üzere yirmi üç yılda inen Kur’an zamanla değişen şartları göz önünde bulundurmaktadır. Kur’an ilimleri ile ilgili eskilerin değerlendirmeleri bu şekildedir. Öyleyse önemli olan soru mudur, cevap mıdır? Birer hoca olarak, sizce öğrenciye soru sormak mı önemli yoksa öğrencilerin cevapları mı? Bana göre soru hazırlamak daha zordur. İddia ediyorum, örneğin Kur’an şu anda inse ve size Filistin’in neden elden çıktığını soruyorlar, Kudüs’ün neden işgal edildiğini soruyorlar, Yemen, Libya, Suriye ve Irak’ta boş yere akan Müslüman kanını soruyorlar, zenginlikten soruyorlar dese bu sorulara cevap bulamazsınız.

Ben vahyi inkâr etmiyorum. Cevaplardan ziyade sorulara öncelik veriyorum. Hocanın büyüklüğü öğrenciye sorduğu soru ile ölçülür. Burada yüklenen (*hâmil*) ve yüklenilen (*mahmûl*) var. Yüklenen zamanın şartları ve Müslümanların sordukları sorulardır. Yüklenilen ise vahiydir. Ben yüklenilen şeyden bahsetmek istemiyorum. Cebrail’in nasıl geldiği, Allah’tan vahyi nasıl teslim aldığı, vahyi doğrudan Allah’tan mı yoksa levhi mahfuzdan mı aldığı, vahyi Arapça mı, İbranice mi, Ermenice mi aldığı, peygamberlerin Cebrail’in her söylediğini anlayıp anlamadıkları gibi cevapsız soruları sormuyorum. “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.”. Öyleyse yüklenilen hakkında kesin bir hüküm veremeyeceğimden yüklenen hakkında konuşuyorum.

Günümüzde insanlar eski sorulardan hareketle Kur’an’ı anladıklarını zannediyorlar. Kur’an’ın ganimetler hakkındaki hükmü, hayız hakkındaki hükmü gibi konularla ilgili sorular soruyorlar. Ganimetten bana ne? Müslümanlara uçak, tank, zırhlı araç mı verdin? Ben İsrail’e karşı savaş kazandım mı ki ganimetten ve dağıtılma şekline bahsedeyim. O zaman ben sosyal, ekonomik ve siyasi yüklenenden bahsederim, yüklenilenden bahsetmem. Bu nedenle benim vahyi inkâr ettiğimle ilgili söylentiler çıkıyor. Hayır, günümüz filozoflarının söylediği gibi ben vahyi iki parantez içerisini alıyor ve konuşmuyorum. Sadece cevaplardan bahsediyorum. Nasih-mensuh olduğu için cevaplar da değişebilir. Ben soruları kaybeden alemde bahsediyorum. Günümüzde ortaya atılan yeni soruları araştırıp onlara cevap bulmaya çalışıyorum.

Sonuç olarak Hasan Hanefi vahyi inkâr etmiyor sadece vahiy hakkında konuşmuyor diyebilir miyiz?

Hasan Hanefi: Kesinlikle

Hocam internetten sizinle ilgili arama yaparken Kur'an'ın süpermarket olduğuna yönelik bir demecinizle karşılaşılıyor. Bu söylemden kastınız nedir?

Hasan Hanefi: Bu olaydan sonra basına konuşmama kararı aldım. İskenderiye kütüphanesinde halka açık bir konferansa davet edildim. Konuşmamı bitirdikten sonra soru cevap bölümünde meşhur olmak isteyen bir basın mensubu bana şu soruyu yöneltti: Hocam siz Kur'an'ın tamamını tefsir etmek istemiyorsunuz. Sadece hayatımızla ilgili bir kısmını tefsir ediyorsunuz. Halbuki Kur'an "Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz?" buyuruyor. Bunun nedeni nedir? Cevaben dedim ki hayır ben gaybiyâtı, peygamber kıssalarını inkâr etmiyorum. Yani Hz. Musa kıssasını, yılana dönüşüp Firavun'un sihribazlarının yaptıklarını yutan asayı, denizin yarılmasını, Hz. Musa ve kavminin geçişini sonra denizin Firavun ve askerlerinin geçişi sırasında kapandığını inkâr etmiyorum. Ancak bu konularda konuşmuyorum. Çünkü tarih hayal üzerine, Peygamberlerin mucizelerinin ve sufilerin kerametlerinin abartılması üzerine kurulmuştur.

Evet, o gazeteciye şunları söyledim: Ben adalet yerine zulmün yaygın olduğu bir toplumda yaşıyorum. Tabii ki zulüm ve adalet üzerine yoğunlaşacağım. Gazeteci anlamadığını ifade edince dedim ki; Kur'an'da zenginlik ve fakirlikten bahseder. Müslüman toplumlarda zenginler ile fakirler arasındaki gelir dağılımında ciddi bir fark vardır. İslam toplumlarında gelir dağılımının yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Yine anlamadığını söyledi. Dedim ki vallahi Kur'an mucizelerden bahsediyor ve maalesef bu insanların hayatını etkiliyor. 1973 Ekim'inde Mısır'ın İsrail'e karşı elde ettiği zaferin ilahi bir mucize ile gerçekleştiğine inanılır. Meleklerin Mısır askerleriyle birlikte Süveyş kanalını geçtikleri söylenir. Yine anlamadığını söyleyince sana avam diliyle anlatayım dedim. Kur'an içinde her şeyin bulunduğu bir süpermarket gibidir. "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.". Yani tuz mu istiyorsun, tuz al. Ancak şeker alırsan hata yaparsın. Çünkü senin şekere ihtiyacın yok. Una mı ihtiyacın var un reyonuna git ve un al. Ancak un isterken pirinç reyonuna gidip pirinç alırsan seçimde hata yapmış olursun. Kur'an süpermarket gibidir. İçerisinde geçmiş bütün kitapları barındırır deyince bütün bu söylediklerimi bir tarafa bırakarak süpermarket kavramını aldılar. Bu nedenle artık basına konuşmuyorum.

Hocam eserlerinizde Kur'an'ın rolü nedir? Kitaplarınızda Kur'an'ı nereye konumlandırıyorsunuz?

Hasan Hanefi: Gelenek ve yenilik bir üçgenin üç boyutu gibidir. Müslüman önce fikri olarak ardından da cismani olarak bu üçgenin içerisinde hapsedilmiştir.

Birinci boyut gelenektir. Ebu Hanife, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'yi referans göstermeyen kimse yoktur. Geleneğin içerisindeki bu aşırı görünürlüğü yaşanan zamanın kısıtlanmışlığı olarak isimlendiriyorum. Müslüman zamana hapsolmuş veya kendini zamana hapsedmiştir.

İkinci boyut daha çok Batıdan nakillerin olduğu günümüzdür. Oksidentalizm ile ilgili bir giriş yazısı yazarak Müslüman aklını Batı'dan nakledilenlere karşı özgürleştirmeye çalıştım.

Üçüncü boyut Kur'an ayetleri üzerinde ciddiyetle düşünüp geçmişe ve geleceğe göre değil yaşadığım zaman dilimine göre şekillendirmektedir. Son olarak yaptığım budur. Eski tefsirler Fatıha'dan başlayıp Nas suresi ile biterken ben *et-Tefsîru'l-Mevdû'î* adlı eserimde adalet, zulüm, istibdat, zenginlik ve fakirlik gibi önemsedğim konular ile ilgili ayetleri ele alıyorum. Günümüzdeki Müslüman gerçeklikleriyle uyuşan bir teori geliştirmeye çalışıyorum. Bazen bunu Tefsir teorisi olarak isimlendiriyorum. O halde ayet ile realite arasında nasıl bir bağlantı kuracağım? Kur'an nerede, yaşadığım tecrübe nerede? Ayetin içerisinde nassın sonsuz anlamları yoktur.

Nassın anlamı değişkendir. Nassın içinde yorumlandığı realitenin değişmesiyle değişir. Nass size bir anlam verir, ancak bu anlam teorik değil pratiktir. Müslümanları hakka yönlendirmek içindir. Aynı şekilde konulu Tefsir de pratiktir. Ayet ile Müslümanların edindikleri tecrübeyi irtibatlandırır. Toprak, para, servet pratiğinde olduğu gibi.

Bu, ilmi seviyede gelenek ve yenilenme projesidir. Bu projede retoriğe, polemığe veya aksiyona dayanmıyorum. Ama tüm okuyucuların din alimi olmadığını gördüğümde halka yönelik eserlerimde ayet ve tecrübelerle göndermelerde bulunmaksızın aydınlara kültürel bir dille hitap etmeye çalıştım. Daha sonra aydınlara hitap etmenin de sokağa hitap etmek için yeterli olmadığını hissettiğimde üçüncü bir halka oluşturarak sıradan halka yönelik bir proje oluşturdu. Böylece üçgenin iki boyutunu oluşturan bilimsel ve kültürel fikirlere üçüncüsünü ekleyerek sokaktaki halkın da devrime katılması için siyasi bir hareket oluşturmaya çalıştım. Bu yüzden üniversitede devrim ve zalim hükümdara isyana davet etmekle suçlandım. Bunun üzerine üniversiteden atılıp tekrar üniversiteye döndüm. Terfimi geciktirdiler vs. Bunlar, gelenek ve yenileme projesinin üç aşamasıdır. İlim erbabı olduğunuza göre bu projenin ilmi ayağını oluşturan Kelâm ilmi ile ilgili "Mine'l-Akîde ile's-Sevrâ"; felsefe ile ilgili "Mine'n-Nakl ile'l-İbdâ'", Usuli fıkıh ile ilgili "Mine'n-Nass ile'l-Vâki'", tasavvuf ile ilgili "Mine'l-Fenâ ile'l-Bekâ" başlıklı çalışmalarına müracaat edebilirsiniz. Bu eserlerde geleneksel ilimleri Oksidentalizme bir giriş mahiyetinde ele aldım ki Allah'a karşı tutumumuzu bilelim. Projenin son sacayağını oluşturan da *et-Tefsîru'l-Mevdû'î* dir.

Süpermarket meselesinden hareketle şunu sormak istiyorum. Kur'an her zamana ayrı ayrı şeyler mi söylüyor? Yoksa vahyin nüzulü sırasında bir şey söyleyip bütün zamanlarda farklı şekillerde mi uygulanıyor?

Hasan Hanefi: Bana göre ikincisi daha doğrudur.

Kuran'ın farklı zamanlarda uygulansın diye farklı şeyler söylemesi Kuran'ın görevi değildir. Kuran'ı çağın şartlarına göre yorumlamak müçtehidin, müfessirin ya da reformcunun görevidir. Dolayısıyla ikinci ihtimal yani Kur'an'ın belirli bir zaman diliminde söylediğini farklı zamanlara yorumlamanın müfessirlerin görevi olduğu gerçeğe yakın olanıdır. Örneğin "Yardım isteyenlere ve yoksullara mallarından belli bir pay ayırırıldır" ayeti genel bir prensiptir. Sosyalistler bu prensibi zengin ve fakir arasındaki milli servet olarak isimlendirmektedirler. Bu sadece Arapların hayatını ilgilendiren bir prensip değil aksine farklı durumlarda uygulanabilen bir ilkedir. *İslami Sol* dergisini çıkardığımda Kur'an'da varlıkları ortaklaşa kullanmaya teşvik eden, birliğe, özgürlüğe çağıran, zulmü ve aşırı kazancı yasaklayan ayetleri bu kavramı açıklamak için kullanmıştım. Bu nedenle ikinci ihtimalin daha uygun olduğunu düşünüyorum. Kur'an ayetleri sebebi nüzulü tamamen göz ardı edilmemesi kaydıyla çeşitli durumlarda uygulanabilmesi amacıyla farklı şekillerde inmiştir.

Bu doğru mudur?

Hasan Hanefi: Evet doğrudur. Örneğin ganimet ve hayız ile ilgili sorulan sorularda sebep özel olsa da hüküm geneldir. Herkesi kapsar.

İslam aleminin hemen her yerinde kan dökülüyor. Müslümanların bu tavrının sebepleri nelerdir? İslam dünyasındaki bu durumu nasıl değerlendiriyorsunuz?

Hasan Hanefi: Kan!

Evet.

Hasan Hanefi: Doğrudur. İnsanlar şeriatın amaçlarının ilk etapta şunlar olduğunu bilmiyorlar: Tanrı bize şeriatı neden verdi? Şatıbi'nin *el-Muvâfakât'*ında da ifade edildiği üzere hayatı korumak için. Müslümanların hayatındaki ilk değer

hayattır. Halbuki biz birbirimizi boğazlıyoruz. Allah cennetten İbrahim'e bir koç gönderdi. Onunla oğlu İsmail'i kurtarmak için. Bunda insan için bir ders vardır. İnsan hayatını koruma dersi. İnsan öldürülmez.

Şatibi'ye göre beş makasid vardır: Hayat, akıl, milli servet, namus vd. Bunlar Şatibi'ye göre *Makasidu's-Şeria'* dır. Birbirimizi öldürdüğümüz sürece namazlarımız, orucumuz fayda vermez, haccımız faydasızdır. Yemen ve Libya'da dökülen kan, Sudan ve Mısır'daki gösteriler ve diğerleri bunu desteklemektedir. İnsanlar İslam'ın hayatı korumak için geldiğini bilmiyorlar ve Müslüman olduklarını söylüyorlar. Ne yazık ki, başta besmele çekerek, bir veya iki sûre okuyorlar. Zahiri alıp batını terk ediyorlar.

Değerli hocam, Arap baharı adı verilen ve genellikle Müslüman ülkelere demokrasi ve barışı getireceği vadeliden süreçte maalesef bir demokratikleşmenin olmadığı ortaya çıktı. Bu süreci nasıl değerlendiriyorsunuz?

Hasan Hanefi: Arap Baharı, örneğin Mısırdaki 52'de (1952), Suriye'de 49'da (1949) başlayan ve bugüne kadar devam eden askeri yönetime bir tepki olarak başladı. Bütün bunlar 48'deki (1948) Filistin yenilgimize de bir tepkiydi. Askeri rejimler, tarım reformu, sağlık sigortası, yerelleştirme, ücretsiz eğitim, iskân vb. bazı sosyal reformlarda başarılı olmuş olabilirler. Ancak bunlar destekçilerinin bile eleştirilerine tahammül etmedi ve tutuklamalar başladı. 1952 ile 1954 arasındaki anlaşmazlık iki akım arasındaydı: Askeri yönetim isteyen bir akım; Parlamenter sistem ve sivil anayasa isteyen diğer bir akım. Muhammed Necip parlamenter sistemi istediği için yönetimden uzaklaştırıldı. Bu nedenle 1956 ve 1967 mağlubiyeti ile karşı karşıya kalındı. Üçüncü Ordu'nun Defresvar'daki (Mısır'da bir yer) kuşatması ve Mısır ordu komutanı Sa'd eş-Şazeli'nin kovulması nedeniyle 1973 zaferi ise yarı zafer yarı hezimet olarak kabul edilmektedir. Abdü'n-Nasır'ın ölümü ile ortalık yatıştı. Daha sonra Enver Sedat Ocak 1977'deki öğrenci ayaklanmasından sonra yönetimi kaybetme endişesi nedeniyle İsrail'i ziyaret etti. 1979'daki ziyareti ile birlikte Barış Antlaşmasını ve Camp David Sözleşmesini imzaladı. İsrail'i dost olarak görmeyen ve 1967'de işgal edilen topraklardan çekilmesini şart koşan halk kendisine ihanet edildiği hissine kapıldı. Ardından olaylar duruldu. Hür Subaylar 1952'de devrime başlarken dört prensibi (özgürlük, sosyal adalet, ekme, onur) dillendirmişti. 2011'de halk geçmişte ihtilalcilerin dile getirdiği söylemleri tekrarlayarak harekete geçti.

Ama Tunus'ta başlayıp sonra Mısır, Libya, Yemen ve Suriye'de devam eden 2011 devrimi, büyüklüğüne rağmen önderlik edecek siyasi bir yapının bulunmaması, liberaller ve İhvan-ı Müslimin arasında ulusal bir antlaşmanın olması gibi sebepler nedeniyle havada kaldı. Bu durum İhvan'ın bir anda kendisini yönetimde bulmasına neden oldu. İhvan da devleti kendi irşad ofislerine

dönüştürdü. Yargıyı, üniversiteleri ve diğer kurumları ihvanlaştırdılar. Bazıları Erdoğan'ın da ordu ve yargı da dahil olmak üzere devlet organlarını partisinin bir parçası haline getirdiğini ifade ediyorlar. Daha sonra katılımcı demokrasi sloganı ile ortaya çıkan insanlar bu otoriter yönetimden şikâyet etmeye başladılar. Bunu fırsat bilen asker ve karşı grup Muhammed Mursi'yi devirdi. Ve hala en kötü göz altına alınmalar, terör faaliyetleri devam etmektedir. Bütün bu uygulamaları İhvan ve terörizm iddiası ile yapmaktadırlar. Halihazırda yaşadıklarımız bunlardan ibarettir.

İnsanlar tekrar ne zaman harekete geçecek, ne zaman? Tunus'un son seçimlerdeki tecrübesi ve yeni cumhurbaşkanı, Mısır'daki genç Muhammed Ali hareketi bir tecrübe miydi? Bu baskıcı yönetimden halkı kurtaracak özgür bir genç subay nesli var mı? Bilemiyoruz. Artık herkes susmuş, çıkış yolu bekliyor.

Arap baharı sonrasında İslami hareketlerin konumu nasıl olmalı? Bu süreçte Selefilik ve Selefi hareketlerin yükselişe geçmesi diğer grupları nasıl etkileyecektir?

Hasan Hanefi: Üniversitedeki İslami akımlardan mı söz ediyorsun, yoksa siyasi partilerden mi?

Her ikisi de.

Hasan Hanefi: Bakınız, benim dersine girdiğim sınıfta İhvan temsilcileri vardı. Bunlardan bazıları Türkiye'ye bazıları Katar'a kaçtı. Sisi yönetiminin Erdoğan'a düşmanlığının sebebi hapis ve işkenceden kaçan İhvan mensuplarını himaye etmesidir.

Halka gelince, gıda maddelerindeki, benzindeki ve günlük ihtiyaçlardaki dört beş katlık fiyat artışları halkta bıkkınlığa, umutsuzluğa ve halkın siyasetten uzaklaşmasına neden oldu. Bunu iyi bilen Sisi yönetimi onları anayasa, parlamento ve demokrasiden uzaklaştırarak onların günlük geçimleriyle uğraşmasını sağladı.

Mısır daha ne kadar hareketsiz bir ceset gibi kalacak? 1919 devriminden bu yana İngilizlere, sömürgeciliğe, krala ve feodalizme karşı mücadele ile geçti. Sesini çıkarmanın akıbeti diyalog yerine hapis oldu.

Şu gençleri bir dinle! Belki ortak bir nokta bulabilirsin.

Hayır. Bana hayır diyen düşmanım, evet diyen dostumdur. Muhalefet düşmanım, Amerika ve İsrail dostumdur. Bu ne zamana kadar devam edecek bilemiyorum. Ordu harekete geçmezse, halk harekete geçmezse, entelektüeller

harekete geçmezse, öğrenci ve meslek birlikleri, baro ve tabipler birliği harekete geçmezse sonumuz Sedat'ın sonudur.

Siz İslam alemindeki gelişmeleri bizden daha iyi biliyorsunuz. Size göre şu an İslam dünyasında ümit vadeden İslami bir hareket var mı?

Hasan Hanefi: Muhammed Mahathir'in tesis ettiği İslam düşünce Enstitüsünde önemli gelişmeler gerçekleşti. Onun başbakanlığı döneminde Malezya tarımda, sanayide, ticarete önemli atılımlar gerçekleştirdi. Öyle görünüyor ki kendi isteğiyle görevi bıraktı. Kendisinden sonra gelenler yolsuzluğa bulaşınca Muhammed Mahathir tekrar yönetime döndü. Muhammed Mahathir'in gerçekleştirdiği Malezya'daki kalkınma ümit vadetmektedir.

Endonezya'da Muhammediye ve Nahdatu'l-Ulema adında iki büyük kuruluş bulunmaktadır. Geleneksel olarak başlayıp modern olarak devam eden İslam düşüncesinin aksine Muhammediye, modernist başlayıp gelenekçiliğe evrildi. Anlaşılan o ki Muhafazakâr yaklaşımıyla Muhammediye Endonezya tasavvufu içerisinde erimiştir. Eski Cumhurbaşkanı Abdurrahman Wahid'in içerisinde bulunduğu Nahdatu'l-Ulema'ya gelince, İslami sol, Entelektüel, Akılcı ve Sol İslam'a daha yakındır. Ancak ülkenin sanayi ve tarım alanlarında kalkınması açısından Muhammediye'den daha az tecrübeye sahiptiler. Nahdatu'l-Ulema siyasi etkisini kaybetmesine rağmen entelektüel bir hareket olarak yayılmaya devam etti. Artık uzun süreli yolculuk yapmadığım için Nahdatu'l-Ulema'dan hocalar Endonezya'nın geleceği ile ilgili daha iyi planlamaların yapılabilmesi için yazları altı haftalığına yanıma gelir ve benimle fikir alışverişinde bulunurlar. Nahdatu'l-Ulema içerisinde halen gelecek vadeden gençler bulunmaktadır. Bu gençlerin çalışmaya, bilinçlenmeye, organize hareket etmeye ihtiyaçları vardır. Ta ki Muhammed Abduh gibi aydınlanmış bir akla sahip olabilsin ve devlet yönetiminde yer alabilsinler.

Son zamlarda Türkiye'de tartışılan konulardan biri Tarihselcilik meselesidir. Bir taraftan Kur'an'ın evrenselliğinden söz edilmekte diğer taraftan tarihsellikten. Bu bir tezat oluşturuyor mu? Hermenötik veya Tarihselci yaklaşımın Kur'an metnine uygulanması hakkında neler düşünüyorsunuz?

Hasan Hanefi: İki arasında bir çelişki söz konusu değildir. Tarihselci yaklaşım doğrudur. Çünkü Kur'an Adem'den başlayıp Hz. Muhammed'e kadar gelişerek devam eden vahiy zincirinin bir devamı niteliğindedir. Hz. Muhammed'de ise vahiy kemale ermiştir. Önemli olan husus da budur. Dolayısıyla insanın yolunu aydınlatmak için artık bir dış rehber ihtiyacı yoktur. Çünkü

insanın kendisiyle düşünebildiği bir akli ve kendisiyle hareket ettiği bir iradesi vardır. Bu açıdan Tarihselcilik önemlidir. Keşke burada sizin ilahiyat fakültenizde Adem'den Muhammed'e peygamberliğin gelişimini ele alan bir tez hazırlansa ve bu gelişimin evrelerini ortaya koysa, her evrenin ne tür bir yenilik getirdiğini açıklasa, son evrede artık Cebrail'in inmesinin, mucizelerin gerçekleşmesinin, Allah'ın kullarıyla peygamber vasıtasıyla konuşmasının imkân dahilinde olmama nedenini açıklasa...

Tarihselcilik önemlidir. Ben de bunu yapmaktayım. et-Tefsîru'l-Mevdû'î'nin son bölümünde bu konuyu insan ve tarih üzerinden işlemeye çalıştım. Eskilerin Peygamber kıssaları diye adlandırdığı hususlar üzerinden peygamberliğin gelişim evrelerini anlamaya çalıştım. Gotthold Ephraim Lessing insanlık bilincinin gelişim evrelerini anlatırken Yahudiliğin çocukluk; Hristiyanlığın ergenlik, Aydınlanma'nın da yetişkinlik dini olduğunu ifade etmektedir. Eğer İslam'ı tanımış olsaydı, İslam'ın yetişkinlik evresini oluşturduğunu bilirdi. Çünkü İslam'da Yahudilikteki gibi "gökten bize sofrayı indir" şeklindeki çocuksu taleplerin olmadığını, Hristiyanlıktaki gibi bir diğerine hoşgörü ve acıma şeklinde tezahür eden duygusal taleplerin de olmadığını görecektir. Aksine İslam'da akıl ve özgür irade ön plandadır. İnsan bu ikisiyle dünyaya gönderilmiş, Allah'ın tarihe müdahale etmesine ihtiyaç duymadan kendisini kurtarabilmeye muktedirdir.

Tarihselcilik önemlidir. Buna rağmen tarihsel olmayan bazı kavramlar vardır. Örneğin hayat. Bu evrenseldir, tarihsel değildir. Canın korunması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Yusuf'un kardeşleri, babası onu kendilerinden daha çok sevdiği için kuyuya attıklarında, o Mısırlı tüccarların kuyuya sarkıttıkları kovaya tutunarak kurtulabilmiş, Firavun'un sarayına girmiş, onun bir veziri olmuş ve Mısır'ı da kıtlıktan kurtarmıştır. "Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz". O halde evrensel kavramlardan biri de hayatı korumaktır. Kabil, Habil'i öldürdükten sonra bir karganın ölü bir kargayı gömdüğünü görünce pişman olmuş ve "bana yazıklar olsun, bu karga gibi bile olamadım." demiştir. Bu açıdan *makasidu's-şer'i*adan birincisi hayatı korumaktır.

İkinci kavram ise akıldır. "Akl etmez misiniz?", "Düşünmez misiniz?", "Görmez misiniz?". Vahiy akıl kemale erinceye kadar yardımcı bir etken mesabesinde. Bundan sonra görevini tamamlamıştır. Bundan sonra akıl ve sorumluluk devreye girer. "Hepiniz Kıyamet günü tek tek geleceksiniz". Allah, Musa, İshak, Yakub, Lut gibi peygamberlerin iyiliği namına devreye giriyordu. Ancak şimdi bu durum ortadan kalktı. Şu an insan sorumluluğu bizzat yüklenmiş ve yaptıklarının karşılığını kıyamet günü görecektir. O halde Tarihsellik ile bu kavram arasında bir çelişki yoktur. Bu farklı bir değerlendirme, diğeri de farklı bir değerlendirmedir.

Yazılarınızda oryantalizme panzehir olarak oksidentalizmi önermektedirsiniz. Oksidentalizmin çalışma esasları neler olmalı? Ve bugün itibariyle bu çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Hasan Hanefi: Bilimin batıdan geldiğine inanan bir dönemde yetiştim. Taha Hüseyin'in *Mısır'da Kültürün Geleceği* kitabını okuyanlar ve *her şey batıdan gelir, batı medeniliğin göstergesidir. Mısır'ın Avrupa'nın bir parçası olduğu* sözlerini okuyanlar bunu anlayabilirler. Atatürk de böyle düşünüyordu.

Lakin ne zamana kadar batıyı yakalayabileceğimizi zannetmeye devam edeceğiz? Batı'nın gelişme hızı onu yakalama hızımızdan daha fazladır. Batı'ya yetiştiğini zannedersen, Batı ise sürekli ilerleme halinde olduğundan kültür şoku ve umutsuzluk yaşarsın. Öyleyse merkez ve çevrenin bir alternatifi var mı? Bir merkez var bir de çevre var. Bu merkezden ışınlar çevreye doğru yayılmaktadır. İslam'ın güçlü olduğu dönemde bir merkezdik. Batı ise çevreydi. Sonra durum değişti. Batı ilerleyerek merkez oldu biz ise çevrede kaldık. Şu an sorulması gereken soru şudur: Ne zamana kadar onların yaptıklarını şerh ve tercüme edeceğiz? Descartes şöyle dedi, Kant böyle dedi, Bergson şunu dedi, Derrida bunu dedi, dedi, dedi, dedi... Batılı düşünürlerin sözlerini alıp onlar hakkında yazmaya mı devam edeceğiz?

Bu nedenle eskilerin de tavsiyesine uygun olarak nakilcilikten yaratıcılığa geçmek gerekir. İlk asırlardakiler özgün telifi, yaratıcılığı nasıl başardılar? Batı kendisini özne, bizi ise nesne; kendisini akleden bizi ise akledilen; kendisini yaratıcı bizi ise nakilci yaptı.

Bu durum bana ağır geldi. Bunun tam tersini yapayım dedim. Batı'yı merkezden çevreye, tek yaratıcı olmaktan, en azından çok sayıda yaratıcılık merkezine dönüştüreceğim. Oryantalizmi Batı kurdu. Ona göre Batı bilen Doğu da bilinendir. Öyleyse neden Oksidentalizmi kurmayayım ki bilen biz, bilinen batı olsun. Yapısal ve analitik yaklaşımları eleştirmek, Batı'nın Arap İslam kültürüne saldırı çabalarını püskürtmek yerine Batı'nın anlaması için nasıl yeni yaklaşımlar geliştireceğimi, nasıl çalışacağımı, bir bilgi teorisini nasıl geliştireceğimi iyi biliyorum.

Son olarak İslam medeniyetinin ihyası için İslam dünyasına tavsiyeleriniz nelerdir?

Hasan Hanefi: Birincisi, ümitsizliğe kapılmayın. Ümitsizliğe kapılarak İslam medeniyetinin çok derin ve anlaşılmaz olduğunu, gün yüzüne çıkmamış birçok el yazmasının olduğunu buna mukabil Batı medeniyetinin daha açık akla ve vicdana daha yatkın olduğu düşüncesine kapılmayın.

İkincisi, Bilim nedir? Bilim internette olduğu gibi belli bilgilerin yüklenmesi midir yoksa suyu çıkarmak için belli bir çaba sarf ederek kuyu kazmak mıdır? Gençlere tavsiyem kendilerine bir kuyu kazmalarındır. Kendine bir kuyu kaz, başlangıçta özellikle susadığın zaman başkalarının kuyularından da iç. Ama sonunda sana özel suyun çıktığı bir kuyun olsun.

Üçüncüsü, vatanlarını bırakıp Amerika, Avrupa, Kanada ve diğer ülkelere göç edip fakirlik içerisinde yaşayanlara karşı doğup büyüdüğü vatanın üzerinde hakkı olduğunu unutmama. İnsanın gayesi sadece mutlu olmak mıdır, sadece tüketmek midir? Örneğin bir doktorun beş temel gayesi vardır: Bir muayenehane, araba, ev, mutlu bir evlilik... peki bu gayelerin içerisinde vatan nerede? Bu gayelerin arasında tıbbi gelişmeler, öğrencilerin eğitimi, tarih boyunca doktoru hatırlatacak bir ekol oluşturmak, nerede? Bu nedenle ben aşk filmlerini izlemeye katlanamıyorum. Ben seni sevdim, sen beni sevdim... Burada vatan nerede, toplum nerede...? Sanki hayat toplumda tek başına yaşıyormuşçasına sevmek ve mücadele etmekten mi ibarettir? Bu filmlere katlanamıyorum, çünkü gençlere hiçbir şey kazandırmıyorum.

Son olarak yaratıcı ol, kendi kuyunu kaz, sen de ondan iç, insanlar da ondan içsinler ve seni hayırla yad etsinler. Ve tarih seni ansın.

Teşekkür ederiz. Sizi yorduk.

Hasan Hanefi: Hayır, hayır, başka sorunuz var mı?

Başka bir şey eklemek ister misiniz?

Hasan Hanefi: Bana göre İslam aleminin doğusunda ve batısında beş asır hüküm süren Osmanlı Devleti'ni 1923'teki devrimden dolayı bir çırpıda silip atamayız. Osmanlı devletinin çökmesi Türkiye'nin yönünü batıya çevirmesine sebep oldu. Bana göre bu olay sadece sistemin değişmesidir. Gönüllerde meydan gelen bir değişiklik değildir. Gönüller hala Afrika ve Asya'yla bağlarını sürdüren İslam'a bağlıdır. Türkiye, siyasal düzen olarak olmasa da gönüllerde hala Osmanlı İmparatorluğudur. Araplar, Kürtler, Farmlar, Ermeniler size el uzatsalar kardeşlerinizin bu tekliflerini kabul etmek yerine onlarla ayrışıp savaşmayı mı tercih edersiniz?

İslam Ümmeti nedir? İslam ümmeti sadece Müslümanlardan oluşmamaktadır. İslam ümmeti Hristiyan, Yahudi, Mecusi, putperest ve Müslümanlara düşmanlık yapmayan her kesimden oluşmaktadır. Türkiye 1923'te İslam aleminden ayrılınca İslam devletlerinin kendi kimliklerine kavuştuklarını

zannettik. Ancak biz zaten beş asır boyunca aynı kimliğe sahiptik. Bazen Osmanlı devleti hakkında yönetimlerinin baskıcı ve gerici olduğu, İstanbul'daki padişahların Mısır'daki Muhammed Ali gibi modernliğin anlamını bilmediği şeklindeki alaycı ifadeleri duymak beni üzüyor. Hatta Sultan Abdulhamid'in Yahudilere yurt edinmeleri için Filistin'in bir kısmını vermeyi reddetmesi gibi padişahların önemli kararlar verdiğini düşünmekteyim.

Bir taraftan yüz yıllık bir birikim diğer taraftan beş asırlık bir birikim var. Yüz yıl, bin yılı yok eder mi? Yemen ve Libya gibi küçük devletlerin içinde bulunduğu çatışmalar yerine bu İslam birliğini gerçekleştirmek için çaba sarf ediyorum.

Sayın hocam çok teşekkür ederiz. Ağzınıza sağlık. Sizleri yorduk.

Sizi ve bu kıymetli çabalarınızı büyük bir memnuniyetle takip ediyoruz. Türkiye dahil olmak üzere birçok ülkede ekmiş olduğunuz bu tohumların yakın gelecekte meyvelerini vermesini temenni ediyoruz. Katkılarınız için tekrar teşekkür eder, Allah'tan sizlere hayırlı uzun ömürler vermesini temenni ederiz.

Gürbüz Deniz ile Söyleşi*

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak yayımlamakta olduğumuz İlahiyat Akademi dergisinin 14. Sayısını “Dinî Söylem” başlığı ile çıkarmaya hazırlanmaktayız. Dergimizin temasıyla da ilgili olmasından hareketle, gün geçtikçe yaygınlaşan ve her türlü mecrada karşımıza çıkan genelde din, özelde ise Kur’an’ın yorumlanması hususunda gerçekleşen tartışmaları nasıl değerlendiriyorsunuz?

Gürbüz Deniz: Tiyatro oyunlarının türleri için kullanılagelen trajedi ve trajikomik kavramları bir insanın gündelik hayatı ve düşünce dünyası içinde varlığını canlı bir şekilde sürdüren ve kişinin varoluşunda derin etki bırakan her türlü yaşamsal renkliliği ve anlamlılığı içinde taşıyan formlardır. Biz bu kavramları, içinde bulunduğumuz düşünsel ortamın yetersiz fakat kendinden emin, liyakatsiz ama cesur insanları için rahatlıkla kullanabiliriz. Onların trajedisi ise kendilerini aynalarında bir dev gösteren dinleyicilerinde, okuyucularında trajikomik hale dönüşmekte.

Zamanın birinde, kendini bilmez bir edebiyat öğretmeni, lise birinci sınıftaki öğrencilere trajedi ve trajikomik kavramlarının ne demek olduğunu öğretmek için sınıfın terbiyeli ve şahsiyet sahibi öğrencilerinden birinin yanına gelir ve elindeki sopayı sertçe öğrencinin kafasına indirir. Öğretmen, neye uğradığını şaşırır ve acıyla gözlerinden yaş boşalan öğrenciyi işaret ederek, sınıfa bakar ve şöyle der: “Bu hal bir trajedidir”. Öğretmenin sözü biter bitmez, arkadaşlarının halini görmezden gelen öğrenciler hep birden gülmeye başlar. Öğretmen; “bu gülüşünüz de trajikomik olandır” der.

Dünyada ve ülkemizde görsel ve yazınsal medya alanlarında İslam ve özellikle de Kur’an hakkında çokça söz söyleyip kavga edenler, *hatabî/retorikçiler* ile *cedelcilerdir/diyalektikçiler*dir. Bunlar, kendilerine tabi olan kalabalık taraftar grupları nezdinde standart bir düşünceyi temsil ettikleri için birbirleriyle olan kavga ve gürültüleri *burhanî* düşünen az sayıdaki akil insanların seslerini bastırmaktadır. Bu kişilerin, bir meseleyi o meselenin tazammunu bağlamından ziyade, mesele üzerinde kendi inanç ve düşüncelerini meşru göstermek için ele alıp üzerinde konuştuklarını müşahade ederiz. Nihayetinde sınır tanımaz aşırılıklara, ithamlara ve hedefledikleri şeyin tam zıddı savunmalara, savrulmalara varırlar. Kur’an üzerine yapılan bu tartışmalar, konuşmalar, yazmalar

* Bu söyleşi Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK tarafından Prof. Dr. Gürbüz DENİZ ile birlikte yapılmıştır.

bu iddiayı temellendirmede bize önemli miktarda malzeme sağlamaktadır. Nihayetinde şunu fark ederiz ki, her iki tarafın çığırkanlığı, *burhan/ispat* ehlinin söylemlerinin duyulmasına engel olmuş ya da burhanî söylemlere ihtiyaç kalmamış gibi bir intiba ortaya çıkar.

Cedel/diyalektik tarafında olanlar, güncel olanı hakikat kabul edip bu kabullerini zamanlarında cari olan akıl ile uyumlu hale getirmeye uğraşarak kendileri için meşru bir temellendirmeye Kur'an'ı yorumlayabilecekleri bir yol tuttururlar. Kur'an; her cepheden bize tesir eden cari/geçerli hayata uymuyorsa; "o zaman Kur'an'ı modern hayata uydurmak mı lazım?" sorusunu sorarlar. Bu soru yaklaşık yüz elli yıllık çağdaşlaşma serüvenimiz dikkate alındığında Müslüman insanın canını ziyadesiyle acıtmaktadır. Bu gruptakilerin çoğu da zevk alırcasına yaraya tuz basarlar.

Kur'anî duyarlılığın uzun zamandır kültürümüzden, hayatımızdan çekildiği bir süreçte Kur'an'ı bütünüyle modern bir söylemin kalıpları içine hapsetmek 'akıl tutulmasının' bir başka çehresidir. Onlar rahatlıkla şu mealde görüşleri dile getirmekteler: "Kur'an'ın anlamı ilahî olsa da onun varlık dünyamıza çıkışı, Hz. Peygamber (sav) in tecrübeleri ve kendi oluşturduğu dil doğrultusunda ifade edilmiştir. Peygamber beşer ve tarihî bir şahsiyet olduğuna göre Kur'an da tarihsel bir metindir. Yani beşerleşmiş ilahi söylem olduğu için Kur'an'ın maksadını esas alıp diğer emirleri yerine getirmesek de olur. İhtiyaç olan şeyleri/yorumları biz temin edebiliriz." Bu kesim, retorikçilerin tam aksine ihtiyaç duydukları ya da kullanacakları malzemeyi yaşadıkları çağdaki egemen düşüncelerden ödünç almaktadırlar. Bazı durumlarda Kur'an vahyine tam zıt inançları bile İslam adına öne sürebilme cüretkârlığını gösterebiliyorlar. Burada değerli olandan çok günü kurtarmaya yönelik yaklaşımlarla muhatabız.

Bunların tam zıddında duran *Retorik* ehlinin yaklaşımı ise şu şekilde özetlenebilir: "Kur'an ilahi bir vahiydir yani Kelamullah'tır. Bu ilahî kelamı, en iyi ve son sınırında Hz. Peygamber tefsir ve beyan etmiştir. Onun açıklamalarının üzerine başka bir söz söylemek haddi aşmaktır ve haddi zatında kâfir olmaktır." Bu söylemin bazı iddiaları doğru olmakla beraber ilahî kelamı bir beşerin zihni ile sınırlı tutmak, ilahî kelamı beşerîleştirmenin bir başka yönünü temsil etmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'i yücelteyim derken ilahî alanı anlamayı daraltma sorunuyla karşı karşıya gelinmektedir. Hz. Peygamber güya yüceltilirken Kur'an'ın ilahî olan çözüm imkânı daraltılmaktadır. Bize göre, sık tekrar eden uygulamalar olarak özellikle ibadetler hususunda gelen rivayetlerin sıhhati doğrultusunda Peygamber'e ittiba esastır. Ancak ilahiyata/metafiziğe dair inanç ilkelerinin ifade ediliş ve yorumlanış tarzları aynı kavramsal yapı içerisinde kalmak kaydıyla bireysel tecrübelerin düşüncede farklı anlayışları doğurması sebebiyle bu alana yorum sınırlaması getirmek, kutlu ilahî bilgiyi, beşerî hissedişlerle sınırlamak demektir. Yine varlık hakkında yapılacak keşif ve yorumlar noktasında da böyle bir zihinsel yapı medeniyet oluşturma ve yapma imkanını da elimizden almaktadır. Bu

iddiayı dillendiren kesim, Kur'an'ın anlaşılmasında yalnızca (güya) Peygamber'i rehber kabul ettikleri için çözüm bulamadıkları ve yeni ortaya çıkmış meselelerde zayıf ya da mevzu hadis kullanmakta beis görmemektedirler. Çünkü çözüm bekleyen çok şey var ve onların da kendi zahiri dindarlıklarıyla daha derinlerde yaşadıkları seküler yaşamlarını meşru sınırdan tutan yorum biçimleri var olmalıdır. Halbuki ilahî kelam, ilahî olması nedeniyle sonsuzca ve sınırsızca kendisinden mana üretme imkanına sahip ilahî bilginin tecelli ettiği el-Kitap'tır. Bu Kur'anî suret/form, yapı; tağyir ve tebdil edilmediği ve bu yapıya kuşku düşürülmediği sürece ondan hareketle ve onun maksadına uygun anlam üretmek her çağdaki Müslümana farzdır. Bu farziyeti/gerekliliği yok edecek, aşındıracak her iddia ve söylem Müslümanların mazlumiyetine ve mağduriyetine sebeptir. Pergelin sabit ayağının yeri değiştirilmemek kaydıyla diğer ayak (yorum) sürekli seyahat halinde olmalıdır.

Her iki kesime (retorikçilere ve diyalektikçilere) dikkatlice baktığımızda, başladıkları nokta birbirlerine tamamen zıt gibi olsa da ulaştıkları sonucun aynı ya da benzer olduğunu hayretle fark ederiz. Gösterinin trajik yönü burada karşımıza çıkıyor. Aşırı tutumları ya da aşırı taraftarlıkları onları hedefledikleri amacın tam zıddına/tersine götürmüştür. Her ikisi de -farklı ifade tarzlarıyla da olsa- ilahî kelamı Peygamber'in zihni ile sınırlı tutup beşerileştirmektedirler. Bu iddia sahiplerinin sayıları çok olduğu için dinleyenleri de çoktur, ancak anlayanları henüz yoktur. Burası da trajikomik olan sahnedir. Öz ve özet olarak bu aşırılıklar kendi zıddına dönen, maksadını ve haddini aşan ve hatta şaşırان söylemler ve hallerdir.

Kur'an, yalnızca retorikçilerin anlam dağarcığı içinde anlaşıldığında, DAİŞ ve selefiler gibi grupların hayatımızın olağanlığı karşısında mevzilenmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Diğer taraftan Kur'an'ı cedelcilere göre anladığımızda, Kur'an'ın bize ne dediğini anlamamız zorlaştığı gibi, haddizatında Kur'an'ı anlamamızın da gereksiz olduğu bir sınıra varılabiliyor. Yani mevcut problemlerimizi çözmek için, akla ve tecrübeye müracaat edemediğimiz için meseleler içinden çıkılmaz hal almaktadır. Bu sebeple iki tarafın Kur'an'a yaklaşımlarını hakikatin doğru birer yönü olarak kabul etmek mümkün değildir. "Aşırılıklar zıddına inkılâp eder" özdeyişi bu iki söylemin başlangıç ve bitiş noktasındaki iddiaları itibariyle güncelliğini ve hatta evrenselliğini korumaktadır.

Bahusus şuna değinmemiz gerekiyor ki Müslümanların düşünce ve varoluş tarihlerinde bu iki iddia sahipleri bir şekilde var olagelmışlerdir. Kur'an'ın mahluk ya da tarihsel olduğunu söyleyenler olduğu gibi O'nun kağıdının, harfinin bile ilahî olduğunu iddia eden düşünce fanatikleri de olmuştur.

Sizin bu iki iddia hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?

Gürbüz Deniz: Kelam-ı Kadim'in anlamı Allah'tan, formu/sûreti Cebrail'dendir. Sûretlerin dizaynı, diziliş tarzı ve sıralanması Allah'ın emriyledir. İlahi olan manaları ise Cebrail sûret haline getirip Hz. Peygamber'e vahiy şeklinde sunması sonrasında bu vahiy, Peygamber'in aracılığıyla insanlara ilahi kitap olarak ulaştırılmıştır. Kur'an; Cebrail'in Peygamber'e söz olarak getirdiklerinin insanlara ilan edilen ilahi anlamların toplamıdır. Bu sıralama, imanın ontolojik statüsüdür. Yani Allah'tan Cebrail'e ondan kitaplaşp Resul'e giden bir silsile, Kelam-ı Kadim'de ifade edilen sıralamadır. Yani Allah'a, meleklerle, Kitaplara, Peygamberlere... iman etmek. Bu manaları tazammun etmektedir.

Kitap, Hz. Peygamber (sav) le beraber bütün insanlara hitap etmektedir. Bu sebeple herkes kendi inancı, kültürü ve yeteneği kadar Kitap'tan pay alabilmektedir. Alınan pay, her Kitab'a müracaat edenin kendi yorumu kadardır. Yapılan samimi yorumlar, doğru veya yanlış olmakla beraber, yorumu yapanın dini ya da inancı bu yaptığı yorumlarla sınırlı olabilir. Ancak yapılan hiçbir yorum doğrudan din değildir ve yorumu yapanın kendi yorumunu kendisi dışında başkasını ona bağlamaya zorlaması da dinî bir tutum değildir. Böyle bir anlayışa, yani belli bir yorumu dinleştirmeyi yanlış sayan bir anlayışa alan açmak İslam'ı yaşanabilir kılabilecek bir imkandır. Aksi halde bütün müslümanların hayatının tekdüzeleşmesi ve beşerin zihni ile sınırlı olması kaçınılmaz hal almaktadır. Bin yıl önce din/vahiy dolayımında yapılan yorumları (tamamen) din saydığımızda bugün içinden çıkılmaz sorunlarla karşı karşıya gelmemiz kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu itibarla her çağa ve ihtiyaca göre Kur'an'dan katmalı yani dikey cevaplar üretmek Kitab'ın ilahî oluşunun başka bir işaretidir. Kur'an'ı sosyolojik bir argüman için kullanmak, trajedinin behemehal devam ettiğine delalet eder.

Kur'an-ı Kerim'de, "Rabbi'nin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış. Senin Rabbin yolundan sapanları iyi bilir, doğru yolda olanları da bilir" buyrulur (Nahl, 125). Müslüman düşünürler bu ayetten hareketle, Kur'an'ın insanları İslam'a davet ederken üç insan tipine üç farklı yöntemi usulünce kullanmayı tavsiye ettiğini ifade edip yorumlarlar. Onlar; hikmet, güzel öğüt ve güzel dil/usulle mücadele etmeyi, davette bulunmanın, insanların doğalarının bir gereği olarak anlaşılması gerektiğini belirtirler.

"Onlara karşı sert ve kaba davransaydın etrafından dağılıp giderlerdi." (Al-i İmran, 159). Konuyu konuşmanın ya da tartışmanın dayandığı usul hakkında bu üç kuralı açmamız gerekirse şu açıklamayı yapabiliriz.

Hikmet; bilgeliğin her türünü içine alır. Dolayısıyla hikmet ehli, mantık ya da aklın kurallarına uyan yani *burhan* ehli olan kimselerdir. Burhan ehli, bütün insanlar içinde insanların az bir kısmını temsil eder. Bunlar, öncülleri kesin olan önermelerden hareketle, sonucu sebepli, yani akılla anlaşılabilir ve kabul edilebilir

neticelere ulaşırlar. İspata dayalı akli temellere dayanan hakikatleri kabul ederler. Bu gruba ait olanlar, analitik zihne sahip kimselerdir. Aynı zamanda analitik zihnin bilfiil olması için zihni ilim ile tezkiye eden ve ameli gayretlerinde de öncü kimselerdir. Ancak bu öncülük kişiyi kibre, taşkınlığa götürebilir. Bu tehlikeyi önlemek için her söylemin ya da iddianın akılla ve ikna edici Kur'anî delil ile denetlenmesi gerekmektedir. Bu sebeple burhan ehli olanlar bir şeyi o şey olarak ele alıp inceler. Yani bir mesaili o mesaille ilgili ve ilişkili olan ilişkileri bağlamıyla bilmenin konusu yaparlar. Burhan ehli hem makulata ve hem de ikinci analitiklere göre delillerini serimlemek zorundadır. Burhan ehlinin Kur'an okuması akıl ve Hz. Peygamber'in varsa yorumlarını dikkate alarak ilahî maksadı anlamaya yöneliktir. Delil ve ispata dayansalar da netice olarak; "Allah en iyisini bilir" diyerek bir dayatma içinde olmazlar. Bu insanlar; Kur'an diliyle rasihûn olarak tesmiye edilmektedirler

Güzel öğütle ikna olmak insanların büyük çoğunluğunun tabiatını oluşturur. Hakkı kabul edecek bu çoğunluk, sözün güzeline uymalıdır. Bunlara retorik ya da güzel hitabetle hakkın anlatılması gerekmektedir. Güzel öğüt sahibi, kendisini dinleyene derin felsefi analizler yapmaz. İnsandaki dini ya da estetik duyguya hitap edip hikâye yoluyla hakkın anlatılmasını mümkün hale getirir. Bu hikâyeler sadece edebi metinleri değil, Kur'an kıssalarını da içine alır. Bu tarz anlatımlar, bir öğretinin kitlelerin pathosunda derin inanç duygusu geliştirirken dinle millet arasındaki mütakabiliyeti de sağlar.

Burhan ehli, retorikçinin anlatımındaki kimi hurafelerin farkında olmalıdır. Onların yönlendirmeleriyle retorikçilerin dini sınırları aşmaması temin edilir. Fakat retorikçi hatipler kontrol altında tutulmadıkları zaman kendilerini hakkın temsilcisi olarak gören kalabalıkların onların söylemleri doğrultusunda topyekûn cehaletin içine düşmeleri çoğu zaman kaçınılmaz olmaktadır. Bir retorikçi liderince kullanılan retorikğin öz delile dayalı olmadığı durumlarda dil hurafelerle süslenir ve hikâye aldatıcı bir anlam üzerinden üretimini sürdürür. Mübelliğ, hitabetini güzel öğütle süslerken, Kur'an adına kimseyi kandırmadığından emin olmalıdır. Dolayısıyla hitabetin hakikatiyle söylemin hakikatinin buluşması hikmete açık bir kalbin varlığını sürekli arzulamakla mümkün olacaktır.

Mücadele/cedel ehli ise insanları hakka çağırma ve davete icabet etmelerini istemede selim akıl sahibi, nazik ve yumuşak kalpli olmayı öncelikle gerçekleştirebilmelidir. Bu da nezaket sahibi uyanık bir kalbe sahip olmayı gerektirir. Bunlar bir mesele hakkında tartışırken, öncülleri kesin olmayan (zannî) meseleler hakkında kendi zanlarını mutlak ya da ilahî bilginin tek ölçüsü görme gafletinden uzak durup, zanlarını bir düşüncenin aksiyomu şeklinde savunmalıdırlar. Bu, karşılıklı tartışmadan doğru sonuçların çıkması için olması gereken en doğru yöntemdir. Bu sebeple, kişi kendi iddiasının kesinliği hususunda ısrarcı olmadan yorumunu dile getirip karşısındaki kişinin eleştirisini dikkate alabilmelidir. Aksi halde kavgâ ve kargaşaya sebep olmaları kaçınılmazdır. Kavgâ

ve kinin dahil olduğu bir tartışmada hakikat tecelli etmez. Bir tartışmada, her iki tarafın da dikkatli bir üslûp ve zarif bir tutumu ilke edinmeleri tartışmayı/cedeli faydalı bir sonuca taşıyacaktır. Tek taraflı, bütünü görmeyen, göremeyen cedelci Kur'an okumaları sloganik bir Kur'an anlayışını doğurur. Bu sebeple de sınırlar (hududullah) aşılır ve hedeflenen maksadın tam zıddına düşülür. Böylece trajikomik durumlar bizi üzer.

Genel anlamda, gözlemleyebildiğimiz kadarıyla, Müslüman toplumların trajedisi, sorunlarının çözümünü kendi iç dinamiklerinde mevcut potansiyelle çözmekten imtina etmeleridir. Trajikomik olan ise, kendi meselelerimizin çözüm yollarını, bizim varlığımızı tehdit eden düşünceler içerisinde arama konusunda uzun zamandır gösterdiğimiz ısrarlı tutumdur, buna da ne yazık ki Kur'an alet ediliyor.

Kur'an'ı okuyup anlama konusunda kendi kendilerini dışlayan bir kesim daha bulunmaktadır. Bunlar sorumluluktan kaçan, güya tevazu adına işlerini, sorumluluklarını yerine getirmeyenlerdir. "Biz Kitab'ı anlamayız ya da başkaları bizim yerimize anlasın" diyen ucuzcular. Bunlar retorikçilerin ürettikleri kalabalıklardır. Bunlar hakkında şu sorulabilir: "Allah, (haşa) her insan tarafından anlaşılması mümkün olmayan bir Kitap indirdi ve insanları sorumlu mu tuttu?" Okurum ama anlamam gerekmiyor. Halbuki imanın üçüncü şartı, Kitap/lara iman etmektir. Yani okumaya iman etmek. Bilmediğin, tanımadığın birini ve bir manayı kabul etmek ne kadar muhatabını tatmin eder?

Tasvir etmiş olduğunuz bu sahnenin dışına çıkmak nasıl mümkün olabilir?

Gürbüz Deniz: Bu mevzuda burhan ehlinin çözümü kısaca şudur: "Rabbin, yolundan sapanları iyi bilir, doğru yolda olanları da bilir." Ayet bize, her insanın kendi derinliğindeki/derûnundaki niyetine göre sorumlu tutulacağını ve her bir insanın dünya ve ahiret meselelerinde kapasitesi/yeteneği kadar okuyup/bilip sorumlu olacağını ifade etmektedir. Yani herkes okuyacak ve herkes de kendi kapasitesi kadar anlayacaktır. Bu anlama da o kimsenin kurtuluşu için yeterli sayılmaktadır. Hiç okumamak ve sürekli başkalarını taklit etmek, İslam'ın kabul ettiği bir tutum değildir. Bunu din dilinin formuyla söylersek; Kur'an'ın açık ifadelerine mugayir olmamak ve Hz. Peygamberin sahih yorumlarını dikkate alarak sorunlarımızı/mesailimizi aklın ilkeleri bağlamında samimi bir şekilde çözmeye uğraşmamızın gerekli olduğunu ve hatta nerdeyse farz-ı ayn mertebesine çıktığını fehm etmemiz gerekmektedir.

Retorikci/hatabeci gereklidir, ancak kendi bağlamı ile kendisini sınırlandırmalıdır. Cedelcinin/diyalektikcinin dinî hassasiyeti korumak anlamında varlığı hem sosyolojik olarak ve hem de dinî olarak elzem görülmüştür. Ancak

maksadının dışına çıkması kaos ve kargaşaya sebep olmaktadır. Burhan/hikmet ehli de fer'iyât içinde kendisini boğmamalı, bir meseleyi bütün cepheleriyle inceleyip usulünce bir sonuca varsa da ulaştığı neticenin savunucusu olmalı ancak mutlaklığını iddia etmemelidir. Bu çerçevede dahilinde Kelam-ı Kadim'e yaklaştığımızda hatalarımız en aza indirgenmiş ve toplum da istenen faziletli seviyeyi yakalamış olur.

Sayın Hocam, vakit ayırıp sorularımızı cevapladığınız için çok teşekkür ederiz. Son olarak neler söylemek istersiniz?

Gürbüz Deniz: Netice olarak insanlar üç karakter üzere hayatlarını sürdürmektedirler. 1- Çoğunluk Kur'an adına oluşturdukları vaaz ve nasihatleri dinleyerek hayatlarını düzenlerler. 2- Bazıları taraf olarak varoluşlarını sürdürürler. 3- Çok az bir kısım insan da hikmet/burhan yoluyla Kitab'ı okuyup anlayarak hayatlarını devam ettirir ve insanlara önderlik yaparlar. Bu grupların varlık çeşitliliği gibi varoluş çeşitlilikleri de doğal kabul edilmiştir. Ancak aşırılık yapmadan mütevassıt bir seviyede durmaları ilahî yaratımın hikmeti açısından gereklidir. Eğer retorikçiler ve cedelciler topluma egemen olurlarsa orada hakikat veya hakikatin herhangi bir cüzü tecelli etmez ki buna makalenin birinci kısmında değinildi. Bu itibarla Kur'an'ı burhan üzere yani Kur'an'ı bir hayat kitabı olarak okumak ve onu imanun, düşüncenin ve amelin mihveri yapmaya çalışan hikmet ehline uymakla toplum hayatiyetini hakikat üzere devam ettirebilir.

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

yıl: 2021 sayı: 14

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayım dili Türkçedir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler dergi editörlüğü tarafından Arapçaya ve İngilizceye tercüme edilerek Arapça ve İngilizce edisyon olarak yayımlanmaktadır.
4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirileri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur.

Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayıma hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm alttan 1,8 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 6 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemleri İSNAD Atıf sistemidir.