

Biligdin urur men sözümgə ula / Biligge iy dost özüñni ula / Bilig birle bilnür sa'âdet yolu / Bilig bil sa'âdet yolını bula / Bahâlig dinâr ol biligli kişi / Bu câhil biligsiz bahâsi bişi / Biliglig biligsiz kaçan teñ bolur / Biliglig tişi er câhil er tişi / Süñükke yilig teg erenge bilig / Eren körki 'aql ol süñükke yilig / Biligsiz yiligsiz süñük teg qalı / Yiligsiz süñükke sunulmaz ilig / Bilig bildi boldı eren belgölüg / Biligsiz tirigle yitük



Cilt / Volume: 52
Sayı / Issue: 1
Yaz / Summer
2022

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi

Biliglig er öldi atı ölmedi / Biligsiz esen erken atı ölüg / Biliglig biriñe biligsiz miñin / Teñli teñedi biliglig tigin / Baқа körgil imdi uқа sınayu / Ne neñ bar bilig teg asıgılg ögin / Bilig birle 'âlem yoқar yoқladı / Biligsizlik erni çökerdi қоdı / Bilig bil üşenme bil ol haқ Resül / Bilig Çinde erse siz arғаñ tidi / Biliglig biligni eđerген bolur / Bilig tatıqın dost biliglig bilür / Bilig bildürür erge bilig қadrini / Biligni biligsiz otun ni қılır / Biligsizge haқ söz tatıgsız erür / Aña va'z u naşihat asıgsız erür / Ne түrlüg arıgsız arır yumaқın / Câhil yup arınmaz arıgsız erür / Biliglig kişi kör bilür iş ödin / Bilür iter işni ökünmez kidin / Ne түrlüg iş itse biligsiz oñı / Ökünç ol aña yoқ oñundan adın / Biliglig kereklig sözün sözleyür / Kerekmez sözünü kömüp kızleyür / Biligsiz ne aysa ayur uқmadın / Anıñ öz tili öz başını yiyür / Bilig birle bilnür törütken idi / Biligsiz[lik] içre қanı haыр tidi / Bilig bilmemekdin bir ança budun / Öz ilgin but itip idim bu tidi / Bilig sözi pend naşihat edeb / Biligligni ögdi 'Acem hem 'Arab / Tavarızsızğa bilgi tükenmez tavar / Hisabsızge bilgi tirilmez hisâb / İşitgil biliglig nigü tip ayur / Edebler başı til küdezmeк tiyür / Köni bol könilik қıl atan köni / Köni tiyü bilsün hałâyıқ sini / Könilik тонın key қoyup egrilik / Keđim тон talusı könilik тонı / Қatıg kızle rāzıñ kişi bilmesün / Sözüñdin özüñe ökünç kelmesün / Қamuğ yaşrun işüñ bolup aşkarā / Bu körgen işitgen saña külmesün / İşim tip sır ayma inanıp saқın / Niçe me inançılıg iş erse yaқın / Sızıp sinde rāzıñ siñip turmasa / Siñermü işiñde munı keđ saқın / Bu ajun rabâţ ol tüşüp köçgölüg / Rabâţқа tüşügli tüşer köçgölüg / Öñ arқış uzadı қoyup yol tutup / Soñı қonmış arğış niçe köçgölüg / Bu dünyā soñında yügürmek niçe / Haıs neñdin ötrü tep özüñ küçe / Nelik mālga munça köñül baғlamaқ / Bu māl kelse erte turur baz kiçe / Köñöldin çıkarğı tavar suқlıgın / Keđim birle tap tut қarın toқlıgın / Bu baylıқ çıғaylıқ azuқ yoқluğı / Чıғaylıқ tip ayma қarın toқluğın / Bu dünyā neñidin nigü keğgölüg / Ol artuқ tilese vebâl koğgulug / Tarıglağ tip aymış ajunnu Resül / Tarıglağda қatlan tarı eğgölüg / Beқasız erür bu ajun lezzeti / Kiçer yıl kiçer tig meze müddeti / Yigit hoça bolur yiñi

Metin: Atebetü'l-Hakâyık, Edîb Ahmed Yüknekî.





NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

52/1

YAZ 2022



Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi/Publisher/صاحبها
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/ رئيس التحرير
Dr. Öğr. Üyesi Aytekin ŞENZEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Editörler Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Doç. Dr. Ahmet ARAS (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ali DADAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA (N. Erbakan Ü. Yabancı Diller Yüksekokulu)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Fatih TURANALP (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk PEKPARLATIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Dr. Ayşe Parlaklıç MUCAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Dr. Sümeyye SAYĞIN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğr. Gör. Necati ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Abdullah Esat BAĞCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Mustafa ÖLMEZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Şeyma ÇİÇEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Danışmanlar Kurulu /Advisory Board/ الهيئة الإستشارية العلمية

Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (Abdelmalek Essaâdi Üniversitesi); Prof. Dr. Abdülkerim Abdulğani ABDULKERİM (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD (Santa Barbara Kaliforniya Üniversitesi); Prof. Ahmed AL-IRAQI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Prof. Dr. Alâ Abbas ILVAN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Ali AKPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali Salih HUSEYN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (T.C. Washington Büyükelçiliği); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Erkan Yusuf EL-IZZI (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hamis Avad ZIDAN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Hayri ERTEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hikmet ATİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hoda Mohammed DARWISH (Zagazig Üniversitesi); Prof. Dr. Husam Eddin FARFOUR (Bilad al-Sham Üniversitesi); Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM (Karatay Ü. İİBF); Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. M. Nazif Mohib SHAHRANI (Indiana Üniversitesi); Prof. Dr. Mekki Velid ABDULKERİM (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Muhammed TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhenned Muhammed SUBEYH (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa İsmail MUSTAFA (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa Müeyyed Humeyd Salih ES-SAMIRAI (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Müsenna Na'im HAMADİ (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naseem Ahmad SHAH (Kaşmir Üniversitesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Saim KAYADİBİ (Karabük Ü. İşletme Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Yasin Mehdi SALIH (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Özcan HIDIR (Sabahattin Zaim Ü.); Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Anar QURBANOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Doç. Dr. Kusay Nuri RADAM (Irak Üniversitesi); Doç. Dr. Mübariz CAMALOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (İstanbul Teknik Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi); Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim İNAM (Kırşehir Ahi Evran Ü. Sağlık Bilimleri Fakültesi); Dr. Öğr. Üyesi Dureyd Yahya MUHAMMED (Irak Üniversitesi); Dr. Abdelouhab ELFILALI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Dr. Ahmet NIYAZOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Dr. Aziz AL-KOBAITI (Uluslararası Sufi ve Estetik Araştırmalar Merkezi); Dr. Hasan YAR (Amsterdam IUA University); Dr. Laila KHALIFA (Al-Bayt Üniversitesi); Dr. Martin NGUYEN (ABD Fairfield University); Dr. Muhammed EL-AMRANI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Dr. Mustafa AL-GHASHI (Abdelmalek Essaâdi Üniversitesi); Dr. Oleg YAROSH (Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine); Dr. Galiya KAMBARBEKOVA (Al-Farabi Kazakh National University); Dr. Yousef CASEWIT (Chicago Üniversitesi); Dr. Youssef Mohammad IDRİSS (Al-Azhar University); Öğr. Gör. Felah Tahir RUHAYME (Irak Üniversitesi); Öğr. Gör. Suray SAADI (Irak Üniversitesi)

İletişim Adresi

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Aşkan Mh. Yeni Meram Cd. No: 136 42090 Meram/KONYA

Tel: 0 332 323 82 50-51 / **Faks:** 0 332 323 82 54

E-posta: akifdergisi@erbakan.edu.tr

Web: <http://www.dergipark.org.tr/pub/akif>

ISSN: 2148-9890 / **e-ISSN:** 2791-6065

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

INTERPRETATION OF THE QURAN IN CONTEMPORARY INDONESIA: A STUDY ON M. QURAIŞH SHIHAB AND HIS WORK "TAFSİR AL-MISHBĀH" Didik ANDRIAWAN	1
KADININ EMEĞİNE VE ÇALIŞMA HAYATINA OKU DERGİSİNDEN BAKMAK Mustafa TAŞ	20
EHL-İ SÜNNET KELAMINDA TEKVİN SIFATI İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR VE EŞ'ARİLERİN AÇMAZLARI Necati ŞAHİN	46
II. ABDÜLHAMİD'İN TANZİMAT DÖNEMİ MAARİF NAZIRI MÜNİF PAŞA'NIN SİYASET TASAVVURU Sadettin GÜRMAN	65

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

ÖMER FARUK AKPINAR, RİVAYET ASRINDA İLLET -BEZZAR ÖRNEĞİ- Çiğdem TEKAMAR	76
--	----

Interpretation of the Quran in Contemporary Indonesia: A Study on M. Quraish Shihab and His Work “Tafsir Al-Mishbāh”

Didik ANDRIAWAN 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı, Konya, Türkiye.

didikandriawan@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
<p>Makale Geçmişi Geliş : 17.03.2022 Kabul: 21.06.2022 Yayın: 30.06.2022</p> <p>Anahtar Kelimeler: Tefsir, M. Quraish Shihab, Biyografi, <i>Tafsir Al-Mishbāh</i>, Tefsir Metodu.</p>	<p>Bu makale çağdaş Endonezyalı bir müfessir olan M. Quraish Shihab'ı, hayatını, eserlerini ve en önemli eseri olan <i>Tafsir Al-Mishbāh</i>'ı ele almaktadır. M. Quraish Shihab, Orta Endonezya Ulema Konseyi Başkanı, IAIN Jakarta Rektörü ve Endonezya Cumhuriyeti Din Bakanlığı gibi çeşitli önemli görevlerde bulunmuş bir akademisyendir. Onun <i>Tafsir Al-Mishbāh</i> adlı eseri Kur'an'ın 30 cüzünü mushaf sırasına göre açıklayan 15 ciltlik Endonezyaca bir tefsirdir. Bu tefsir aynı zamanda Endonezya'daki en popüler tefsir eserlerinden biri olup, çeşitli üniversitelerde araştırma ve çalışma materyali olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. <i>Tafsir Al-Mishbāh</i>, Kur'an'ı, toplum içinde yaşayabilmesi için, anlaşılması kolay bir dille açıklamaya çalışır; zira Kur'an'ın vahyedilişinin temel amacı insanlığa bir rehber olmasıdır. Bu tefsir çalışması ve tefsir alanındaki diğer eserleri ile M. Quraish Shihab, Kur'an'ı modern toplumun gerçekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda açıklayan çağdaş Güneydoğu Asya tefsirinin öncüsü olarak anılmaktadır. Bu makale, M. Quraish Shihab'ın hayatı, ünlü eserlerinden bazıları, <i>Tafsir Al-Mishbāh</i>'ın yazımının arka planı, tefsirin özellikleri, kaynakları ve tefsirin metodu gibi çeşitli noktalara odaklanmıştır. Bu makale, okuyucularını, <i>Tafsir Al-Mishbāh</i>'ın yazımının arka planı ve Güneydoğu Asya'da, özellikle Endonezya'da modern tefsir çalışmalarının gelişimi ve karakteri hakkında bilgilendirmeyi amaçlamaktadır.</p>
<p>Çağdaş Endonezya'da Kur'an Tefsiri: M. Quraish Shihab ve “Tafsir Al-Mishbāh” Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma</p>	

Article Info	Abstract
<p>Article History Received : 17.03.2022 Accepted: 21.06.2022 Published:30.06.2022</p> <p>Keywords: Tefsir, M. Quraish Shihab, Biography, <i>Tafsir Al-Mishbāh</i>, Commentary Method.</p>	<p>This article discusses M. Quraish Shihab, a contemporary Indonesian commentator, his life, his writings and his greatest work, <i>Tafsir Al-Mishbāh</i>. M. Quraish Shihab is an academic who has held various important positions such as Chairman of the Central Indonesian Ulema Council, Rector of IAIN Jakarta, and Minister of Religion of the Republic of Indonesia. His work, <i>Tafsir Al-Mishbāh</i> is an Indonesian Quranic commentary that covers the entire 30 chapters of the Qur'an in 15 volumes in the order of the mushaf. This commentary is also one of the most popular works of interpretation in Indonesia which is widely used as a research and course material at various universities. <i>Tafsir Al-Mishbāh</i> tries to explain the Qur'an in an easy-to-understand language so that the Qur'an can live in society; because the primary purpose of the revelation of the Qur'an is to be a guide to humanity. With this work and numerous other works in the field of commentary, M. Quraish Shihab has been named the pioneer of modern Southeast Asian commentary, which interprets the Qur'an in light of contemporary realities and needs. This article explores numerous aspects, including M. Quraish Shihab's biography, some of his famous works, the background writing of <i>Tafsir Al-Mishbāh</i>, the characteristics and references of the commentary, and the method of commentary. This article aims to acquaint readers with the background writing of <i>Tafsir Al-Mishbāh</i> and inform them about the development and character of modern commentary works in Southeast Asia, particularly in Indonesia.</p>

Atıf/Citation: Andriawan, Didik. “Interpretation of the Quran in Contemporary Indonesia: A Study on M. Quraish Shihab and His Work “Tafsir Al-Mishbāh””. *akif* 52/1 (2022), 1-19.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.12>



“This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)”

INTRODUCTION

M. Quraish Shihab is credited with developing the approach of contemporary interpretation¹ in Indonesia as the first expert on Qur'an interpretation.² Quraish Shihab's dedication to the study of the Qur'an is demonstrated by the numerous works he has authored on the subject of Qur'anic commentary. Among his most significant and popular works are *"Membumikan" Al-Qur'an (Earthing the Qur'an)*, *Tafsir al-Mishbāh*, *Secercah Cahaya Ilahi (Divine Light)*, *Wawasan Al-Qur'an (Insights of the Qur'an)*, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, *Mukjizat Al-Qur'an (Miracles of the Qur'an)*, and *Menabur Pesan Ilahi (Sowing Divine Message)*. Among his greatest masterpieces is *Tafsir Al-Mishbāh*, which includes a comprehensive interpretation of the Qur'an in 30 chapters, divided into 15 volumes, and was written using the *taḥlīlī* methods.³

Quraish Shihab's religious views are often moderate, emphasizing the Qur'an's interpretation in light of contemporary realities and needs.⁴ It is referred to the moderate scripturalism. A scholar depends on a basic religious text to resolve all life problems without discounting the possibility of alternative textual interpretations.⁵ Quraish's religious ideas can be broadly defined as the moderate scripturalism, in which he emphasizes both the significance of adhering to the Qur'an and the importance of seeking alternative interpretations that are consistent with the solutions to current social problems. In contrast to fundamentalist Muslim groups' strict adherence to the text's tone, Quraish Shihab places a high value on the socio-cultural context of an ever-changing society.⁶ Shihab believes that the superiority of gender is a textual interpretation that deters the Qur'an's main message of promoting equality for all. It also requires the development of a more contextual interpretation that adheres to several principles, including the principle of human equality.⁷

This article discusses Quraish Shihab and *Tafsir Al-Mishbāh*, a work of interpretation that ranks among Indonesia's contemporary commentaries. The work was chosen as research subject because it is widely regarded as Quraish Shihab's most significant work in interpretation. Additionally, by studying this work, one can learn more about the development of interpretation in Southeast Asia, particularly in Indonesia.

¹ Contemporary Tafsir means an interpretation written with a contemporary approach or written in contemporary times. The contemporary approaches to the analysis of the Qur'an are like synoptic and thematic exegesis. See Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 297; Hussein Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (New York, N.Y: Routledge), 233.

² Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (Oxford; New York; London: Oxford University Press; In association with the Institute of Ismaili Studies, 2005), 67.

³ Andrew Rippin - J. A. Mojaddedi (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an* (Chichester, UK; Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2017), 480; Mauluddin Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda M. Quraish Shihab* (Ciputat, Tangerang: Lentera Hati, 2015), 245; Peter G. Riddell, *Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur'an in 17th Century Aceh* (Leiden Boston: Brill, 2017), 4.

⁴ Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, 78.

⁵ M. B. Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia* (Leiden; New York: E.J. Brill, 1988), 59; Mohammad Mufid, *Ushul Fiqh Ekonomi Dan Keuangan Kontemporer: Dari Teori Ke Aplikasi* (Rawamangun, Jakarta: Prenadamedia Group, 2018), 206.

⁶ Anshori, *Penafsiran Ayat-Ayat Jender Menurut Muhammad Quraish Shihab* (Jakarta: Visindo Media Pustaka, 2008), 13.

⁷ Diah Ariani Arimbi, *Reading Contemporary Indonesian Muslim Women Writers: Representation, Identity and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 66.

1. M. Quraish Shihab Biography

M. Quraish Shihab was born on February 16, 1944, in Rappang, a small town in South Sulawesi, Indonesia.⁸ He grew up in a family of wealthy merchant-ulama in Makassar, Indonesia.⁹ His father, Abdurrahman Shihab (d. 1406/1986), was a professor of interpretation.¹⁰ Apart from being an entrepreneur, his father was also involved in numerous preaching and teaching activities, particularly in interpretation, from an early age. His mother, Asma, was a relative of Sultan Rappang.¹¹ Abdurrahman Shihab was a well-respected cleric in Makassar and throughout South Sulawesi.¹² In 1959-1965, he served as Rector of the Universitas Muslim Indonesia (UMI), and in 1972-1977, he served as Rector of IAIN (now UIN/ State Islamic University) Alauddin Makassar.¹³

Quraish Shihab moved to Malang in 1956 to pursue his study at Darul Hadits al-Fiqhiyyah Islamic Boarding School.¹⁴ In 1958, he moved to Cairo, Egypt, and was accepted into Thanawiyah Al-Azhar in second grade. He received his Lc. (Undergraduate title) in 1967 from the Department of Tafsir and Hadith, Faculty of Islamic Theology, Al-Azhar University.¹⁵ Additionally, he pursued a master's degree at the same college, Al-Azhar University, obtaining a master's degree (MA) in 1969 for a specialization in the field of Qur'anic commentaries with a thesis titled "al-I'jāz al-Tashrī 'iy li al-Qu'rān al-Karīm" (The Qur'an's Miracles from a Legal Perspective).¹⁶

Quraish Shihab served as Vice-Rector for Academic and Student Affairs at IAIN Alauddin, Ujung Pandang, after returning from Egypt in 1973. He worked in this position until 1980. Additionally, he served as the Coordinator of Private Higher Education Region VII in Eastern Indonesia and as the Assistant Police Chief of Eastern Indonesia in mental development.¹⁷ Unsatisfied with his master's degree, he returned to Al-Azhar University in 1980 to pursue his doctorate. He was awarded a Doctorate two years later with the title *Summa Cum Laude* or *Mumtāz ma'a Martabat al-Sharaf al-Ūlā* (Award Level I). Quraish Shihab is the first doctor of Southeast Asia, acquiring this degree.¹⁸

Quraish Shihab has held several significant and vital roles, including Chairman of the Indonesian Ulema Council (since 1984), member of Committee of Validation Qur'anis Mushaf for the Ministry of Religion (since 1989), and member of the National Education Advisory Board (1989). He is also involved in managing the Indonesian Muslim Intellectuals Association, the Association of Sharia Sciences, and the Consortium for Religious Sciences of the Ministry of National Education.¹⁹

⁸ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 3.

⁹ Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, 68; Mun'im A. Sirry (ed.), *New Trends in Qur'anic Studies: Text, Context, and Interpretation* (Atlanta, GA: Lockwood Press), 212.

¹⁰ Abdullah Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, ed. Muhammad Khoirul Anwar (Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2020), 162.

¹¹ Mun'im A. Sirry (ed.), *New Trends in Qur'anic Studies*, 212.

¹² Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, 68.

¹³ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 13.

¹⁴ Mun'im A. Sirry (ed.), *New Trends in Qur'anic Studies*, 212.

¹⁵ Mohd. Shuhaimi Haji Ishak, *Islamic Rationalism: A Critical Evaluation of Harun Nasution's Thought* (Kuala Lumpur, Malaysia: IUM Press, 2009), 107.

¹⁶ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 72.

¹⁷ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 166; Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 191.

¹⁸ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 75.

¹⁹ Muhammad Iqbal - Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer* (Rawamangun, Jakarta: Kencana, 2010), 253; Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 28.

Quraish Shihab was appointed Rector of IAIN Syarif Hidayatullah in Jakarta in 1992, following his appointment as Vice-Rector for Academic Affairs.²⁰ Then, in 1998, President Soeharto appointed Quraish Shihab to the Seventh Development Cabinet (*Kabinet Pembangunan VII*) as Minister of Religion of the Republic of Indonesia.²¹

However, this role lasted only two months due to significant resistance to Soeharto. Finally, in May 1998, a reform movement led by leaders such as Mohammad Amien Rais and students succeeded in overthrowing Suharto after 32 years in power. Soeharto's fall also resulted in the collapse of the newly established cabinet, including Quraish Shihab's role as Minister of Religion. Additionally, the termination of Quraish Shihab's role was caused by accusations that he was a Shia follower.²²

Not long after Soeharto's fall, during the government of President B.J. Habibie, Quraish Shihab was appointed Indonesia's Ambassador to Egypt, concurrently serving as the country's ambassador to Djibouti and Somalia.²³ Shihab wrote his masterpiece, *Tafsir Al-Mishbāh*, in 14 volumes while working as an ambassador. After returning to Indonesia, Quraish Shihab completed the final volume, bringing the interpretation to a total of 15 volumes covering all 30 chapters of the Qur'an.²⁴ Quraish Shihab established the Center for the Study of the Qur'an (*Pusat Studi Al-Qur'an/PSQ*) in Jakarta as an educational institution and center for Qur'anic study. Additionally, to publish his writings, he formed a publishing company Lentera Hati (a name taken from one of his book titles).²⁵

2. The Works of Quraish Shihab

Quraish Shihab is a scholar-thinker who is a prolific writer.²⁶ Almost all of his works deal with the topics on Qur'an and its interpretation, and the majority of his works consistently receive a positive public response and become bestsellers. Among these works are the following:

2.1. Membumikan Al-Qur'an (Earthing the Qur'an)

"Membumikan" Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat (Earthing the Qur'an: The Function and Role of Revelation in People's Lives) is the full title of the book. He started writing the book in 1975, and then this was first published in 1992.²⁷ The motive for releasing the book is the request of a publisher named al-Mizan in Bandung, Indonesia, to publish numerous papers and written lectures by Quraish Shihab.²⁸ This intention was realized with the publication of the book. The book contains almost sixty texts on two main topics: exegesis and the science of interpretation and

²⁰ Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy: 1966 - 1993* (Hamburg: Abera-Verl, 1997), 137.

²¹ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 132; Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 162.

²² Zulkifli, *The Struggle of the Shi'is in Indonesia* (Acton, A.C.T.: ANU E Press, 2013), 175, 243.

²³ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 293.

²⁴ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 282.

²⁵ Iqbal - Nasution, *Pemikiran Politik Islam*, 253.

²⁶ M. Sakti Garwan, *Diskursus Studi Qur'an-Hadis Kontemporer* (Jakarta: Guepedia Group, 2020), 55.

²⁷ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 272.

²⁸ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 174.

some major Qur'anic lessons.²⁹ It is one of Quraish Shihab's most famous and popular works.³⁰

2.2. Lentera Hati (Heart Lantern)

This book is a brief, condensed, and concise composition incorporating numerous Islamic Wisdom. As the title implies, the book encourages readers to enlighten their souls to comprehend and apply the Qur'an's principles. The book is a collection of previously published essays.³¹ The book appears to have inspired Quraish to name the publishing he started, the Lentera publisher, after it. *Lentera Hati (Heart Lantern)* is one of his most famous books, along with *Membumikan al-Quran (Earthing the Qur'an)*, *Wawasan al-Quran (Insights of the Qur'an)*, and *Tafsir Al-Mishbāh*.³²

2.3. Wawasan Al-Qur'an (Insights of the Qur'an)

Wawasan Al-Qur'an (Insights of the Qur'an) was first published in 1996,³³ and comprises 33 Qur'anic subjects on various social and ethical issues. The book began as a collection of Quraish essays he delivered for "Istiqlal Study for Executives."³⁴ Quraish Shihab divided the topic into five themes: faith, mu'āmalah issues, humans and society, features of human activity, and significant ummah issues.³⁵ As the title implies, the book analyzes significant Qur'anic themes through a thematic approach.³⁶ Quraish analyzed how the Qur'an talks about a variety of topics in the book, including destiny, death, the Last Day, justice, health, women, humanity, religion, art, politics, science and technology, ukhuwah, jihad, and deliberation.³⁷ As with the mawḍū'ī interpretation approach, Quraish Shihab collected verses relevant to the current issue, then arranged them chronologically and comprehended the munāsabah (connection) between each verse.³⁸

2.4. Mukjizat Al-Qur'an (Miracles of the Qur'an)

Mukjizat Al-Qur'an (Miracles of the Qur'an) was published a year after *Wawasan Al-Qur'an*. According to Quraish's confession, the book came about as a result of numerous friends suggesting that he write a book about the Qur'an's miracles that is easy to absorb.³⁹ Quraish Shihab attempts to illustrate the miraculous side of the Qur'an

²⁹ M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1996), 1-4.

³⁰ M. Quraish Shihab, *Lentera Al-Quran Kisah dan Hikmah Kehidupan* (Bandung: Mizan, 2008), 5.

³¹ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 272.

³² Shihab, *Lentera Al-Quran*, 5.

³³ Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2016), 784.

³⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), xi; Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 272.

³⁵ Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 1-2; Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 784.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Secercah cahaya Ilahi: hidup bersama Al-Qur'an*, ed. Afif Muhammad (Bandung: Mizan, 2007), 16; Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 784.

³⁷ Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 1-2.

³⁸ 'Abdul Ḥayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-tafsīr al-mawḍū'ī: Dirāsah manhajīyyah mawḍū'īyyah* (Cairo: al-Ḥaḍārah al-'Arabīyyah, 1997), 62.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Quran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 2007), 7.

via the perspective of language, scientific proof, and the Qur'an's supernatural message in this work.⁴⁰

2.5. Tafsir Al-Qur'an al-Karim

The book discusses the interpretation of the Qur'an on short chapters by the temporal sequence of the chapters' revelation or by the revelation's chronology.⁴¹ The author interprets 24 Makkiyah chapters revealed during the early years of Muhammad's prophetic period. According to the chapter, this discussion follows the *taḥlīlī* method⁴², which is to interpret verse by verse. The book's novelty is its interpretation of the passage about the time of its revelation. When we read the book, the intricacies of upholding monotheism, embodying social justice in its manifestations, and human accountability in the hereafter are readily apparent in these early Makkiyah chapters. In this work, Quraish continues to emphasize the Qur'an's linguistic approach and terminology when discussing its verses.⁴³

2.6. Tafsir Al-Mishbāh

Tafsir Al-Mishbāh is Quraish Shihab's greatest masterpiece. The book is composed of 15 volumes that include a comprehensive explanation of 30 juz of verses and chapters from the Qur'an. This commentary was written using the *taḥlīlī* method⁴⁴, which entails interpreting the Qur'an verse by verse according to the order in the *muṣḥaf*. According to Quraish Shihab's confession, he completed his commentary in four years, beginning on Friday, Rabi-ul-awwal 4, 1420/June 18, 1999, in Egypt and completing on Friday, September 5, 2003, in Jakarta.⁴⁵ Quraish worked on it for an average of seven hours every day.⁴⁶

2.7. Logika Agama (Religious Logic)

Quraish conveys his concern over the rapid changes in this text, originally titled "al-Khawāṭir", which eventually leads to the belief that nothing remains unchanged but the change itself. Some people exaggerate the importance of reason and perceive it as an agreement. Finally, this perspective diminishes the importance of religion in life.⁴⁷ According to Quraish Shihab, some aspects are changeable (*mutaghayyirāt*), and others are immutable (*thawābit*). Problems relating to social society, in general, can adapt to the advancement of society. However, problems concerning faith and religious foundations, as well as concerns regarding universal human dignity, should remain unaltered.⁴⁸

⁴⁰ Shihab, *Mukjizat Al-Quran*, 88.

⁴¹ Akhmad Bazith, *Studi Metodologi Tafsir* (West Sumatera: Insan Cendekia Mandiri, 2001), 43.

⁴² Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, 70.

⁴³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Quran al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), vi.

⁴⁴ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 283.

⁴⁵ Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 282; Garwan, *Diskursus Studi Qur'an-Hadis Kontemporer*, 56.

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an Dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Ciputat, Jakarta: Lentera Hati, 2006), 310.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal Dalam Islam* (Ciputat, Jakarta: Lentera Hati; Pusat Studi al-Quran, 2005), 11-13; Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 268.

⁴⁸ Shihab, *Logika Agama*, 12.

3. About Tafsir Al-Mishbāh

Tafsir Al-Mishbāh is a 15-volume compilation of commentary written in Indonesian by M. Quraish Shihab. The book contains an explanation of the complete Qur'an in 30 chapters, beginning with sūrat al-Fātiḥah and ending with sūrat an-Nās in the sequence of the manuscripts. The book was initially published in 2000 by Lentera Hati publishers in Jakarta and was reprinted in 2004.⁴⁹

Before interpreting the verses in each chapter, Quraish Shihab explains that acts as an introduction. The introduction discusses various aspects of the chapter to be interpreted, including the chapter's name, the number of verses, the virtues of the chapter, the location of the chapter's revelation, the chapter that preceded the chapter's revelation, the chapter's relationship with other chapters, and a comprehensive description of the chapter's contents and *asbāb al-nuzūl* (occasions or circumstances of revelation).⁵⁰

When understanding the Qur'an, the verses are classified according to their content's subject.⁵¹ The term that requires an explanation from a verse is Arabic and has an Indonesian transliteration. In presenting the Qur'an, the author attempts to present the topic of each chapter in terms of the chapter's main theme.⁵² When the major themes of a chapter are recognized, the overall meaning of each chapter of the Qur'an becomes more understandable. The translation is written independently of the interpretation. The translation is in italics, while the commentary is in regular type.⁵³

Quraish Shihab never avoids discussing the concept of *al-munāsabah* in *Tafsir Al-Mishbāh*, which is reflected in six things: word for word harmony within a chapter; compatibility of the verse's content with the verse's closing (*fawāsil*); compatibility of the verse with the following verse; compatibility of the initial description of one chapter with the closing; compatibility of the closing of the chapter with the initial description of the next chapter; and compatibility of the chapter's theme with chapter's name.⁵⁴

3.1. Commentaries' Writing Background

There is one primary reason why Quraish Shihab chose the title *al-Mishbāh* for his commentary. In Arabic, the word "al-Mishbāh" means "light, lamp, or lantern". This demonstrates that the Qur'an's light has illuminated the meaning of life and the numerous issues encountered by humanity. Quraish Shihab wishes for the Qur'an to be more grounded, to exist in society, and for its contents to be understandable to the readers.⁵⁵

There are several reasons for the creation of *Tafsir Al-Mishbāh*, including the following: First, it is anticipated that this interpretation will make it easier for Muslims to comprehend the contents of the verses of the Qur'an by elaborating in detail what

⁴⁹ Ishak, *Islamic Rationalism*, 107.

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, Dan Keserasian al-Qur'an* (Ciputat, Jakarta: Lentera Hati, 2005), 1/3-10, 14/3-4.

⁵¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 5/5-17, 5/17-25.

⁵² Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 5/3.

⁵³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/14, 1/27, 1/28.

⁵⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 14, 651.

⁵⁵ Mafri Amir, *Literatur tafsir Indonesia* (Ciputat: LP. UIN Jakarta, 2011), 251; Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 283.

messages are explained by the Qur'an based on the purpose of the sura or its main theme. According to Quraish Shihab, while many individuals are interested in comprehending the Qur'an's messages, they face barriers related to time, knowledge, and references.⁵⁶

Second, many Muslims specialize in reading particular suras of the Qur'an, such as Surah Yasin, yet have difficulties comprehending its substance despite having mastered the translation. Quraish Shihab felt compelled to compose an interpretation of the surah of the Qur'an in order to provide readers with a proper comprehension of what they were reading.⁵⁷ The third is the error of scholars who do not comprehend scientific issues about the science of the Qur'an, which focuses on the harmony of the Qur'an writing. According to Quraish Shihab, many of them do not understand the systematics of drafting the Qur'an, which has a very emotional educational aspect. Last, there was encouragement from Indonesian Muslims, which affected Quraish Shihab and compelled him to write his commentary.⁵⁸

3.2. Characteristics of Interpretation

Each commentary book has distinctive characteristics that define the interpretation. The following are some features of *Tafsir Al-Mishbāh*:

1. *Tafsir Al-Mishbāh* provides a contextualized interpretation of the Qur'an for Indonesian contexts. The interpretation's explanation corresponds to many current events in the Indonesian Islamic world and even abroad. *Tafsir Al-Mishbāh* is a modern-era interpretation with a strong emphasis on contemporary societal issues, including radicalism, religious tolerance, leadership, and gender equality.⁵⁹
2. The Qur'an's verses are interpreted by grouping them, with each group containing a variable number of verses. Several verses are grouped due to the common theme discussed in these verses.⁶⁰
3. When Quraish Shihab interpreted verses from the Qur'an, he added his comments on the lines of the verses being interpreted. Quraish Shihab used italics in translated sentences to distinguish between verse translations and comments.⁶¹
4. *Tafsir Al-Mishbāh* was written in simple language and included a structured systematic interpretation, allowing it to be more easily understood by a broad audience.
5. *Tafsir Al-Mishbāh* is replete with references to numerous sources relating to the Qur'an's explanation. Not only does this *Tafsir Al-Mishbāh* quote from the prophet's hadith, his companions and mutaqqaddimīn scholars, and commentaries' scholars, but it also cites numerous pieces of information relevant to the verse's context, such as information about modern science.⁶²

⁵⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/vii.

⁵⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/x.

⁵⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/x.

⁵⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 2/405, 13/262, 15/682.

⁶⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 2/478, 2/503.

⁶¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/22, 1/63, 2/428, 2/469.

⁶² Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/591, 2/158, 2/426.

6. *Tafsir Al-Mishbāh* is extremely dense in promoting correspondence between chapters, between verses, and between the end of a verse and the beginning of a chapter.⁶³

7. One of his interpretations differ significantly from those of the majority of commentators, for example, regarding the requirement of a Muslim woman to wear the hijab⁶⁴, which qualifies Quraish Shihab as a liberal figure.⁶⁵

3.3. Source of Interpretation

Quraish Shihab used a variety of commentaries as a reference or source of interpretation when composing the book of *Tafsir Al-Mishbāh*. Generally, he mentioned the reference books in the "Foreword" and "Introduction" to the volume I on *Tafsir Al-Mishbāh*. Additionally, Quraish Shihab sometimes mentions the names of the scholars and books he cites when interpreting the verses. These sources include *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* by Muhammad b. Ismā'īl al-Bukhārī (d. 256/870)⁶⁶; *Ṣaḥīḥ Muslim* by Muslim b. al-Ḥajjāj (d. 261/875)⁶⁷; *Naẓm al-durar* by Ibrāhīm b. 'Umar al-Biqā'ī (d. 885/1480)⁶⁸; *Fī zilāl al-Qur'ān* by Sayyid Quṭb (d. 1386/1966)⁶⁹; *Tafsīr al-Mīzān* by Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī (d. 1981)⁷⁰; *Tafsīr Asmā'ul-Ḥusnā* by al-Zajjāj (d. 311/923)⁷¹; *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* by Ibnu Kathīr (d. 774/1373)⁷²; *Tafsīr Jalālayn* by Jalāluddīn al-Maḥallī (d. 864/1459) and Jalāluddīn al-Suyūṭī (d. 911/1505)⁷³; *al-Tafsīr al-kabīr* by Fakhruddīn al-Rāzī (d. 606/1210)⁷⁴; *al-Kashshāf* by Zamaksharī (d. 538/1144)⁷⁵; *al-Durr al-manṣūr* by Suyūṭī; *at-Taḥrīr wa't-tanwīr* by Muḥammad Ṭāhir b. 'Ashūr (d. 1393/1973)⁷⁶; *Ihyā'u 'ulūmuddīn* and *Jawāhir al-Qur'ān* by Abū Ḥāmid al-Ghazalī (d. 505/1111)⁷⁷; *Bayānu i'jāz al-Qur'ān* by al-Khattābī (d. 388/998); *Mafātiḥ al-ghayb* by Fakhruddīn al-Rāzī⁷⁸; *al-*

⁶³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 2/284, 7/120, 7/140.

⁶⁴ Regarding the hijab, Quraish Shihab clarified that women are not required to cover their hair and a part of their hands. He stated in his commentary on Sūrat Nur verse 31: "Finally, we can argue that individuals who cover their entire bodies with the exception of their faces and (palms) of their hands carry out the sound of the verse's language, perhaps excessively. However, it would be unfair to assert that those who do not wear the veil or who expose part of their hands have obviously violated religious norms. Does the Quran not describe the boundaries of the genitalia? Even the academics had differing opinions when debating it." See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 9/333. The majority of scholars, including Āishah (d. 58/678), Ibn. Abbās (d. 68/687), Said b. Jubair (d. 94/713), Ata (d. 114/732), and Qatādah (d. 117/732), are of the opinion that the only visible parts of a woman's body in regards to hijab are the face and palms. See Ibn Jabr Mujahid, *Tafsir Mujahid Ibn Jabr*, critical ed. Muhammad Abdul-Salam (Beirut: Dar al-Fikr al-Hadisah, 1410/1989), 491; Muhammad bin Jarir Al-Tabari, *Jamī' al-Bayan fi Ta'wil Ayy al-Qur'an*, 1420/2000, 19/157-157.

⁶⁵ Mun'im A. Sirry (ed.), *New Trends in Qur'anic Studies*, 231; Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama* (Jakarta: Hujjah Press, 2007), 185; Hamadi Husain, *Dekonstruksi Pemikiran Islam Liberal Kritik Fenomenal Jil* (Malang: Pustaka bayan, 2007), 41.

⁶⁶ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/17, 220, 223.

⁶⁷ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/22, 38, 7/106.

⁶⁸ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/43, 3/41, 71, 138, 150.

⁶⁹ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/21, 67, 166.

⁷⁰ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 68, 72, 75, 80, 95, 97, 98.

⁷¹ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/204, 6/524, 7/79, 114.

⁷² For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/134, 2/314, 355, 464.

⁷³ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 6/33, 229, 7/520, 519.

⁷⁴ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/13, 218, 227, 245.

⁷⁵ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 6/39, 145, 364, 592.

⁷⁶ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 4/184, 189, 240, 267, 8/15, 37, 47, 68, 84.

⁷⁷ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/92, 251.

⁷⁸ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 7/10, 25, 168, 198, 211, 286, 414, 476.

Burhān by Zarkashī (d. 794/1392)⁷⁹; *Asrāru tartībī'l-Qur'ān* and *al-Itqān* by as-Suyūṭī⁸⁰; *Tafsīr al-Manār* by Muḥammad 'Abduh (d. 1322/1905) and Muḥammad Rashīd Ridā (d. 1354/1935).⁸¹

3.4. Interpretation Method

In *Tafsir al-Mishbāh*, Quraish Shihab employs the taḥlīlī method to explain Qur'anic verses.⁸² The taḥlīlī method is used to interpret the Qur'an by explaining each verse and each chapter in the order in which they appear in the muṣḥaf.⁸³ The author purposefully used this method to reveal all of the Qur'an's contents in detail so that the guidance contained within can be explained and understood by the readers. Additionally, to facilitate comprehension of the Qur'an, Quraish Shihab emphasized the explanation of the main theme or purpose of the Qur'anic verses.⁸⁴

Regarding the elaboration technique in the *Tafsir al-Mishbāh*, Quraish Shihab began by writing down the chapter's name, explaining the chapter's names and the background of the chapter's revelation finally, the chapter's global or main theme. Additionally, the relationship between the chapter to be examined and the chapter previously reviewed is described, as well as the chapter's history and the number of verses in the chapter.

The discussion moved on to a study of numerous verses combined into groups based on a common theme or was still part of the same discussion. The verse under discussion is written in Arabic with italic style. The asbāb al-nuzūl of a verse, the meaning of the words, and the overall meaning of the verse were all reviewed. Typically, the words are written in Arabic, but the pronunciation (transliteration) and meaning are in Indonesian.

The following section will detail the method of interpretation used in *Tafsir Al-Mishbāh* to provide a more comprehensive view of the interpretation.

3.4.1. Interpretation of the Qur'an using the Qur'an

The most effective method of correctly understanding the Qur'an is to interpret it using the Qur'an.⁸⁵ Quraish Shihab recognized the necessity of understanding the verses of the Qur'an through the lens of the Qur'an and, therefore, frequently found answers for the Qur'an by the use of other verses in his interpretation. Quraish Shihab occasionally uses Qur'anic literature to clarify generic terminology or phrases to obtain more specific information. Among these is the term مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ "Owner of the Day of Judgment".⁸⁶

According to Quraish Shihab, the term translates as "King" and "Owner." Shihab quotes Qur'an sūrat Āl 'Imrān 3/26 to elucidate the term, Say: "O Allah, Lord of all

⁷⁹ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 7/326, 11/73.

⁸⁰ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/7, 8, 16, 21, 68.

⁸¹ For examples, see Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 2/187, 4/245, 15/430.

⁸² Andrew Rippin - J. A. Mojaddedi (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, 480; Riddell, *Malay Court Religion, Culture and Language*, 4; Anwar et al., *Cahaya, Cinta, Dan Canda*, 245.

⁸³ Fahd b. Abdurrahmān b. Sulaimān ar-Rumī, *Buḥūs fi uṣūl al-tafsīr wa manāhijuh* (Maktabah at-Tawbah, 1419/1999), 57.

⁸⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/vii.

⁸⁵ Abū 'Abdillāh Badruddīn Muhammad b. Bahādir b. 'Abdillāh az-Zarkashī, *al-Burhān fī 'ulūmī'l-Qur'ān*, critical ed. Muhammad Abu'l-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dāru't-Turās, 1375/1957), 2/175.

⁸⁶ al-Fātiḥa 1/4.

authorities! You give authority to whoever You please and remove it from who You please. You honor whoever You please and disgrace who You please. All good is in Your Hands. Surely You 'alone' are Most Capable of everything."⁸⁷ Thus, the term King refers to Allah as the All-Powerful King. The term "Owner" refers to Allah as the Owner, who has the authority to grant the power to anyone he pleases and take it away from whomever he pleases. Through this verse of Ali 'Imran, Quraish Shihab wants to emphasize that Allah is the Absolute King and has the will for everything He has.⁸⁸

Additionally, Quraish Shihab used verses from the Qur'an to clarify the various interpretations of a verse's words. For instance, consider sustenance. For a while, the word had the connotation of giving; subsequently, it developed into meanings such as food, rain, and salary. It does not end there; sustenance can also refer to prophethood. As the Prophet Shuaib stated, "O my people! Consider if I stand on a clear proof from my Lord and He has blessed me with a good provision (i.e., prophethood) from Him (should I reject His commandments?)." (Sūrat Hūd 11/88).⁸⁹

Shihab also employs the process of Qur'anic interpretation to explain the meaning of a phrase. For instance, the term ألف, which means thousand, does not have to be understood as a number between 999 and 1001, but the word thousand indicates a great deal, just as Allah's word does: "Each one of them wishes to live a thousand years"⁹⁰ that is living in a very long time.⁹¹ As can be seen from the explanation above, Shihab put a great emphasis on the process of understanding the Qur'an with the Qur'an.⁹²

3.4.2. Interpretation with Hadith

The other method, which is also critical for understanding the Qur'an, is to interpret it using hadith information.⁹³ Prophet Muḥammad (PBUH) is a prophet who came to humanity to bring and teach the Qur'an.⁹⁴ As a result, no one knows more about the Qur'an's contents than the Prophet Muḥammad himself,⁹⁵ even the Prophet's personality or character was seen in the Qur'an. Quraish Shihab also laid great emphasis on hadith information as a way to explain the Qur'an. The history of the hadith is frequently referenced from hadith books without elaborating on its quality, although it occasionally includes the narrators.

Shihab employs hadith to explain the possible meaning of a verse in *Tafsir Al-Mishbāh*. The hadith does not directly explain a text but rather promotes other

⁸⁷ Āl 'Imrān 3/26.

⁸⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/43.

⁸⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/545.

⁹⁰ al-Baqara 2/96.

⁹¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/427.

⁹² The following is another example of understanding the Qur'an with the Qur'an: Other verses, such as Sūrat al-Mā'ida 5/90 and Sūrat al-An'ām 6/145, explain Sūrat al-Mā'ida 5/3, which discusses haram foods. The verses of Sūrat al-A'rāf 7/26 and Sūrat al-Aḥzāb 33/59 clarify Surat al-Nahl 16/81, which discusses clothes. The verse Sūrat al-Mā'ida 5/3, which discusses the permissibility of marrying persons of the Qur'an, is cancelled by the verse Sūrat al-Baqara 2/221. Sūrat al-Nahl 16/81, which describes the prophets' testimony in the Hereafter, is expanded upon in Sūrat al-Zumar 39/69. See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/20, 3/30, 7/311, 313.

⁹³ Abū 'Abdillāh al-Ḥārith Ibn Asad al-Maḥāsibī, *Fahmu'l-Qur'ān wa ma'ānih*, ed. Ḥusayn al-Qūtilī (Beirut: Dāru'l-Fikr, Dāru'l-Kindī, 1398/1987), 248; Zarkashī, *al-Burhān*, 2/175.

⁹⁴ Muḥammad Ḥusayn adh-Dhahabī, *al-Tafsīr wa'l-mufasssīrūn* (Cairo: Maktabatu Wahba, 2000), 1/42.

⁹⁵ Muhammad b. Sālih b. Muhammad al-'Uthaymīn, *Uṣūlun fi't-tafsīr* (Cairo: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1422/2001), 25.

interpretations. For instance, in verse, صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ "The Path of those You have blessed—not those You are displeased with, or those who are astray."⁹⁶ According to Shihab, this verse uses the words "You (Allah)" about bestowing blessings but does not use the term "Allah" about furious things. This is because bestowing favors is a good act, and hence it is natural to place one's trust in Allah. In general, wrath might be considered negative, as it is not based on Allah. Then Shihab supplied a hadith that clarifies the order to avoid wrath or anger, namely the hadith about the Prophet's will to one of his companions لَا تُغَضِبْ "Do not be furious" (Narrated by Bukhārī through Abu Hurayrah).⁹⁷

Along with elucidating the content of a verse, Shihab employed hadith to clarify technical aspects of the Qur'an. For instance, the Prophet Muḥammad advised responding to the query at the end of sūrat al-Tīn with the following acknowledgment: بَلَىٰ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكَ مِنَ الشَّاهِدِينَ "Yes, O Allah (You are the Wise, Most Just), and I am one among those who bear witness to that" (Narrated by Abu Dawud and at-Tirmidhī through Abu Hurayrah).⁹⁸

3.4.3. Interpretation using Statements from Ṣaḥāba and Tābi'īn

It is critical to use information or statements from Ṣaḥāba (Prophet's companions) and Tābi'īn (The Followers of Ṣaḥāba) in interpreting. This is because the companions observed the revelation and were close with the prophet and so had a better understanding of the verse's meaning and context.⁹⁹ The Tābi'īn are those who socialize and study with the Companions to get a lot of knowledge from the interpretations of the Qur'an verses by the Companions.¹⁰⁰

Quraish Shihab also mentions the Companions and Tābi'īn at many points in *Tafsir Al-Mishbāh*, for example, while discussing the term al-Ādiyāt, which translates as a camel. The camel in issue is said to be the one that transports pilgrims from ʿĀrafah to Muzdalifah. This opinion is based on a story given to Ibn ʿAbbās (d. 68/687-88), which describes ʿAlī b. Abī Ṭālib (d. 40/661)'s opinion.¹⁰¹ Regarding Tābi'īn's speech, it is evident from Shihab's definition of "lawwāmah". Shihab defined "lawwāmah" as someone who expresses regret and criticism when making a mistake. Shihab cited Hasan al-Basri (d. 110/728)'s explanation for this word: "You will not find it in the believer—for the sake of Allah—unless by condemning him and constantly asking: What do I want from what I say? What do I mean by my food? What do I mean when I speak about my heart's whisper? While the defiant passes without ever self-criticism or regret."¹⁰²

⁹⁶ al-Fātiḥa 1/7.

⁹⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/76. For more examples, see the explanation of verse Sūrat al-Anʿām 6/125, 128-129, 159-160, explanation of Sūrat Hūd 11/114-115, explanation of Sūrat Yūsuf 12/6, explanation of Sūrat Yūsuf 12/68, explanation Sūrat Ibrāhīm 14/27. See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 4/285, 293, 363, 6/369, 399, 497. 7/55.

⁹⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/388. For more examples, see the explanation of verse Sūrat al-Falaq 113/1-5 and Sūrat al-Naṣr 110/1-3. See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/586, 15/633.

⁹⁹ Zarkashī, *al-Burhān*, 2/176.

¹⁰⁰ Muḥammad ʿAbdulʿazīm az-Zurqānī, *Manāhilul-ʿirfān fī ʿulūmi'l-Qurʿān* (Cairo: ʿIsa al-Bab al-Halabī, 1362/1943), 2/13.

¹⁰¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/463.

¹⁰² Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 14/624. For more examples, see the interpretation of the word "ummī" in Sūrat al-Baqara 2/78, interpretation of term "mikāil" in Sūrat al-Baqara 2/98, interpretation of term

3.4.4. Language Aspects in Interpretation

Quraish Shihab put a great value on the Qur'an's linguistic aspect, as this is critical for a proper understanding of the Qur'an.¹⁰³ Semantics, or the meaning of words in the Qur'an, is included in this.¹⁰⁴ Most of a word's meaning can be described without citing the source. For instance, Shihab said that the word سَبَّحَ *sabbiḥ* is a command form derived from the word سَبَّحَ *sabbaḥa*, which is derived from the word سَبَّحَ *sabaḥa*, which means to keep away.¹⁰⁵ For example, a person who swims is described because they are moving away from his original position while he swims. In a religious context, "*tasbīḥ*" is "keeping God away from all defects, disrepute, and even from all attributes of perfection that the mind can imagine."¹⁰⁶

In terms of a word's meaning, Shihab also provides extensive illustrations of the several different meanings contained within the word. For instance, when Shihab described the meaning of the word آيَات, he stated that the singular form is آية. The Qur'an used this term in a variety of contexts, including signs, miracles, the Qur'an itself, teachings, and natural events. The Qur'an is a verse because it is proof of Allah's truth. Natural events are likewise verses since their unusual and astonishing existence, harmony, and functioning system are signs and evidence of God Almighty.¹⁰⁷

Linguistics, such as *naḥw* and *ṣarf*, were also a focus of Shihab's interpretation. For instance, the word سَنَقَرْتُكَ was explained about the origin and the inclusion of the letter س meaning "will".¹⁰⁸ Occasionally, information on the number of words or terms in the Koran is included. For example, the word orphan appears in the Qur'an 8 times in the single form, 14 times in the plural, and twice in the *muthannā* form.¹⁰⁹

3.4.5. The Use of *Asbāb al-nuzūl*

Asbāb al-nuzūl is critical in determining the correct interpretation of the Qur'an.¹¹⁰ According to Quraish Shihab, the correct interpretation of the Qur'an is dependent upon the understanding of the history of the Qur'an's verses. This historical knowledge is derived from historical sources of the Qur'an's revelation, which are compiled in a genre known as *asbāb al-nuzūl*.¹¹¹ Quraish Shihab stated that it is more vital to discuss *asbāb al-nuzūl* than to focus on a comprehensive thematic approach.¹¹²

"wasīlah" in Sūrat al-Mā'ida 5/35, interpretation of the angel of death in Sūrat al-An'ām 6/61-62 and explanation in Sūrat Hūd 11/112 about "istiḳāmah". See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/240, 273, 3/87, 4/138, 6/360.

¹⁰³ Ibn Asad al-Maḥāsibī, *Fahmu'l-Qur'ān wa ma'ānih*, 248.

¹⁰⁴ Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 784.

¹⁰⁵ al-A'lā 87/1.

¹⁰⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/195.

¹⁰⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/289.

¹⁰⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/206.

¹⁰⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/283. For more examples, see explanation of term "ridwān" in Sūrat Āl 'Imrān 3/15, explanation of term "arhām" in Sūrat al-Nisā' 4/1, explanation of term "shaduqāt" in Sūrat al-Nisā' 4/4, explanation of term "sukārā" in Sūrat al-Nisā' 4/43, explanation of term "tā'ah" and "barazū" in Sūrat al-Nisā' 4/81, explanation of term "al-qā'idūn", "al-mujāhidūn" and "darajāt" in Sūrat al-Nisā' 4/95-96. See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 2/31, 4/334, 346, 451, 524, 560.

¹¹⁰ Ibn Asad al-Maḥāsibī, *Fahmu'l-Qur'ān wa ma'ānih*, 248, 326; Demirci, *Tefsir Usulü*, 229, 230, 266.

¹¹¹ Mun'im A. Sirry (ed.), *New Trends in Qur'anic Studies*, 216.

¹¹² Thematic interpretation is an explanation of the Koran by collecting and explaining the Qur'an based on certain themes. See Muḥammad Ghazālī, *A Thematic Commentary on the Qur'an*, trans. A. A. Shamis (Herndon, Va: International Institute of Islamic Thought, 2000), xi; Demirci, *Tefsir Usulü*, 297.

Although Quraish Shihab employs thematic methods in his commentary works, such as *Wawasan al-Quran*, he emphasizes the importance of asbāb al-nuzūl studies and incorporates semantic studies.¹¹³ Moreover, Quraish Shihab confirmed that ascertaining asbāb al-nuzūl, or the time of the verse's revelation, must be based on historical material derived from reputable sources. The reasoning is irrelevant in this circumstance except to examine the data and information. Ignoring strong evidence or authentic narrations in favor of weak narrations is not the proper way to judge history, even if logical arguments support them.¹¹⁴

In general, *Tafsir Al-Mishbāh* offers information regarding asbāb al-nuzūl or the context of the verse's revelation, if any.¹¹⁵ The asbāb al-nuzūl stated are sometimes specific enough to spark disagreement over the most likely explanation based on the available evidence. For instance, there is a belief that the verse in sūrat al-Ḍuḥā was revealed because the polytheists said that Allah had abandoned the Prophet Muḥammad because the Qur'an had been cut off and had not been revealed for a long period. Quraish Shihab also cited Muhammad Abduh's view that the verse was revealed because the Prophet missed revelation so much that it caused him to worry and fear.¹¹⁶

3.4.6. Munāsabah of Verses and Chapters

Munāsabah refers to the process of establishing linkages between verses and chapters in the Qur'an to discover relationships of significance between one verse or chapter and others.¹¹⁷ Munāsabah's understanding of Quranic interpretation is critical to obtain the correct interpretation.¹¹⁸ Quraish Shihab emphasizes studying munāsabah verses and chapters when it comes to Qur'anic interpretation. According to him, studying the Qur'an without regard for the munāsabah aspect will result in inadequate knowledge and may even result in a false understanding.¹¹⁹ Shihab continuously explains the munāsabah between chapters and verses in *Tafsir Al-Mishbāh* to demonstrate the Qur'anic verses' coherence.¹²⁰ If there are conflicting views on the munāsabah of a verse or chapter, Shihab will clarify them.

For example, the use of munāsabah in *Tafsir Al-Mishbāh* in the interpretation of sūrat al-Māidah verse 6 discusses purity (ṭahārah). Shihab cited numerous scholars, including Biqā'ī (d. 885/1480) and Sha'rawī (d. 1419/1998), about the relationship between this verse and the following verses. According to Biqā'ī, the preceding verse clarified the command to fulfill the contract and God's concern for humanity by providing food and sexual needs. Thus, in verse 6, people are also given how the vow to

¹¹³ Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 784.

¹¹⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/vi.

¹¹⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/545, 15/573-574.

¹¹⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/324. The following are further examples of the application of the history of asbāb al-nuzūl in its interpretation: Explanation of Sūrat al-Baqara 2/14-15 concerning the character of hypocrites. Explanation of Sūrat Āl-Imrān 3/23 on Judaism and the Torah, and explanation of Sūrat Āl-Imrān 3/28 on the rule against appointing unbelievers as guardians. See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/108, 566, 2/48, 63,

¹¹⁷ Abu'l-Faḍl Jalāluddīn Abdurrahmān b. Abī Bakr as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'ulūmi'l-Qur'ān* (Beirut: Dāru'l-Fikr, 1429/2008), 3/369; Demirci, *Tefsir Usulü*, 203.

¹¹⁸ Ibn Asad al-Maḥāsibī, *Fahmu'l-Qur'ān wa ma'ānih*, 248; Dhahabī, *al-Tafsīr wa'l-mufasssīrūn*, 1/197; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'ulūmi'l-Qur'ān* (Cairo: Maktabatu Wahba, 2000), 96.

¹¹⁹ Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 346.

¹²⁰ Hilman Latief - Zezen Zaenal Mutaqin (eds.), *Islam Dan Urusan Kemanusiaan: Konflik, Perdamaian, Dan Filantropi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015), 167.

worship God is fulfilled. In contrast to this interpretation, Sha'rawī stated that the preceding verse clarified that food and marriage are gifts from Allah intended to help humanity learn about and meet Allah. Thus, in verse 6, Allah guides how to prepare to meet and know Allah while maintaining the sanctity of the soul, body, place, and time.¹²¹

3.4.7. Interpretation Using *Ijtihad*

Quraish Shihab is fully aware of the mind for a reason in the advancement of human civilization.¹²² The existence of this mind also distinguishes people as God's creatures.¹²³ The mind is also critical in comprehending religious materials to arrive at an accurate interpretation.¹²⁴ Even from the beginning, the first chapter of the Qur'an that was revealed, sūrat al-Qalam, has blended Allah's efforts with guidance, reason with heart, thought with remembrance, and faith with knowledge.¹²⁵

Tafsir Al-Mishbāh makes it very obvious that Shihab employed rationality to justify or interpret what he believed to be acceptable. For instance, consider the term الغائط al-ghāiṭ¹²⁶, which refers to a location to defecate. Linguistically, the term can refer to a high, a safe, or a low location. Regarding these varied terms, Shihab likes the meaning of al-ghāiṭ to be a low place, as a high place is typically easily perceived as a flag. Shihab further stated that historically, low places were preferred for defecating to avoid attracting attention.¹²⁷

3.4.8. Interpretation with Modern Science

Tafsir Al-Mishbāh gives numerous interpretations using modern scientific instruments, particularly for verses that refer to natural science. For instance, while elucidating the verse, أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهْدًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا, "Have We not formed the earth into a pendulum and the mountains into pegs?"¹²⁸, Quraish Shihab explained that mountains originate from a dense layer of the earth's crust that can generate enough pressure to balance the earth. Mountains will reinforce the earth's moist layers, just as pegs do for a tent.¹²⁹

The following verse also clarifies what sleep is, stating that it is a term سباتا that translates as to "break". According to contemporary knowledge, sleep is defined as the stoppage or lowering the human brain's neuronal activity. That is why, while sleeping, both energy and body heat is decreased. At bedtime, the body feels peaceful and relaxed,

¹²¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/34. For additional examples, see an explanation of the relationship between verse 218 of Sūrat al-Baqara and the previous verses that discuss those who believe, migrate, and strive in Allah's way, an explanation of the relationship between verse 220 and verse 219 of Sūrat al-Baqara that discuss the property of orphans, and an explanation of the relationship between verse 236 of Sūrat al-Baqara and the previous verses that discuss divorce.

¹²² Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 7.

¹²³ Aḥmad Maḥmūd Muḥammad 'Ābid, *al-'Aql bayna al-firāq al-Islāmiyah qadīman wa hadīthan* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012), 72.

¹²⁴ Zurqānī, *Manāhilu'l-'irfān*, 2/59-60; Dhahabī, *al-Tafsir wa'l-mufasssīrūn*, 188-189.

¹²⁵ Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 7.

¹²⁶ al-Nisā' 4/43.

¹²⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/37. For more examples, see the interpretation of term "al-sama" in Sūrah al-Ḥajj 22/65, explanation of term "yawma'izin" in Sūrat al-Ḥāqqa 69/13-17, explanation of term "al-yamin" in Sūrat al-Ḥāqqa 69/45 and explanation of term "sirāja" in Sūrat al-Nabā' 78/12-16. See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 9/115, 14/417, 430, 15/11.

¹²⁸ al-Ḥadīd 6-7.

¹²⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/9.

like muscles, nerves, or both are exhausted from their labor. All bodily functions cease during sleep, except metabolic processes such as urine flow from the kidneys and sweating. If these processes are stopped, they will cause harm to humans. While breathing intensity is reduced slightly, it is longer and more out of the chest than from the stomach.¹³⁰ In several other verses, Shihab explains the verse using modern science¹³¹ by quoting experts, including an Egyptian geologist named Zaghlul an-Najjar.¹³²

3.4.9. The Study of Fiqh in Commentary

Tafsir Al-Mishbāh discusses fiqh issues in general, yet there are disagreements among scholars on certain fiqh subjects. Consider the verse that describes *wudu* (ablution). The section about wiping the head's hair explains some scholars' viewpoints from The Four Madhhab. Shihab did not choose or judge these scholars' opinions.¹³³ Avoiding lengthy disputes on the study of fiqh in *Tafsir Al-Mishbāh* may be intended to simplify the interpretation for readers, as this is consistent with the interpretation's stated objective of making it accessible to the broader community.

In addition to this study of fiqh, Quraish Shihab appears to provide additional insight into fiqh itself. For instance, in the chapter on fasting, it is explained that numerous people from ancient times to the present day, including the ancient Egyptians, practiced fasting.¹³⁴ Additionally, numerous religious believers such as Astrotheology, Romans, Buddhists, and Christians also practice fasting.¹³⁵

In terms of fiqh in the Qur'an, Quraish Shihab's efforts to interpret the Qur'an's verses are more relevant to the present situation. As with the punishment of cutting off both hands in the verse *فَأَقْطَعُ أَيْدِيَهُمَا*,¹³⁶ the verse could signify *majāzī*, which means to paralyze the thief through imprisonment. This is because the word cut might very quickly imply *majāzī*, as in the term *اقطعوا لسانه*, which means to warn him to keep quiet and refrain from cutting his tongue. However, Shihab recognizes that the literal interpretation of *majāzī* is incorrect, as practice at the time of the Prophet was not that way (not using the meaning of *majāzī*).¹³⁷ Additionally, Shihab provided another interpretation of the law of cutting off hands, stating that the severest punishment for thieves is to have their hands cut off. This indicates that a court may impose a lesser sentence than hand amputation if evidence shows that the law should be loosened.¹³⁸ According to this assessment, Quraish Shihab seeks to resolve the modern dilemma of

¹³⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/9.

¹³¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/91, 15/104, 15/108.

¹³² Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 15/44. For more examples, see the interpretation of term "tahūr" in Sūrat al-Furqān 25/51, interpretation of term "barzakh" in Sūrat al-Furqān 25/53, interpretation about alternation of day and night in Sūrat al-Furqān 25/62, interpretation of term "rujūm" in Sūrat al-Mulk 67/5-6 and interpretation of term "nutfah" in Sūrat al-Qiyāma 75/36-40. Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 9/492, 501, 521, 14/349, 644.

¹³³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/36.

¹³⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1, 401.

¹³⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/401-402.

¹³⁶ al-Mā'ida 5/38.

¹³⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/94-95.

¹³⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 3/95.

Islamic law through a state law that appears distinct it turns out that the state law of imprisoning thieves is still valid and in conformity with the Qur'an's commandments.¹³⁹

3.4.10. Sufism Approach in Commentaries

It may be said that Quraish Shihab devoted considerable attention to the study of Sufism to comprehend the Qur'an's verses. In numerous of his works, for example, *Wawasan al-Quran*, Shihab quoted Sufism specialists such as al-Qushayrī (d. 465/1072) to comprehend the Qur'an's verses.¹⁴⁰ For example, he also used the exact figure in *Tafsir Al-Mishbāh* while elucidating the term "al-shiddīqūn" in sūrat al-Ḥadīd verse 19, Shihab cited al-Qushayrī, who knows that "shiddīq" refers to someone who is both intellectually and physically equal.¹⁴¹

Furthermore, Shihab applies the ishārī interpretation to other verses, not about Sufism. For instance, in the verse *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنَ الْغَائِطِ*¹⁴², or *one of you comes from the bathroom*¹⁴², the primary idea of the verse is purity. However, Shihab provided an intriguing explanation for why the verse is mentioned with the phrase "one of you" rather than the word "you" directly. It is a means to employ polite language when expressing something that should be kept private. The verse above does not explicitly state "or you return", but the editorial writes, "one of you returns." This ensures that no dialogue partners do anything that the public should be aware of or ashamed to mention.¹⁴³

Additionally, in sūrat al-Ḥadīd verse 20, Shihab quotes 'Alī b. Abī Ṭālib's words with a Sufi tone are as follows:

"Do not be sad that you have missed the delights of this world, for there are only six types of pleasures: food, drink, clothes, smells, vehicles, and sex. The best food is honey, insect saliva (bees), and the finest drink is water, which all creatures consume. The best clothes are silk, which caterpillars sew, and the most comforting aroma is perfume made of mouse blood. The favorite mode of transport was a horse, where many characters were slain, while sex was the meeting of the urinals."¹⁴⁴

From the description above, it is clear that Shihab emphasized the Sufi and Sufism themes in *Tafsir Al-Mishbāh*.¹⁴⁵

¹³⁹ For additional examples of fiqh discussion in this commentary, see the explanation of talak in Sūrat al-Baqara 2/229, the explanation of the law on marrying milk-brothers in Sūrat al-Nisā' 4/23, the explanation of the qasar prayer in Sūrat al-Nisā' 4/101, an explanation of the kafarah of oaths in Sūrat al-Mā'ida 5/89, an explanation of the ihram issue in Sūrat al-Mā'ida 5/95 and of the dhimmi infidel waqf in Sūrat al-Tawba 9/17. Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/492-496, 2/393, 2/566, 3/94-95, 5/550.

¹⁴⁰ Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 284.

¹⁴¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 14/34.

¹⁴² al-Nisā' 4/43.

¹⁴³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 2/453.

¹⁴⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 14/39.

¹⁴⁵ For more examples, see the interpretation of the term "qibla" in Sūrat al-Baqara 2/144, the word "mahabba" in Surat Āl-ʿImrān 3/31, the word "nūr" in Sūrat al-Mā'ida 5/16, and the word "shifā'" in Sūrat al-Isrā' 17/82. See Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, 1/350, 2/71, 3/54, 7/532.

CONCLUSION

Quraish Shihab is a contemporary Indonesian commentator who has long been active in Qur'anic interpretation and knowledge. Apart from his academic accomplishments, his skill in interpretation is demonstrated via the numerous works he has published. To make the Qur'an accessible to a broader audience, Quraish Shihab believed it was vital to write books or perform commentary studies in plain language. Quraish Shihab recognizes the value of the *mawḍūʿī* or thematic interpretation method and hence employs it in his numerous writings to understand the Qur'an. He also highlighted frequently in his interpretation the importance of contextualizing divine revelation so that the truths contained within can be applied in real life.

Quraish Shihab's work *Tafsir Al-Mishbāh* exemplifies the nature of modern commentary works emerging in the Southeast Asian region. Quraish Shihab began studying the Qur'an at a young age and continued to study the science of the Qur'an and its interpretation throughout his life, to the extent where *Tafsir Al-Mishbāh* is considered a masterpiece, occupying a prominent position among contemporary interpretations.

Tafsir Al-Mishbāh, as a contemporary interpretation, is written in Indonesian using basic and straightforward language and aims to address a variety of contemporary issues. This interpretation tries to simplify the Qur'an for it to be understood and embraced by a broader audience, allowing the Qur'an to coexist with civilization. *Tafsir Al-Mishbāh* employs several commentator approaches, including the interpretation of the Qur'an using the Qur'an, the interpretation using hadith materials, the statements of scholars, the use of *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, rationality, and the Sufi approach. Additionally, this commentary is present by explaining the Qur'an through the use of modern scientific techniques to highlight the Qur'an's miracles.

REFERENCES

- Abdillah, Masykuri. *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy: 1966 - 1993*. Hamburg: Abera-Verl, 1997.
- Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*. New York, N.Y: Routledge.
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir. *Jami'al-Bayan Fi Ta'wil al-Qur'an*, 1420/2000.
- Amir, Mafri. *Literatur tafsir Indonesia*. Ciputat: LP. UIN Jakarta, 2011.
- Anshori. *Penafsiran Ayat-Ayat Jender Menurut Muhammad Quraish Shihab*. Jakarta: Visindo Media Pustaka, 2008.
- Anwar, Mauluddin et al. *Cahaya, Cinta, Dan Canda M. Quraish Shihab*. Ciputat, Tangerang: Lentera Hati, 1st Ed., 2015.
- Arimbi, Diah Ariani. *Reading Contemporary Indonesian Muslim Women Writers: Representation, Identity and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Bazith, Akhmad. *Studi Metodologi Tafsir*. West Sumatera: Insan Cendekia Mandiri, 2001.
- Budi Handrianto. *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama*. Jakarta: Hujjah Press, 1st Ed., 2007.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. 1 Volume. İstanbul: İFAV Yayınları, 74th Ed., 2019.
- Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn az-. *Al-Tafsīr Wa'l-Mufasssīrūn*. 3 Volume. Cairo: Maktabatu Wahba, 7th Ed., 2000.
- Farmawī, 'Abdul Ḥayy al-. *Al-Bidāyah Fī Tafsīr al-Mawḍūʿī: Dirāsah Manhajīyah Mawḍūʿīyah*. Cairo: al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah, 1997.
- Garwan, M. Sakti. *Diskursus Studi Qur'an-Hadis Kontemporer*. Jakarta: Guepedia Group, 2020.
- Ghazālī, Muḥammad. *A Thematic Commentary on the Qur'an*. trans. A. A. Shamis. Herndon, Va: International Institute of Islamic Thought, 2000.
- Hooker, M. B. (ed.). *Islam in South-East Asia*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1988.

- Husain, Hamadi. *Dekonstruksi Pemikiran Islam Liberal Kritik Fenomenal Jil*. Malang: Pustaka bayan, 2007.
- Ibn Asad al-Maḥāsibī, Abū ‘Abdillāh al-Ḥārith. *Fahmu’l-Qur’ān Wa Ma’ānih*. ed. Husayn al-Qūtilī. 1 Volume. Beirut: Dāru’l-Fikr, Dāru’l-Kindī, 2nd Ed., 1398.
- Iqbal, Muhammad - Nasution, Amin Husein. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. 1 Volume. Rawamangun, Jakarta: Kencana, 1st Ed., 2010.
- Ishak, Mohd. Shuhaimi Haji. *Islamic Rationalism: A Critical Evaluation of Harun Nasution’s Thought*. Kuala Lumpur, Malaysia: IIUM Press, 1st Ed., 2009.
- Latief, Hilman - Zezen Zaenal Mutaqin (eds.). *Islam Dan Urusan Kemanusiaan: Konflik, Perdamaian, Dan Filantropi*. 1 Volume. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1st Ed., 2015.
- Muaz, Abdullah et al. *Khazanah Mufasir Nusantara*. ed. Muhammad Khoirul Anwar. 1 Volume. Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, 1st Ed., 2020.
- Mufid, Mohammad. *Ushul Fiqh Ekonomi Dan Keuangan Kontemporer: Dari Teori Ke Aplikasi*. 1 Volume. Rawamangun, Jakarta: Prenadamedia Group, 2nd Ed., 2018.
- Mujahid, Ibn Jabr. *Tafsir Mujahid Ibn Jabr*. critical ed. Muhammad Abdul-Salam. Beirut: Dar al-Fikr al-Hadisah, 1410/1989.
- Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl al-. *Mabāḥiṣ Fī ‘ulūmi’l-Qur’ān*. Cairo: Maktabatu Wahba, 2000.
- Riddell, Peter G. *Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur’an in 17th Century Aceh*. Leiden Boston: Brill.
- Rippin, Andrew - J. A. Mojaddedi (eds.). *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’an*. Chichester, UK; Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2nd Ed., 2017.
- Rumī, Fahd b. Abdurrahmān b. Sulaimān ar-. *Buḥūs Fī Uṣūli Al-Tafsīr Wa Manāhijuh*. Maktabah at-Tawbah, 1419.
- Saeed, Abdullah (ed.). *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia*. Oxford; New York; London: Oxford University Press; In association with the Institute of Ismaili Studies, 2005.
- Schmidtke, Sabine (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- Shihab, M. Quraish. *Lentera Al-Quran Kisah dan Hikmah Kehidupan*. 1 Volume. Bandung: Mizan, 1st Ed., 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal Dalam Islam*. 1 Volume. Ciputat, Jakarta: Lentera Hati; Pusat Studi al-Quran, 1st Ed., 2005.
- Shihab, M. Quraish. *“Membumikan” Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 13th Ed., 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur’an Dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. 1 Volume. Ciputat, Jakarta: Lentera Hati, 1st Ed., 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Secercah cahaya Ilahi: hidup bersama Al-Qur’an*. ed. Afif Muhammad. 1 Volume. Bandung: Mizan, 1st Ed., 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, Dan Keserasian al-Qur’an*. 15 Volume. Ciputat, Jakarta: Lentera Hati, 6th Ed., 2005.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Quran al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. 1 Volume. Bandung: Pustaka Hidayah, 1st Ed., 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. 1 Volume. Bandung: Mizan, 1st Ed., 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Mukjizat Al-Quran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. 1 Volume. Bandung: Mizan, 2nd Ed., 2007.
- Sirry, Mun’im A. (ed.). *New Trends in Qur’anic Studies: Text, Context, and Interpretation*. Atlanta, GA: Lockwood Press.
- Süyûṭī, Abu’l-Faḍl Jalāluddīn Abdurrahmān b. Abī Bakr as-. *Al-Itqān Fī ‘ulūmi’l-Qur’ān*. Beirut: Dāru’l-Fikr, 1429.
- Zarkashī, Abū ‘Abdillāh Badruddīn Muhammad b. Bahādır b. ‘Abdillāh az-. *Al-Burhān Fī ‘ulūmi’l-Qur’ān*. critical ed. Muhammad Abu’l-Faḍl Ibrāhīm. 2 Volume. Cairo: Dāru’t-Turās, 1st Ed., 1375.
- Zulkifli. *The Struggle of the Shi’is in Indonesia*. Acton, A.C.T.: ANU E Press, 2013.
- Zurqānī, Muhammad ‘Abdul‘azīm az-. *Manāhilu’l-‘irfān Fī ‘ulūmi’l-Kur’ān*. Cairo: ‘Isa al-Bab al-Halabī, 1362.
- ‘Ābid, Aḥmad Maḥmūd Muḥammad. *al-‘Aql bayna al-Firāq al-Islāmiyah Qadīman wa Hadīthan*. Beyrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2012.
- ‘Uthaymīn, Muhammad b. Sālih b. Muhammad al-. *Uṣūlun Fī’t-Tafsīr*. Cairo: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1st Ed., 1422.

Kadının Emegine ve Çalışma Hayatına Oku Dergisinden Bakmak*

Mustafa TAŞ 

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye.
mtas74@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 25.04.2022 Kabul: 21.06.2022 Yayın: 30.06.2022 Anahtar Kelimeler: İslamın İlk Emri Oku Dergisi, Kadın, Kamusal Hayat, Cinsiyetçi Tutumlar, Aile.	<p>Türkiye'de 1950'lerde iç göçle birlikte kırsaldan gelen ailelerin kızları okumaya, kadınları uzmanlık istemeyen işlerde çalışmaya başlayınca, bu durum, muhafazakârlar tarafından en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Bu çalışma, 1961 yılında yayın hayatına başlayıp 209 sayı çıktıktan sonra 1979 tarihinde kapanan, İslamın İlk Emri Oku dergisinde yayınlanan yazılarda, kadının çalışma hayatını incelemeyi amaçlamaktadır. Sosyal sorunlar çalışılırken, konuyu öncesi ve sonrası ile ele almak yarar sağlayabilir. Bu yüzden derginin yayın hayatı öncesi ve sonrasında kadının meslek hayatıyla ilgili kitap, dergi makale, film gibi çeşitli eserlerden faydalanılmıştır.</p> <p>Genel olarak dergide bulunan yazılar akademik değildir. Günlük konuşma dilini kullanmışlar, bazen düşüncelerini organize etmede zorlanmışlardır. Konumuzla ilgili bir örnek vermek gerekirse, kadın, İslami şartları yerine getirirse çalışabilir dedikten birkaç paragraf sonra, kadının evinde oturması daha uygundur demişlerdir. Ayrıca yazıların çoğu bir tekrar niteliğindedir. Aynı konuyu belirli aralıklarla ele almalarına rağmen genellikle düşünceleri ve meseleyi algılayışları çok değişmemiş, farklı bir argüman geliştirememişlerdir.</p> <p>Oku dergisi yazarları, kadının çalışmasına nas ve geleneksel kültürü gerekçe göstererek karşı çıkmışlardır. Onlara göre kadının çalışması ancak zorunluluk hallerinde mümkündür. Bu halde bile kadın, kocasından veya velisinden izin almalıdır, tesettürüne özen göstermeli ve mahremiyete dikkat etmelidir. Bu dönemin anlayışından olsa gerek 1980'lerde üniversitelerde boy gösteren tesettürlü kızlar için okumanın amacı çalışmak değildir. Tebliğde bulunmak, iyi bir eş ve anne olmak önceliklidir. Ancak kısa bir süre sonra muhafazakâr kadın öğretmen, hekim ve avukat olarak kamusal tecrübeye ortak olmuştur.</p>

Looking at Women's Labor and Working Life from Oku Magazine

Article Info	Abstract
Article History Received: 25.04.2022 Accepted: 21.06.2022 Published: 30.06.2022 Keywords: İslamın İlk Emri Oku Magazine, Women, Public Life, Sexist Attitudes, Family.	<p>In the 1950s, when the daughters of families coming from rural areas started to study and women started to work in jobs that did not require specialization, this situation became one of the most discussed issues by conservatives. This study aims to examine the working life of women in the articles published in the journal "İslamın İlk Emir Oku", which started its publication life in 1961 and was closed in 1979 after 209 issues were published. While studying social problems, it may be beneficial to deal with the subject before and after. Therefore, before and after the publication of the magazine, various works such as books, magazine articles and films about the professional life of women were used.</p> <p>In general, the articles in the journal are not academic. They used colloquial language and sometimes had difficulties in organizing their thoughts. To give an example on our subject, a few paragraphs after saying that a woman can work if she fulfills the Islamic conditions, they said that it is more appropriate for a woman to stay at home. In addition, most of the articles are repetitive. Although they dealt with the same subject at certain intervals, their thoughts and perceptions of the subject did not change much, and they could not develop a different argument.</p> <p>The writers of Oku magazine objected to women's work on the grounds of how and traditional culture. According to them, it is possible for women to work only in cases of necessity. Even in this case, the woman should get permission from her husband or guardian, take care of her veiling and pay attention to privacy. The purpose of studying for hijab girls who showed up at universities in the 1980s is not to work, perhaps because of the understanding of this period. Being a good wife and mother is a priority. Soon, however, the conservative woman became a partner in public experience as a teacher, physician, and lawyer.</p>

Atıf/Citation: Taş, Mustafa. "Kadının Emegine ve Çalışma Hayatına Oku Dergisinden Bakmak". *akif* 52/1 (2022), 20-45.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.13>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

* Bu makale, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalında danışmanlığını Prof. Dr. Mehmet Akgül'ün yaptığı, yazara ait "İslâm'ın İlk Emri Oku Dergisi'nde Kadın Algısının Dönüşümü (1961-1979)" isimli doktora tezinden genişletilerek üretilmiştir.

GİRİŞ

İslamın İlk Emri Oku, 1961-1979 yılları arasında çıkan uzun soluklu bir dergi olma vasfını taşımaktadır. Bu durum yazı sayısına da yansımış ve 150 kadar kadına dair deneme, incelenmeye çalışılmıştır. Meseleye katkı sağlayabileceği düşüncesiyle, derginin kadının iş yaşamına dair düşüncelerinden önce kadına genel bakışı verilmeye çalışılmıştır. Yazarların yaşları, eğitimleri ve tecrübeleri göz önünde bulundurulduğunda, çoğunun öğrenci oldukları görülür. Hayata ve evliliğe dair tecrübeleri sınırlıdır. Bu durum yazılarına sirayet etmiştir. Yeterince akademik üslup ve düşünce sahibi olmadıkları görülebilir. Düşüncelerini sürekli tekrar etmekle birlikte erdemli bir toplum için samimi duygularla ikaz niteliğinde yazılar yazmışlardır.

İnsanlık tarihiyle yaşıt olan çalışma hayatında modern zamanlara kadar kadının iş yaşamı tartışılan bir konu değildir. Muhtemelen bunun sebebi kadının kocası ya da aile fertleriyle birlikte bağ, bahçe, tarla gibi alanlarda birlikte çalışmış olmasıdır. Modernleşmeyle birlikte iş yaşamı kadını evden ve birlikte çalışılan alanlardan mesafeli, ayrı bir mekâna taşımıştır. Tabii ki kazanılan ücret hasat edilen üründen, geleneksel hayatta görülen işten farklı bir anlam ifade etmeye başlamıştır. Kadının evde ailesi ya da prososyallik adına toplum için üretmiş olduklarının kullanım değeri olmasına rağmen ticari kıymet taşımadığından bir çalışma olarak adlandırılmamakta ve yapılan ameliyeler değersiz görülmektedir.¹

Kadınların iş hayatına girmeleri bir zorunluluğun eseridir. Örneğin II. Dünya Savaşı sırasında Amerika'da, genellikle savaş malzemesi üretmeleri için kadınlar çalışmaya özendirilmişlerdir. Perçinci Rosie bu kadınların simgesi olmuş ve o dönem kadınlar, erkek işi olarak algılanan uçak ve gemi montajı gibi işlerde çalışmışlardır. Devlet, çocukların bakımı ve alışveriş saatleri gibi kadın sorumluluğundaki işleri düzenleyerek kadını çalışmaya teşvik etmiştir. Ancak savaş sonrası, kampanyalarla, bu girişim kifayet etmediğinden kreş ve çocuk yuvalarının kapatılmasıyla, kadını ait olduğunu düşündükleri özel alana yani evine göndermişlerdir. Sonrasında sanayii alanında görülen gelişmelerle birlikte kadının emeği, maliyetlerin düşürülmesi için ucuz işgücü olarak görülmüştür.²

Ülkemiz açısından durum doğal seyrinden farklı gelişmiştir. Meşrutî dönemde Osmanlı-İslam kültürüyle yetiştirilmiş geleneksel ev kadını cahil kadın olarak sembolize edilirken, Batılılaşmış kadın, güven vermeyen kadındır. Böyle düşünenlere göre kadın, bu kötü sıfatı, kültürüne yabancılaşmış, değerlerini küçümseyen edasından ve ölçüsüz tavırlarından dolayı hak etmektedir.³ Türk kadınının çalışması konusundaki temel gerilim bu düşünce üzerine kuruludur. Ancak Türk kadının çalışma hayatına atılması sair toplumların tecrübeleri gibi bir zorunluluğun sonucudur. Meşrutî dönemde

¹ Zekiye Demir, "Kendini 'Dindar' Olarak Tanımlayan Erkeklerin Kadının Çalışmasına Bakışı", *Eskiye* 39 (12 Eylül 2019), 325,326.

² Sümeyra Ünalın Turan, *Çalışma hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 20.

³ Kelime Erdal, "Halide Edib Adıvar'ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı", *Gazi Antep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/ (2008), 113.

Osmanlıda görülen savaşlar, yaşanan ekonomik sorunları derinleştirdiğinden toplumun sosyal düzeninde değişmelere sebep olmuştur.⁴ Hilal-i Ahmer, savaşlarda ihtiyaç duyulan cephe gerisi görevler için, sonraları cinsiyetçi tutum olarak eleştirilebilecek, aşçılık, terzi, hemşirelik gibi işlerin yürütülmesini kadınlara tevdi etmiştir. Daha sonrası tarihler büyük savaşlara tanıklık ettiğinden, kadınlar cephe gerisi işlere devam ettikleri gibi erkeklerden boşalan iş yerlerini de doldurmaya başlamışlardır.⁵ Önceleri modern çalışma yaşamında pek olmayan kadınlar kamusal alanda daha fazla görünmeye başlamıştır. Bu gelişmeler kadınların kültür hayatına da girişlerini kolaylaştırmıştır.⁶

Pek çok devrimin aksine Türk devrimi reformların simgesi olarak kadını sembolleştirir. Kamusal varlığı devlet eliyle desteklenen kadın idealize edildiğinden kadın hakları devlet için hukuki haklardan ve insan haklarından önemli görülmüştür. Çünkü Türk modernleşmesi için çağdaşlaşmanın, ilerlemenin imkânı kadının geleneksel rollerinden kurtulmasıyla mümkündür. Bu durumun sonucu olarak peçe, çarşaf, kız-erkekler için ayrı düzenlenmiş eğitim koşulları, siyasal katılımlar, kamusal alanın kullanımında cinsiyetçi tutumlar, bir sorun olarak gündeme gelir. İslami anlayışa göre mahrem olarak nitelenen ve yüzyıllara sâri süreçte İslami öğretinin inşa ettiği kültürle kaderini belirleyen Türk kadını için yeni anlayış çatışmalı bir sürece de işaret eder. Kadının kamusal varlığı, kadın-erkek pek çok kimse için sorun oluşturmaktadır. Bu yüzden Türk kamusal hayatı giyim kuşamıyla modern kadına açıktır ve geleneğe ait olarak düşünülen başörtüsü, peçe gibi herhangi bir obje ile bu alana dâhil olmak isteyen kadın bunu başaramamıştır.⁷

Cumhuriyet rejimi kendi ideal kadın modelini oluştururken kadının geleneksel rollerinden ödün verilmesine karşı çıkmıştır. Bu yeni rejim, kadını aile içerisinde yapılandırırken aynı zamanda çalışmaya özendirdiğinden, kadına fazla sorumluluk yüklemekle itham edilmiştir.⁸ Çalışan erkeğin vatandaş olarak yorumlanması, kadının da annelik rolü yanında erkekle birlikte aynı şartlarda ve benzer şekilde kamusal mekânlarda sosyalleştirilmeye çalışılması, "anne vatandaş" olarak nitelendirilmiş ve bu haliyle sorgulanmıştır.⁹ Bazı düşünürlere göre, Cumhuriyetin bu kadın algısı yani kadının eğitilmiş, meslek sahibi, toplumsal yaşamda aktif rolleri yanında sade, ağırbaşlı, gösterişsiz, kozmetiksiz olması, evinde ise hoşgörülü eş, müşfik anne rolleri birbiriyle çatışmaktadır. Kadın imajı, eğitilmiş, meslek sahibi olmasından öncedir. Bunun düşünsel temeli ise, ihtiyaçtan ziyade medeni kadının, modern devletin halk imajını desteklemesinden dolayıdır. Burada temel problem şudur, yeni devlet modern kadın algısını oluştururken geleneksel ahlak anlayışından ödün vermemiştir. Bekâret, kocaya

⁴ Erdal, "Halide Edib Adivar'ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı", 110.

⁵ Zekiye Demir, "Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu'na Gelen Sorular", *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018), 87.

⁶ Erdal, "Halide Edib Adivar'ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı", 110.

⁷ Ünal Turan, *Çalışma hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir araştırma*, 49.

⁸ Ayça Gelgeç Bakacak, "Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 44 (2009), 627-638.

⁹ Berrin Oktay Yılmaz, "Kadınların Sosyal Vatandaşlığı Ve Bakım Emeğine Yönelik Tartışmalar", *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (Ocak 2013), 139,154.

itaat ve sadakat ile kamusal alanda var olmanın şartı olarak, kadına yaraşır yakıştırmalarıyla geleneğin izlerini taşıyan giyim tarzı ve geleneksel unsurlar kadın üzerinde modern bir anlayışla pekiştirilmiştir.¹⁰

Cumhuriyet öncesinde yani Meşrutiyet döneminde eğitilmiş kadınların bir kısmı tesettür şartı ile kadının çalışabileceğini savunurlarken, Cumhuriyet Dönemi'nde yalnız mülki olarak engellendikleri halde ciddi mücadele vermemişlerdir. Bunu, aldıkları modern eğitimi içselleştirmiş olabilirler düşüncesiyle açıklama yoluna gidenler olduğu gibi, yeni düzenin oluşturduğu seküler kamusal yaşamdan rahatsız olduklarından görünmez olabileceklerini ifade edenler de olmuştur.¹¹

Sanayi devriminin bir sonucu olarak yaşanan kırdan kente göç geleneğe dair pek çok şeyi değiştirmiştir. Geniş aileden çekirdek aileye geçiş bu değişimin ilk adımlarını oluştururken kadının çalışma hayatına dâhil olması ailede babanın otoritesinin sorgulanmasına neden olmuş, çocuk yetiştirmenin geleneksel kodları kırılmaya başlanmıştır. Dini değerlerin, dini düşüncenin yapısal dönüşümü de aynı tarihlere rastlar. Artık din bireysel alanda ve ahlaki boyutta anlam kazanırken dini pratiklerde gevşeme görülmüştür.¹²

Mesele sadece din-kültür kaynaklı sorunlarla sınırlı değildir. Modern yaşamda kadının iş yaşamına dâhil olması sorunların çeşitlenmesine yol açmıştır. Araştırmalara göre meslekte hala cinsiyetçi tutumlar bunların en dikkat çekici olanlarıdır. Dindar erkeklerin oranı daha yüksek olmakla birlikte tüm erkeklere göre, iş yaşamında, erkeğe uygun olan meslekler vardır, kadına uygun olanlar vardır.¹³

Aynı zamanda kadının bir gelire sahip olması, evlilik öncesi ailesinde bağımsızlığına katkıda bulunduğu gibi, evlilik sonrası başarısız evliliklere katlanma zorunluluğunu ortadan kaldırmıştır. Bu yüzden çalışan kadın sayısının artmasıyla boşanmalar arasında korelasyon kurulmuştur. Yine benzer sebeplerden evlenme oranlarında bir düşüşün olduğu görülmektedir.¹⁴

Diğer bir sorun ise dindar erkeklere göre kadının çalışması karı-koca ilişkilerine negatif yansımaktadır. Daha liberal olanlar bu görüşe katılmazken, çalışan anne ile çocukları arasındaki ilişkinin çocuklar aleyhine sonuçlar doğurduğu fikrinde, dindar erkeklerle aynı düşüncededirler.¹⁵

Muhafazakâr yazarlar dönemleri için sorunu yumuşatma eğilimindedirler. 70'ler ile 80'lerin ortalarına kadar bu yazarlar kadın erkek ilişkilerini eşitlikten ziyade adalet

¹⁰ Sedef Erkmen Güngördü, "Nezihe Muhiddin ve Mefkuresi", 3. *Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi* 54/3 (2019), 1496.

¹¹ Ünalın Turan, *Çalışma hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 60.

¹² Harun Geçer- Celaledin Çelik, "Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim Ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Haziran 2017), 4.

¹³ Demir, "Kendini 'Dindar' Olarak Tanımlayan Erkeklerin Kadının Çalışmasına Bakışı", 327.

¹⁴ Ünalın Turan, *Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 32.

¹⁵ Demir, "Kendini 'Dindar' Olarak Tanımlayan Erkeklerin Kadının Çalışmasına Bakışı", 327.

kavramıyla karşılaşmaya çalıştıklarından, İslam'da cinsler arası bir eşitsizlik olmadığını ancak erkeğin doğası gereği fizyolojik ve biyolojik olarak daha güçlü olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla kamusal hayat erkeğe ait kılınırken özel alan yani ev kadına uygun görülmüştür. Bu durumun çocuk yetiştirme açısından da daha uygun olacağı düşüncesindedirler. 1980'lerde tesettürlü üniversite öğrencilerinin bunun aksine görüşleri olmadığı tespit edilmiştir. Kadının eğitimden beklediği meslek sahibi olmaktan çok, bilinçli bir tebliğci, sonrasında iyi bir eş ve şuurlu bir anne olmaktır. Dolayısıyla tesettürlü kadınların uzun süren kamusal yoklukları özellikle 80'lerde üniversiteye devam ile belirmeye başlamış, sonrasında öğretmen, avukat ve hekimlik gibi mesleklerle kendini hissettirmeye başlamıştır.¹⁶

Tesettürlü kadının kamusal alanda hissedilecek oranda görülmesi ise İslami modanın tesettürlü ve şık algısı yaratmasıyla mümkün olabilmiştir. 90'lı yıllara isabet eden bu anlayış 1994 senesinde Refah Partisinin seçimi ve bazı büyükşehir belediyelerini kazanmasıyla alakalıdır. Bu tarihten sonra kadın mahrem alanından çıkmış kamusal alanda görünür olmaya başlamıştır.¹⁷

Çalışan kadınla ilgili tartışmalar yalnız dini değerler üzerinden yürütülmemektedir. Geleneksel kültürün bu konudaki bariyerleri sorunu sofistike bir duruma itmektedir. Mesela kadının ev içi yükümlülükleri geleneksel kültürden beslenen algıyla sürdürülürken, evinin dışına çıkan kadının, giyim-kuşamı, çalışma hayatının örüntüleri daha ziyade dini hükümler çerçevesinde sorgulanmaktadır.¹⁸

Pek çok sektörde artık kadınların çeşitli pozisyonda var oldukları bilinmekle birlikte, uzun seyahatler, hamilelik ve sonrası çocukla ilgilenme kadınları kariyerlerine ara vermeye ya da mesleklerini bırakmaya zorlamaktadır. İşin devamlılığı ve maliyet gibi sebepler karşısında kadının hamilelik dönemi, doğum öncesi ve sonrası izin durumları, belirli bir yaşa kadar annenin çocukla ilgilenmek durumunda kalması onları dezavantajlı gruba itmektedir.¹⁹ Çalışan kadını konumlandırırken, aile bütçesine katkı yapması, erkeğin gelir düzeyi artınca kadının evine döneceği düşüncesi, kadının iş motivasyonunu, dolayısıyla kariyerini etkilemektedir. Çünkü kadın böyle bir psikolojiyle mesleğini yaşam biçimine dönüştürememekte ve geçici süre katlanması gereken bir yük olarak görmektedir.²⁰

Kadınların tüm sektörlerde varlıklarına rağmen hala Anadolu'nun pek çok kentinde kadınlar geleneksel rollerine sadık görünürler. Kadınların %54,4'ü anne ve eş olmayı en önemli amaçları olarak nitelemişlerdir.²¹

¹⁶ Ünal Turan, *Çalışma hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 62,66.

¹⁷ Ünal Turan, *Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 69.

¹⁸ Demir, "Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu'na Gelen Sorular", 82.

¹⁹ Ünal Turan, *Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 22.

²⁰ Mimar Türkkahraman, Kamil Şahin, "Kadın Ve Kariyer", *Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 2/1 (2010), 84.

²¹ Elif Özlem Özçatal, "Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı", *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Güz 2011), 32.

Bu sorunlara rağmen iş yaşamı kadına pek çok avantaj sağlamıştır. Kadının iş yaşamına atılmasının belki en önemli sonucu ekonomik bağımsızlığı sebebiyle kendine olan güveninin artması, meslek sebebiyle sosyal çevresinin çoğalması ve psikolojik doyuma ulaşmasıdır. Bu sayede modern kadına ağır gelen geleneksel rollerinde bir gevşeme görülmesi olasıdır.²²

1. Kadının İş Yaşamındaki Dezavantajlı Konumu ve Zorlu Mücadelesi

1950'lerde halk nazarında kadının toplumsallığı daha az tartışılırken ve konumu hukuki olarak güvenceye alınmış, kadın-erkek eşitliği kabul edilmiş olmasına rağmen Batı'da bile bu yıllarda kadının çalışması bazı kocalar için boşanma sebebidir. Kadın gününü evde geçirirken, baba ailesini geçindirme uğraşındadır.²³ Geleneksel kültürün etkisinden dolayı Cumhuriyetin, kadının iş yaşamına katılmasına yönelik çalışmaları istenildiği ölçüde başarılı olamamıştır. Yalnız laiklik anlayışının işe koşulması cinsiyetçi tutumun gerilemesine yol açmış, böylelikle kadınlar, sosyal hayata daha rahat katılmaya başlamışlardır. Kadının iş yaşamına özendirilmesi için seçilen rol model meslek öğretmenliktir. Benzer düşüncelerle 1960 sonrası muhafazakârların da kadınlar için uygun buldukları meslek yine öğretmenliktir.²⁴ Öğretmenliğin rol model seçilmesi, toplumun, öğretmenliği kadının para kazanarak bağımsız birey olmasından ziyade, ilimle ilişkilendirme ihtimalini içerir. Ancak bu da meslek açısından cinsiyetçi bir anlayışa kapı aralar.²⁵

1927'lerde tarım dışı iş kollarında kadınların varlıkları oldukça düşüktür. Ziraatın kadın mesleği olarak algılanmasının sebebi bu alanda %96,2'lik bir orana sahip olmalarındandır. Bu durum uzun yıllar devam eder. 1950'de oran %81,5'tir. 1950-1965 yılları arasında, orman işleriyle geçimlerini sağlayan kadınlar da ilave edildiğinde oran %95,0'a yükselir.²⁶

1970'lere gelindiğinde hala teknik bilgi isteyen ya da yetenek gerektiren meslek alanlarında kadınlar yoktur. Kadınlar, karar verme mekanizması olan üst düzey yöneticilik de yapamazlar. Buna sebep olarak Cumhuriyet elitlerinden az bir kadın kitlesi dışında, henüz kentleşen kadının iş yaşamı konusunda bilgisizliği, tecrübesizliği ve bu iki sebebe bağlı çekingenliği dile getirilebilir. Toplumsal baskı da göz ardı edilmemesi gereken sebepler arasındadır.²⁷ Bu durumun bir göstergesi olarak 1976-1982 yılları arasında %33,8'i Milli Eğitimde olmak üzere, memurların yalnız %24,6'sı kadındır. Yoğunluklu ikinci grubu ise sağlık çalışanları oluşturur.²⁸

²² Nurşen Adak, "Kadınların İkilemi: İş Ve Aile Yaşamı", *Sosyoloji Dergisi* Ülgen Oskay'a Armağan Özel Sayısı/ (2007), 142.

²³ Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya* (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti, 2000), 72.

²⁴ Burhan Göksel, *Çağlar Boyunca Türk Kadını ve Atatürk* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 209.

²⁵ Emel Doğramacı, *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992), 106.

²⁶ Emel Doğramacı, *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*, 118.

²⁷ Göksel, *Çağlar Boyunca Türk Kadını ve Atatürk*, 206.

²⁸ Doğramacı, *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*, 118.

Kadının iş yaşamından dışlanmasının sebeplerinden biri de güvendir, öyle ki bu durum, kadınların çalışması önündeki en büyük engeldir.²⁹ Ayrıca kadının çalışmasının aile düzeni için tehdit oluşturduğu, çalışan kadının koca otoritesine ortak olacağı düşüncesi diğer sorunlardır. 1969 yılında Susurluk'ta Paul S. Magnarella'nın evli kadınlarla yaptığı saha çalışmasının sonuçları benzer durumu ortaya koymaktadır. Verilere göre; kadının çalışması aile düzenini bozmaktadır. Kadının işyerinde diğer erkekler ile etkileşime girmesi mahremiyeti zedelemektedir. Kadının para kazanması erkeğin otoritesini sarsmaktadır.³⁰ Yukarıda zikredilen problemlerden dolayı Türk kadınının meslek yaşamına katılması uzun yıllar almıştır.

Türk kadının çalışma yaşamına katılması biraz çelişkili bir duruma da işaret eder. Kırdan kente göçe kadar hemen hemen Anadolu'nun her yerinde kadın tarım ve hayvancılıkla hayatını kazanmaktadır. Dolayısıyla kadının meslek sahibi olması ekonomik olmaktan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Çalışmak kadının geleneksel rollerinden sıyrılmasını sağladığı için toplumun daha hızlı değişmesinin de önünü açmaktadır. Çalışmayan kadınlar geleneksel rollerine sadık kalırken göçle birlikte çalışan kadının ailesini dönüştürmedeki istekliliği, ailede alınacak kararlarda kocasına eşlik etmesi durumu izah etmede önemlidir.³¹ Bazılarına göre kadının kamusal görünürlüğünün önünde eğitimsizlik en büyük problemdir. Eğitimli kadın kariyer için uğraş verirken, çocuklarını kreş ve anaokulu gibi modern kurumlara emanet etmektedir. Karı-koca iş yerinde kültürlenirken, çocuklar da bu kurumlarda farklı bir kültürlenmeye açık hale gelmektedirler. Böylelikle geleneğin ataerkil yapısı gevşemekte, çok kültürlülüğün getirdiği hoşgörü, eşitlik, bireysel farklılıklara saygı, sorumluluğun paylaşılması gibi modern kavramlar belirmeye başlamaktadır.

Bir başka yaklaşım ise kadının iktisadi kalkınmadaki rolünden dolayı, ekonomik kaygıdır.³² 13. Yüzyılda Memluk Sultanı Baybars, veba salgınını kadınların tesettürlerine dikkat etmemesine bağlar. Bu yüzden kadınların kamusal hayatına kısıtlama getirilir ancak bekâr, dul ve dilenci kadınlar başta olmak üzere ticaret yapan kadınlar zor durumda kalır. Aslında etkilenenler sadece kadınlar değildir. Kadınların üretimden çekilmesiyle bazı erkek tüccarlar da olumsuz etkilenirler ve böylelikle yasak uzun süre devam edemez.³³

Bazı araştırmacılara göre yalnız üretim yapmak, çalışmak anlamını taşımamaktadır. Bundan dolayı geleneksel hayatta kadının ziraat ya da hayvancılık yapmasını çalışma olarak nitelendirmezler. Ücret alınmayan bu ameliyeler ancak bir yaşam stili olabilir düşüncesindedirler. Üstelik yapmış oldukları ziraat-hayvancılık gibi işlerin düzenli eğitimini almadıkları gibi uzmanlık isteyen bir iş de değildirler.³⁴

²⁹ Erdal, "Halide Edib Adivar'ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı", 117.

³⁰ Doğramacı, *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*, 119.

³¹ Servet Serdaroğlu, *Aile Çevresi, Kadın-Erkek İlişkileri* (İstanbul: Redhouse Yayınları, 1972), 22.

³² Doğramacı, *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*, 79.

³³ Demir, "Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu'na Gelen Sorular", 94.

³⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Türkiye'de Kadınların Aile İçi Statüsü, Eğitimi ve İstihdamı" (Değişen Bir Toplumda Kadınların İstihdam İmkanlarının Geliştirilmesi, Ankara: İş ve İşçi Bulma Kurumu, 1990), 105.

1946 yılına kadar ekonomide devletçilik ilkesi esas alınırken bu yıldan itibaren, çok partili yaşama geçişle birlikte, özel sektör geliştirilmeye çalışılmıştır. Sistem değişikliğinden yine en fazla mağdur olanlar kadınlar olmuştur. Çarpık endüstrileşme, ziraat alanında makine kullanımı sonucu, topraktan yani işinden koparılan kadın, bu defa da kayıt dışı çalışma sorunuyla karşı karşıyadır. Kente göçle birlikte kentin talep ettiği eğitim, tecrübe gibi özelliklerden yoksun olan gecekondu kadını, kayıt dışı çalışmanın sermayesi olmuştur. 1955 sonrası kadınların istihdam oranlarının düşmesinin birincil etmeni budur.³⁵ Öyle ki; devlet 1970-1980 arası dönemde kadın istihdamını desteklemesine rağmen kayıt dışılık ve toplumsal algıdan ötürü erkeğe tanınan öncelik sebebiyle kadınların iş gücüne katılımları zayıf kalmıştır.³⁶

Mesleki beceri ve eğitimi olmayan, geleneksel yöntemlerle tarım yapan kadının modern hayatta işsiz kalması yadırganacak bir durum olmamakla birlikte kentlerin tanımış olduğu görece daha fazla iş imkânından yeterince faydalanamamaları yalnız eğitimle açıklanacak bir durum değildir. Çünkü 1985 yılı verilerine göz atıldığında; lise mezunu olanların %36,0'ı, meslek lisesi mezunlarının %55,0'ı ve yükseköğretimden mezun olanların %76,0'ı iş hayatına atılmayı tercih etmişlerdir. Dönem itibari ile eğitilmiş insan sayısının sınırlı olduğu hesaba katıldığında, yükseköğretimden mezun kadınların bile %24,0'ının çalışmaması, kadın istihdamına yön veren başkaca unsurların olabileceğini düşündürmektedir.³⁷ Muhtemel bazı sebeplere göz atılacak olursa;

- Çalışan kadın bazen çok fazla sorumluluk almak durumunda kalmaktadır. Bedeni ve zihni yorgunluk psikolojik baskıya sebep olmakta bunları takiben çalışan kadın tükenmişlik duygusuyla yüzleşmek zorunda kalmaktadır.³⁸

- Çalışmakta olan Türk kadını ev-iş ikileminde kaldığında tercihini evden yana kullanmaktadır. Bu yüzden kadının çalışma hayatı sekiz yıllık ortalama bir süreye sahiptir. Evlilik, hamilelik ve çocuk bakımı kadının çalışmasındaki kısıtlı süreyi açıklamada bir veridir.³⁹

- Bedensel zayıflık, vücut direncinin düşmesi çeşitli sağlık sorunlarını gündeme getirmiştir. Örneğin, Türk toplumunda hamile doktorlar çalışmaya devam ettiklerinden düşük tehdidi ve erken doğum riski ile karşı karşıyadırlar.⁴⁰

Hareketsizliğin ve kaygının artırdığı toplardamar dolaşım bozukluğu çalışan kadınlarda daha fazla görülmektedir. Reflü ve diğer mide rahatsızlığı, yeme bozukluğu gibi stres kaynaklı hastalıklar çalışan kadınlarda sık rastlanan durumlardır.⁴¹

³⁵ Meltem İnce, *Kadın İstihdamı ve Kadın İşgücüne Olan Talep: Türkiye Örneği* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 8, 62, 63, 64, 75.

³⁶ Yasemin Özen, *Yeşim Ustaoglu Sinemasında Toplumsal Cinsiyet ve Kadın* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Maltepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 21.

³⁷ İrfan Çayboylu (ed.), *Hukuki Esasları ve Sosyo-Ekonomik Yönleriyle Kısmi Çalışma Paneli* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991), 38,42.

³⁸ Ünalın Turan, "Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", 39.

³⁹ Demir, "Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu'na Gelen Sorular", 89.

⁴⁰ Ünalın Turan, "Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", 38,39.

Programsız ve hızlı sanayileşmenin etkisi olarak 1960'larda iç göç yaşanmış ve bu durum düzensiz kentlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu süreçte kadın kırsaldaki işinden olduğu gibi kentlerde, erkek iş gücüne talepten dolayı evinde oturmak zorunda kalmıştır. Çalışma fırsatı yakalayanlar ise kent kültürüne uyum sağlama güçlüğü çekerken, aynı zamanda köy hayatına göre ailesi küçülse de ev içi sorumluluk sadece kendisine kaldığından işi azalmamış bilakis sorunlu şekilde artmıştır.⁴²

Kadınların istihdamında sorun yalnız işverenle ilgili değildir. 1950'li yıllarda, önceki dönem zihniyetinin bir yansıması olarak, çocuk doğurmaktan kaçınan kadınlardan vergi alınması, memur iseler görevden uzaklaştırılmaları konusunda kanun teklifi verilmiştir. Aynı tarihlerde doğum kontrolünün, kürtajın ve nüfus planlamasının gündeme getirilmesi, 1950 öncesi Türkiye ile sonrası arasında, anlayış farkını ortaya koymada önemlidir.⁴³ Toplumsal zihniyetin sanata yansıması neticesinde bu alanda da durum çok farklı değildir. 80 öncesi çekilen Türk filmlerinde kadın boşanmışsa başının çaresine bakmak adına çalışabilir. Haricinde kadın çalışmaz. Ancak gerekirse aile bütçesine katkıda bulunmak için toplumsal cinsiyet rollerine uygun, terzi, turşuculuk gibi işler yapabilirler.⁴⁴

1960'larda çekilen reklam filmlerinde kadınlar meslek sahibi değillerdir. Ancak dönem, kadın için geçiş dönemi sayılabilecek özellikler gösterir. Mesela toplumsal algıda dişiliğin gereği kabul edilen uzun saç kadına uygun görülürken, kısa saç erkek içindir. Bu dönemde kadınlar sosyalleşmenin imkânını kısa saçlı eril görünüşleriyle sağlamışlardır. Yine 1960'lı yıllarda çocuk bakımı, ev işleri, temizlik gibi geleneksel işlerden sorumlu kadın, 1980'lerde modern kadın hüviyetine bürünmüş, mesleği olan, olaylara yön veren, sorumluluk sahibi birey olarak belirmiştir.⁴⁵ Aynı dönemlerde yayında olan ve yurtdışında bile abonesi bulunan *İslamın İlk Emri Oku* dergisi muhafazakârların düşüncelerini gündeme getirmesi açısından önemlidir. Bu konuda dergi nas-kültür ayrımı yapmada zorlanır. Dönem dönem ciddi gelgitler yaşar. Öyle ki; dönemin toplumsal algısından, sanatın kadına bakışından farklı bir söylem içerisinde değildir. Dergi uzun soluklu yayın hayatının başlarında kızların okuması konusunda bile ciddi endişeler taşır, ancak belirli şartlar yerine getirilecek olursa kızların okuyabileceğini savunurken ilerleyen sayılarda kadınların iyi bir anne olabilmeleri için okumaları gerektiğine inanmıştır. Zamanla toplumsal algının değişmesine paralel olarak, kadınların öğretmenlik, vaizlik gibi belirli meslekleri yapabileceğini ifade etmiştir. Bu haliyle radikallikten makullüğe doğru bir geçişten söz edilebilir.

⁴¹ Ünal Turan, "Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", 40.

⁴² Emel Doğramacı, *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1993), 11, 12, 13, 56, 57.

⁴³ Ersel Nail Genç, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Siyasetinde Cinsiyetçilik* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 43.

⁴⁴ Gülseren Şendur Atabek vd., "Değişen Sinema Anlayışları Çerçevesinde Türk Filmlerinde Evlilik ve Boşanma", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 41 (2015), 296.

⁴⁵ Dlara Koçer, "Demokrat Parti Dönemi (1950-1960) Kadın Dergilerinde Kadın İmajı", *Zeitschrift Für Die Welt Der Türken / Journal Of World Of Turks* 1/2 (2009), 136.

Derginin çıktığı ilk zamanlar olan 60'lı yıllarda toplumsal algıda kadın anaçlığıyla meşruiyet kazanır. Çocukların bakımı, kocanın memnuniyeti ve ev işleri bu düşünceyi desteklemektedir. Aynı tarihlerde benzer işleri gören erkekler kadınlara göre %68,0 daha fazla ücret almaktadır. Bu öylesine kanıksanmış bir durumdur ki; sendikalar bile buna ses çıkarmazlar. Bu veriler neden kadınların toplam iş gücünde ancak dörtte bir kadar var olduklarını ve sendikalaşmada istenilen seviyeye ulaşamadıklarını açıklar.⁴⁶

Belki de bu sorunların bir sonucu olarak günümüzde bile Anadolu'nun bazı şehirlerinde işveren-işçi arasındaki ilişkinin sınırları ticari boyutu aşmaktadır. Ataerkil düzene dönüşen böylesi yapılarda işverenler çalıştırdıkları kadınları, mahremiyetin bir sembolü olarak, anamız, bacımız diye nitelendirmektedirler. Bu durum kadının denetlenmesinin yolunu açarken, çevresindeki insanlarca kadının çalışmasına meşruiyet kazandırmaktadır. Kadınların molalarda sigara içmemesi, sakız çiğneyememesi, aksi takdirde işten atılmaları gibi durumlar, kadınların kamusal denetimlerinin erkeklere göre çok daha katı kurallar içerdiğine işaret etmektedir.⁴⁷ Öyle ki; aynı işyerinde çalışan kadınların ücretleri, giyim-kuşamlarına, makyajlarına, iş yerindeki tavır ve tutumlarına göre değişmektedir. Yaptıkları işte herhangi bir farklılık olmamasına rağmen, ücret vasıtasıyla kadınlar kontrol edilmeye çalışılmaktadır.⁴⁸

Kadınların çalışma hayatına atılmalarında eğitimin önemi ne ise ilerleyen dönemlerde kariyerlerinde gebeliğin önemi de odur. Gebelik dolayısıyla kadınlar yoğunluklu çalıştıkları iş kollarında bile kariyer planlaması yapamamaktadırlar.⁴⁹ Doğum sonrası ise kariyerleri için başkaca sorunları gündeme getirmektedir. Çocuğun emzirilmesi ve bakımı, anne işte iken çocuğun bırakılacağı yerler gerilim yaratmaktadır. İş yerine yakın çocuk bakım evleri ve kreşlerin varlığı stresi azaltan unsurlar olmaktadır.⁵⁰

Bu konuda psikolojik unsurlar da işin içine katılarak tartışma alanı genişletilmeye çalışılmıştır. Kadının çalışmasına sıcak bakmayanlar, çalışan kadınların eşlerinin çalışmayanlarınkine göre daha mutsuz olduklarını verilerle açıklarken karşıt bir veri ise çalışan annelerin çocuklarının psiko-sosyal gelişimlerinin daha iyi olduğu, çocukla vakit geçirmenin uzunluğundan ziyade nitelikli olması gerektiği düşüncesidir.⁵¹

Yapılan bazı araştırmaların bulgusu çalışan kadınların boşanma oranları çalışmayanlara göre altı kat daha fazla olduğudur. Boşandıktan sonra daha fazla yükümlülük altına girmeleri onları fiziken ve ruhsal olarak yoran bir başka etmendir.⁵² Boşanmış ebeveynlerin göğüslemek zorunda oldukları diğer bir sorun da çocuklarının

⁴⁶ Koçer, "Demokrat Parti Dönemi (1950-1960) Kadın Dergilerinde Kadın İmajı", 133.

⁴⁷ Özçatal, "Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı", 29.

⁴⁸ Özçatal, "Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı", 30.

⁴⁹ Abdullah Aydın-Murat Yıldız, "1950-1960 Döneminde Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Niteliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Yasama Dergisi Dünya Kadınlar Günü Özel Sayısı 3/33* (2016), 56.

⁵⁰ Mehtap Yeşil Orman, "Toplumsal Eşitlikte Kör Nokta: Kadın Eşitsizliğine Genel Bir Bakış", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 11/2* (2001), 274.

⁵¹ Ünalın Turan, "Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", 29, 30.

⁵² Ünalın Turan, "Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", 39, 40.

boğuşmak zorunda oldukları, akademik başarısızlık, sosyalleşme problemleri ve saldırganlık gibi durumlardır. Boşanmış ailelerde genellikle çocuklar annede kalmaktadır bu kadının yükünü fazlaca artırmaktadır. Babalar ise genel olarak pazar günleri çocuklarıyla vakit geçirmektedir. Mesela İsviçre’de boşanan ailelerde çocukların dörtte üçü anne ile yaşamaktadır. ‘Pazar Babalığı’ kavramı da bu ülkede ortaya çıkmıştır.⁵³

Dinin kadının çalışmasına hoş bakmadığı veya ataerkil toplum düzeninin kadının kamusal varlığını sınırlandırdığı ya da ev hanımlığının tercih meselesi olduğu gibi söylemler genel olarak doğru kabul edilmesine rağmen yeter sebep olarak görülmemiştir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 1967 yılında kadının vaiz olabileceğine dair açıklaması, dini açıdan kadının çalışabileceği hükmünü doğurmuştur.⁵⁴ Bunun için bazı araştırmacılar yukarıda sayılan etmenlere piyasa gerçeğini de ilave etme eğilimindedirler. Toplum düzeninin, daha net bir sınırlamayla kent yaşamının, sanayinin ve kadın iş gücünün belirleyicisi olduğunu iddia etmektedirler.⁵⁵

1963 yılında başlayan kalkınma planlarının ilk dördünde kadın istihdamı ile ilgili herhangi bir maddenin olmayışını, yeteri kadar toplumsal talebin oluşmadığına bağlayanlar vardır. Ayrıca kent kültürüyle henüz tanışan kadının yeni yaşama dair bilgisizliği, çekimsizliği, kadınların bu sektörlere yönelmelerini engellemiştir. Aynı dönemde tarım dışı istihdamda kadın oranı %9,0 olurken bunların %6,0’ ı hizmet sektöründe ve %15,0’ı sanayi kollarında çalışmaktadır.⁵⁶

1960’larda Türkiye’de sanayileşme emekleme aşamasında olduğundan makinalaşma istenilen seviyede değildir. Fiziki güç gerektiren kollarda erkeklerin istihdam edilmesine de ücretlendirmede görülen adaletsizliğe de bu yönüyle de bakmak gerekir.⁵⁷ Belki de bu yüzden yapılan ilk kalkınma planlarında ücret adaletsizliği ve sigorta haklarında eşitsizliğin giderilmesi, adaletin sağlanması kararı alınmış olmasına rağmen başarılı olunamamıştır. 65’lerde Sosyal Sigortalar Kurumuna bağlı olarak çalışan erkek, aynı haklara sahip kadından günlük 4,10 TL fazla maaş almıştır. 1969’da enflasyonun yükselmesine binaen bu fark 5,51 TL’ye, 73’te ise 226,69 TL’ye kadar yükselmiştir.⁵⁸

Makineleşen sanayide fiziksel gücün eskisi kadar önemli olmayacağına, işlerin çeşitlenmesi neticesinde kadınların, erkekler kadar ya da onlara yakın oranda istihdam edileceğine dair beklentileri boşa çıkaran çalışmalar da mevcuttur. Teknolojik

⁵³ Ünalın Turan, “Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”, 40.

⁵⁴ Beyza Bilgin, *İslâm’da Kadının Rolü, Türkiye’de Kadın* (Ankara: Sinemis Yayın Grup, 2014), 149.

⁵⁵ F. Yıldız Ecevit, “Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeğinin Konumu ve Değişen Biçimleri”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 120, 121.

⁵⁶ Damla Nur Macit, *Özel Bakım Merkezlerinin Kadın Çalışanlar Üzerine Etkisi: Samsun İli Örneği* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 38, 39.

⁵⁷ Aydın-Yıldız, “1950-1960 Döneminde Türkiye’de Kadın Hareketlerinin Niteliği Üzerine Bir Değerlendirme”, 56.

⁵⁸ Macit, *Özel Bakım Merkezlerinin Kadın Çalışanlar Üzerine Etkisi: Samsun İli Örneği*, 38, 39.

gelişmelerden kadınların erkekler kadar yararlanamadıkları gibi kadın çalışanların statülerinde düşüşlerin görüldüğü kaydedilmiştir. Aynı çalışmanın, fırsat olarak görülen teknolojik ilerlemenin geleneksel tarımsal üretimin doğal bir unsuru olan kadını saf dışı ettiğini ifade etmesi, meseleye kanıt olarak sunulabilir.⁵⁹

Tarımda makineleşmenin sonucu olarak geleneksel konumunu kaybeden, işinden olan ve göçle birlikte yeni mekânın kültürüne yabancılaşan kadın, özel alanına, evine çekilmek zorunda kalmış ya da eğitilmiş profesyonel meslek sahibi zengin kadının hizmetini görmüştür.⁶⁰ Bu durum bir başka sorunu ortaya çıkarmıştır. Kent yaşamında donanımsız kalan kırsal kadının mağduriyetinden faydalanma cihetine giden eğitilmiş, zengin kadın, onları ucuz işçi olarak değerlendirmiştir. Şirin Tekeli bu durumu “kadının kadını sömürmesi” olarak tanımlamıştır.⁶¹

Kadının meslek yaşamında sorun, sadece teknolojik gelişmelerin oluşturduğu mağduriyetler değildir. 1973 yılında Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü kadının iş yaşamında karşılaştığı engeller ve fırsatları ortaya koyduğu çalışmanın verilerine göre; kadının karşılaştığı ilk engel eğitilmedir. Kadınların medeni durumları çalışma hayatlarının seyrini belirlemektedir. Evlenen ya da çocuk sahibi olan kadınlar iş yaşamlarını bırakma eğilimindedirler. Bu kesimin oranı %35,0’i bulmaktadır. Kentleşme, kadınların evlilik yaşını yukarıya taşıdığından bir fırsat olarak değerlendirilebilir. 70’lerin sonuna doğru kızların evlilik yaş ortalaması 17,6 iken yıl 1990’ı gösterdiğinde bu 18,2’ye yükselmiştir. Kentli kadın daha az çocuğa sahiptir. Evlilik yaşının yükselmesi, doğum oranının düşmesi ve çocuk sayısının az olmasından dolayı, kadının ev işlerine ayırdığı zamanın azalması, kadının iş yaşamına katkı vermektedir.⁶²

Bir başka mesele mesleklerin cinsiyetlere göre taksim edilmesidir. Kadınların da meslek tercihine ilişkin cinsiyetçi bir tutum içerisinde oldukları yapılan anketlerle ortaya konmuştur. Kadınların %64,4’ü öğretmen, %17’si hekim, %11,7’si hemşire ve %6’sı mühendisliğin kendileri için uygun meslekler olduğu inancındadırlar. Öğretmen olmak isteyenlerin kahir ekseriyetinin kızları için uygun mesleğin de öğretmenlik olduğunu ifade etmeleri dikkat çekicidir. Öğretmenlik tercihinin kadının geleneksel rollerini yerine getirmede en az problem oluşturduğu mülakatlarda ortaya konulmuştur.⁶³

2. Gelinek Nokta Açısından Kadının Çalışma Yaşamı ve Muhafazakâr Kadın

1967 yılı muhafazakâr kadınlar için ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü muhafazakâr kadınlar için siyasi bir figür olan Necmettin Erbakan, Türk Ev Kadınları Derneği’nde, *Doğu’da, Batı’da ve İslâm’da Kadın*, başlıklı konferansında, bu kesimin kadınlarını çalışmaya şu ifadelerle teşvik etmiştir. ‘Efendim! Bir Müslüman Hanımı,

⁵⁹ Özlen Özgen-Hatun Ufuk, “Kırsal Kesimde Kadın Eğitimi”, *Türkiye Ziraat Mühendisliği V. Teknik Kongresi* 1/ (2000), 1065.

⁶⁰ Macit, *Özel Bakım Merkezlerinin Kadın Çalışanlar Üzerine Etkisi: Samsun İli Örneği*, 38.

⁶¹ Ömer Çaha, *Sivil Kadın, Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın* (Konya: Vadi Yayınları, 1996), 128.

⁶² Doğramacı, *Atatürk’ten Günümüze Sosyal Değişimde Türk Kadını*, 59, 60.

⁶³ Özçatal, “Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı”, 34.

iktisadi hayatta çalışabilir, çalışır.’⁶⁴ Fakat Erbakan’ın hitap ettiği kitlenin dâhil olduğu derneğin ismi zaten *Ev Kadınları Derneği*’dir. Yani mücadele verilmesi gereken geleneksel bir müktesebat ile 2000’li yıllara kadar devam eden karşıt bir yazın hamlesi vardır. Bu anlayışın temel korkusu, kadının çalışması, erkeklerle aynı ortamı paylaşmasına sebep olacağından, iffet sorunudur. Bu yüzden kadın zorunluluk durumunda çalışmalıdır. İfadelerden anlaşılacağı üzere mesele zor ve sofistikedir.⁶⁵

Muhafazakâr yazarlar meseleye şöyle bakarlar. İslami anlayışa göre ailenin geçiminden sorumlu olan erkektir. Erkek kazancıyla karısının ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır, dolayısıyla kadının böyle bir yükümlülüğü yoktur. Kadının sorumluluğu kocasını memnun etmek, çocuklarını yetiştirmek ve ev işlerini görmektir. Zaten İslam’a göre kadın-erkek ayrımı diye bir şey olmadığından fitratlarına uygun düşen işleri yapmak yaratılışlarının bir gereğidir. Bu ilke gereği; kadın-erkek birbirlerine rakip olmadıkları gibi eşitlik arayışları da fitri değildir.⁶⁶ Naslar değerlendirildiğinde görülecektir ki; kadın ve çocukların ihtiyaçları bir erkek tarafından karşılandığından, bu sorumluluk evlenmeden önce babaya ait iken evlilik sonrasında yükümlülüğü koca devralmaktadır. Kadının ekonomik durumu denklemin dışında tutulur, ihtiyaçları ise içinde bulunulan kültür çerçevesinde belirlenir ve karşılanır. Bu yüzden de kocanın, karısının çalışmasına rıza gösterme zorunluluğu yoktur. Bunun karşılığında kadın ev işlerini yapmaya, kocası ve çocuklarıyla ilgilenmeye diyaneten zorunludur. Kadının çalışması yukarıda sayılan yükümlülüklerini aksatacağından, zarar gören aile olacaktır.⁶⁷ Yine de kadın çalışmak durumunda kalırsa yerine getirmek zorunda olduğu bazı şartlar vardır.

Çalışan kadın yabancı erkeklerle bir arada olacağından dinin emrettiği yerlerini örtmek zorundadır. Yani tesettürüne dikkat etmelidir. İslam’da ihtilat olarak kavramsallaştırılan, kadın ve erkeğin bir ortamda yalnız kalmalarına İslam müsaade etmemiştir. Çalışan kadın buna dikkat etmek mecburiyetindedir.

Kadının evinden çıkabilmesi için evli ise kocasının değil ise velisi bulunan erkeğin iznini alma yükümlülüğü vardır. Kadın izinsiz evini terk edemez. Öyle ki; kadının çalışması için geleneksel anlayışın bir parçası olan koca izni, kadınlar nezdinde hala ilkesel olarak önemini korumaktadır. E. Özlem Özçatal’ın araştırmasına göre kadınların %52, 7’si erkeğin, kadının çalışmasına izin vermesi gerektiğine inanırken, %37’9’unun düşüncesi, zorunluluk halinde izin vermelidir şeklindedir. İzne gerek yok diyen kadın oranı %6,4’te kalmıştır.⁶⁸

Kadın, kadınlık fitratına uygun meşru bir meslek tutmalıdır. Aynı zamanda bu iş İslam’ın ilkeleriyle çatışmamalıdır. Kadının yaratılışı erkeğe benzemediğinden fizyolojisine ağır gelen, psikolojisini yıpratıcı bir iş olmamalıdır. Meslek ile ilgili diğer bir

⁶⁴ Sadık Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989), 58, 59.

⁶⁵ Mehmet Yakut Yakupoğlu, *Aile ve Çocuk Terbiyesi* (İstanbul: Demir Kitabevi, 1976), 71.

⁶⁶ Ebu’l-Alâ el-Mevdudi, *Hicab* (İstanbul: Hilal Yayınları, 2003), 318, 319.

⁶⁷ Nurettin Kaldırım, “İktisadi Organizasyonlarda Kadın Gücünün Verimliliği”, *Sosyal Hayatta Kadın*, ed.

İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 231.

⁶⁸ Özçatal, “Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı”, 34.

husus, kadının, halife olamayacağı, imamlik ve hâkimlik yapamayacağıdır. Kadın dışarıda çalışma adına çocuğunu, kocasını ve ev ile ilgili görevlerini ihmal edemez. Hamilelik, doğum, emzirme ve çocuğun yetiştirilmesi, Allah tarafından kadına tevdi edilmiş hususiyetlerdir, kadının yaptığı iş bu özellikleri sekteye uğratabacak tarzda olamaz. İslam hukukçularından bazıları üç gün ve fazlası süren yolculuklarda kadının velisi bulunmasını şart koşarlar. Dolayısı ile üç gün ve daha fazlası seyahat gerektiren işlerde kadınların çalışmaları uygun değildir, düşüncesindedirler.⁶⁹

Bazı düşünürlerin iddiaları İslam'da cinsler arası eşitsizlik yoktur yönündedir. Dini pratikte ortaya çıkan eşitsizlik ve kadının dezavantajlı konumu, İslam'ın hakikatine göre uygulanmamasından kaynaklanmaktadır. Bu cümleden olmak kaydıyla kadının eğitim almasının önünde din açısından herhangi bir engel yokken geleneksel kültür bu hakkın önüne set çekmiştir. Ev içi yükümlülüklerin yerine getirilmesinde de salt kadını sorumlu tutan bir hüküm bulunmamaktadır.⁷⁰

Bu düşünceye karşı çıkanlardan bir kısmına göre, kadının çalışmasını yasaklayan açık naslar bulunmamakla birlikte, kadının çalışmak yerine ev ile ilgilenmesi, çocuklarını güzel bir şekilde yetiştirmesi fitratları gereğidir. Çalışmak, ev geçindirmek erkeğin sorumluluğundadır. Kadının kariyer yapma düşüncesi, kazancı sebebiyle özgür olma niyeti ya da bir hobi olarak çalışması uygun değildir. Sosyal adalet gereği kadınların çalışmaması gerekir, onların yerine erkekleri istihdam etmek ailelerin mağduriyetlerini ortadan kaldırmada bir yol olabilir. Kadın gereklilik durumunda çalışmalıdır.⁷¹

Bu düşüncede olanlar, kadın hekimlerin olağan hallerde erkekleri tedavi etmelerini de çok sağlıklı bulmazlar. Meslekte cinsiyetçi bir yaklaşımı fitrata bağladıklarından, kadınlar, hekim, hemşire, ebe gibi sağlık çalışanı ya da kız okullarında öğretmen olabilirler. Üst araması yapılması gereken yerlerde de memur olmaları mahremiyet açısından uygundur. Kadınlar hangi mesleği icra ederlerse etsinler cinsel hayatlarını etkilemeyecek, çocuklarına ilgiyi aksatmayacak biçimde mesai düzenlemesi yapılması, aile huzuru için önemlidir, görüşündedirler.⁷²

Yine onlara göre kadının kariyer planı analık hissiyatını zedelemektedir ve durum sosyal desenin zarar görmesine sebep olmaktadır. Çünkü kariyer peşinde koşan kadın merkeze kendini koyduğundan, fedakârlık duygularını bastırılmış, egoist biri olmuştur. Zaten modern aile için çocuk, ekonomik yük olduğundan, sayıca bir-ikiye düşmüştür ya da aile, çeşitli bahanelerle çocuktan vazgeçmiştir. Çocuk sayısı bir-iki olmasına rağmen anne-babanın yoğunluğundan dolayı, çocuklar yuva sıcaklığından mahrum şekilde kurumlar elinde yetiştirilmeye çalışılmaktadır. Anne-çocuk arasında sıcak bağın oluşmadığı bu durumlarda manevi değerler sonraki nesillere aktarılamadığı

⁶⁹ Hayreddin Karaman, "Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemleri", *Sosyal Hayatta Kadın*, ed. İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 294.

⁷⁰ Geçer-Çelik, "Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)", 4.

⁷¹ Abdülaziz Bayındır, "Günümüzde Karı-Koca İhtilaflarının Sebepleri", *Sosyal Hayatta Kadın*, ed. İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 246.

⁷² Faruk Beşer, *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği ve İslâm* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 91.

gibi, çocuklar, merhametsiz ve hodbin olmaktadır.⁷³ Böyle düşünenleri haklı çıkaracak oldukça güncel veriler de mevcuttur. Kadınlara iş yaşamından nasıl etkilendikleri sorulduğunda; %84'6'sı çocuklarına ve eşlerine yeteri kadar vakit ayıramadıklarını ifade etmişlerdir. %64,8'i eşleriyle yaşadıkları sorunlarda artış olduğunu söylemişlerdir. %87,2'si ev işlerinden dolayı stres yaşadığını ifade ederken %89,3'ü ise çok yorulduklarını, fazlaca yıprandıklarını belirtmişlerdir.⁷⁴

Toplumsal değişim karşısında İslami referansları da ihmal etmeden meseleyi uzlaşmacı bir tavırla ele alan bir kesim de zamanla oluşmuştur. Onlara göre, kadının çalışmasında, evin bütçesine katkıda bulunmasında ya da kocasının yükünü hafifletmede diyaneten bir engel bulunmamaktadır. Bilakis İslam'ın kadını çalışmaya teşvik ettiğini söylemede bir kusur yoktur. Dikkat edilecek hususlar, yaratılış gereği kadının, çocuklarına özen göstermesi ve ev işlerini ihmal etmemesi gerektiğidir. Kadının ev içi rolleri ile çalışma hayatının çatışması, din kaynaklı değil, kültür odaklıdır. Bu cümleden olarak, İslam'da kadının çalışmasını engelleyen yargılar yoruma dayanmaktadır. Allah, kadın ve erkeği birbirlerini tamamlayan özellikte yaratmıştır, yoksa kadın-erkek ayrı yaratılmış değildir. Fakat yaratılıştaki farklar bulunduğundan erkeğin fizyolojik ve psikolojik hususiyetleri kamusal hayata uyum göstermeye daha müsaitken, kadının hususiyetleri çocuk yetiştirme ve ev işlerinin yürütülmesine daha uygundur. Bu durum kadın çalışmaz demek değildir, kadının ontolojik bütünlüğü için evi daha uygundur demektir. Yine kadının ne tür işleri yapabileceğini içinde bulunduğu kültür belirler. Yapılan işten ziyade, kocasının çalışmasına rıza göstermesi, çalışma esnasında kadının ibadetlerini yerine getirebilmesi, halvetten kaçınabilmesi, mümkünse kadın-erkek çalışanların ayrı mekânlarda çalışması ve üç günden fazla seyahatlerde velisinin eşlik etmesi önemlidir. Kocasını rıza gösterdikten sonra kadın herhangi bir gerekçe olmaksızın çalışabilir. Kadın çalışmasa da ekonomik özgürlüğü sağlanmalıdır.⁷⁵

Zamanla bazı dini yorumlar, kadının çalışması için bir gerekçeye ihtiyacı yoktur, noktasına evrilmesine rağmen 90'lı yıllarda Türk kadınının çalışması ihtiyaca binaendir. Çalışan kadın, ailenin ihtiyacı ortadan kalktıktan sonra evine dönmektedir. Eğitimli olduğu için çalışmayı düşünen yahut yaşam standardını yükseltmeyi istediğinden dolayı çalışan kadınların oranı düşüktür.⁷⁶

Görüldüğü üzere genelde Türk kadınının çalışma isteği ihtiyaç duyulursa cümlesiyle kayıtlıdır. Bu, meslek hayatına atılmanın ön koşulu olarak görülen eğitim anlayışına da yansımış görünür. 2000'li yılların sonlarına gelindiğinde bile beş kadından biri okur-yazar değildir. Kadın istihdamı ise %23,0 gibi düşük bir orana sahiptir.⁷⁷

Burada hatırdaki tutulması gereken bir hakikat daha vardır. Dönem dönem algı değişmektedir. Örneğin göç sonrası dönemde kadın, evinin kadını olmakla statü

⁷³ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2015), 198, 201.

⁷⁴ Özçatal, "Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı", 33.

⁷⁵ Hayrettin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 90, 91, 98, 99, 100, 359.

⁷⁶ Beşer, *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği ve İslâm*, 18.

⁷⁷ Hande Paker, *Kimlik Siyaseti ve Türkiye'deki Kadın Örgütlerine Katılım*, (Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı Yayınları, ts.) 1-16.

kazanmaktadır. Dönem kızlarının hayali geniş ailenin baskısından, tarlada ağır şartlarda çalışmaktan kurtulmak ve kentli ev kadını olmaktır. Veriler bunu desteklemektedir. 1973'te çalışan kadınlarla yapılan mülakatlarda kadınlar, iş yaşamıyla ilgili memnuniyetsizliklerini dile getirmişlerdir.⁷⁸ Kısaca özetleyecek olursak 2000'li yılların sonlarında dahi kadınlar için çalışma yaşamı birincil hedef değildir ve çoğu çalışan kadın zorunluluk ortadan kalkarsa evine dönmek istemektedir.⁷⁹

3. Türk Sinemasında Kadın ve Derginin Kadına Bakışı

80 öncesi dönemde resmîyette kadına dair durumlar devletin denetiminde olduğundan ideolojik tarafı ağır basmakla birlikte genelde toplumsal gerçeklikler farklı işlemektedir. Sinema, roman, hikâye gibi yapıtlar bizlere dönemlerinin gerçeklikleri, algıları hakkında bilgi verebilirler. 1960'lar gerçekçi sineması, toplumu olduğu gibi yansıtmaya çabası içerisinde olduğundan bizlere kıymetli veriler sunar. 1960-1965 yılları arasında çekilen Türk filmleri, gerçekçilik ilkesinden dolayı, sosyal problemleri, kişinin gündelik sıradanlaşmış döngüsü üzerinden anlama ve anlatma gayretini yansıtır. Filmlerin kahramanları sıradan insanların gündelik yaşamları olduğu için güncel toplumsal meseleler sinemanın konusu olur. Dönemin başat sorunları hızla dönüşen, kentleşen insanların sorunlarıdır. Göç, ekonomik buhran, grevler insanların yaşadıkları en büyük problemler iken aile kutsiyetini korumaktadır. Huzurlu, müreffeh bir toplum için ailenin korunması gerekir. 'Kadının yeri evidir' baskın mesajı ile ataerkil kültürün devamı sağlanır. Kadının kamusal varlığı sorun teşkil eder ve akrabalık geleneksel kodlarını korumaktadır, akrabalar arası ilişkiler yüceltilmektedir.⁸⁰ *Oku* dergisi böyle bir atmosferde yayın hayatına başlamıştır.

Dönem sinemasında kadın, temelde iki tip üzerinden inşa edilir: 'İtaatkâr kadın' ve 'bağımsız kadın'. İtaatkâr kadın geleneksel aile içerisinde biçimlendirilen, akrabalarıyla ilişkisi güçlü, anaç figürdür. Bağımsız kadın toplumsal normlara uymayan kadındır. Aile kurmayan, akrabalarıyla ilişkisini koparmış ve genelde pavyonda çalışan düşük kadındır.⁸¹

İtaatkâr kadın geleneksel rollerine sadıktır. Bir işte çalışmaz, babasına, evlilik sonrasında kocasına bağlıdır. Ev işleriyle ilgilendiği gibi, çocukların ve yaşlı olanların bakımından sorumludur. Kocasına minnettardır, kocasının ilgisiyle mutlu olmaktadır ve dişiliğini gizleme, itaatkâr kadının vasıflarındandır.⁸²

Bağımsız kadının ailesi ve akrabalarıyla ilişkisi yoktur, zaten onlar da böyle bir kadınla görüşmek istemezler. Yalnız yaşayan bu tip kadınlar evleriyle de alakadar

⁷⁸ Ferhunde Özbay, "Kadınların Eviçi ve Evdışı Uğraşlarındaki Değişme", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 146.

⁷⁹ Ecevit, "Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeginin Konumu ve Değişen Biçimleri", 119, 120.

⁸⁰ Hatice Yeşildal, "Türkiye'de 1960'larda Toplumsal Gerçekçi Sinemada Aile İdeolojisi: 'Kocanın En Kötüsü Hiç Olmayanından daha iyidir'", *Ciu Cyprus Internation University Folklor/Edebiyat Dergisi* 16/61 (Ocak 2010), 213-216.

⁸¹ Yeşildal, "Türkiye'de 1960'larda Toplumsal Gerçekçi Sinemada Aile İdeolojisi: 'Kocanın En Kötüsü Hiç Olmayanından Daha İyidir'", 213-226.

⁸² Yeşildal, "Türkiye'de 1960'larda Toplumsal Gerçekçi Sinemada Aile İdeolojisi: 'Kocanın En Kötüsü Hiç Olmayanından Daha İyidir'", 213-226.

değillerdir, diğer işlerde çalışanlar olmasına rağmen çoğunluğu pavyonda çalışmaktadır. Bu tip kadınların çalışmaları, evlenip yuva kurmamaları, çocuklarının olmaması yani ana olmamaları geleneksel aile için, toplum için bir tehdittir.⁸³

'Kadının yeri evidir' mesajı dönem filmlerine hâkim paradigmadır. Bu mesaj ile kamusal organizasyonlara karşı koyulmaya çalışılır, ev hanımlığı, aile kutsanarak, akrabalık yüceltilerek zenginleştirilmeye çalışılır. Acı hayat filminin kahramanı Mehmet'in şu ifadeleri toplumsal cinsiyet rollerine nasıl yaklaşıldığını göstermesi açısından önemlidir. 'Evlendikten sonra ben seni çalıştırmam Nermin, her gün o kadar erkek arasına sokmam seni.' Cümleden anlaşılacağı üzere kadın ve erkek ayrı mekânlarda kurgulanmaktadır ve kadının yeri evidir. Şayet iffetli ana rolündeki kadın çalışmak durumunda kalırsa, ev hanımları gibi, ev işlerinden, çocukların yetiştirilmesinden bihakkın sorumludur.⁸⁴

Bağımsız kadın yani çalışan kadın aile için en büyük tehdit olduğundan, dışarıda erkeklerle kurduğu ilişki ile iffetsizlik arasında bağ kurulur. Bu bağ itaatkâr kadına ikaz niteliğindedir. Evinin dışına çıkamazsın, dışarıya kadına iki alternatif sunar, biri iffetsizlik, diğeri ölüm.⁸⁵

İlginçtir ki; Oku dergisinin çalışan kadın için korkuları da bu yöndedir. Yani dışarıya çıkan kadın her an ahlaksızlığa düşebilir. Bu endişe 1960-1980 yılları arası muhafazakârlarını, kadının yeri evidir düşüncesine itmiştir. Mesela kızlar okuyacaksa öncelikle tesettürüne riayet etmelidir. Mahrem mesafeye yani kadın-erkek ilişkilerine azami derecede dikkat etmek gerekir. Bu durumlara uyulmazsa eğitimin kendinden ötürü değil, ilkelerine riayet edilmediğinden haram olacaktır. Eğitim, çalışmak için değildir, o iyi nesiller yetiştirmenin vasıtasıdır. Kadının çalışması uygun değildir. Müslüman memleketlerde dinin bir gereği olarak erkek evin dışındaki işleri görürken kadın, ev işlerinden sorumludur. Bu mutlu bir hayat için ideal bir taksimdir.⁸⁶ Gerçekte kadının kamusal varlığına bakışları budur. Kadının çalışması hoş görebilecekleri bir durum değildir. Ancak güncel hayatın ritmine yabancı kalmama adına zaman zaman katı tutumlarından vaz geçme eğilimi gösterirler. Çalışabilirsiniz ancak kadının sesi haramdır, çalışan kadının da kocasına itaat etmesi zaruridir, ev işlerinden kadın sorumlu olduğundan çalışmak kadını yıpratır, söylemleriyle bariyer oluşturmaya çalışırlar.

Kadın çalışabilir dedikleri zaman şartları sıralarlar. Eller ve yüz hariç, tesettüre uygun kıyafetle, ağırbaşlılığını ve ciddiyetini korumak şartıyla, kadın-erkek birlikte çalışabilir. Lakin iş kadının fitratına uygun olmalıdır. Bu iş, kadının evindeki işine mâni olmamalı, kocasıyla ilişkisini etkilememeli, çocuklarına ilgisini azaltmamalıdır.⁸⁷

⁸³ Yeşildal, "Türkiye'de 1960'larda Toplumsal Gerçekçi Sinemada Aile İdeolojisi: "Kocanın En Kötüsü Hiç Olmayanından Daha İyidir", 213-226.

⁸⁴ Yeşildal, "Türkiye'de 1960'larda Toplumsal Gerçekçi Sinemada Aile İdeolojisi: "Kocanın En Kötüsü Hiç Olmayanından Daha İyidir", 213-226.

⁸⁵ Yeşildal, "Türkiye'de 1960'larda Toplumsal Gerçekçi Sinemada Aile İdeolojisi: "Kocanın En Kötüsü Hiç Olmayanından Daha İyidir", 213-226.

⁸⁶ "Okuyucu Suallerine Cevaplar", *İslâmın İlk Emri Oku* 193 (Haziran 1978), 23, 24.

⁸⁷ Tevfik Ali Vehbi, "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik", çev. Mehmed Çiftçi, *İslâmın İlk Emri Oku* 154 (Şubat 1975), 6, 7.

Sonra ilk baştaki düşüncelerine rücu ederler ve bir kadının yanında kocası olmadan yahut velisi bulunmadan erkeklerle bir arada bulunması kesinlikle haramdır, derler. Kadının salına salına yürümesinin, el-yüz hariç diğer yerlerini açmasının ve zinetlerini göstermesinin caiz olmadığını belirtirler.⁸⁸ Kadının erkeklerle konuşmak zorunda kalması halinde sert bir tavırla ve seslerini yükselterek konuşmaları gerektiğine kanaat getirirler.⁸⁹ Kur'an kadınlara evlerinde oturmayı emretmiştir. Allah'ın, zaruret olmadıkça kadınlardan evlerinde oturmalarını istemesi, kadınların değerlerini yükseltmek içindir, düşüncesindedirler.⁹⁰

Oku dergisinin kadınlardan beklediği şey geleneksel kadın rolleridir. Yani kadının evinde oturması, eğitimi olsa da dışarıya çıkmaması, bir işte çalışmamasıdır. Modern düşüncenin hilafına çok çocuk doğurmalı, onları İslami terbiye ile büyütmelidir. Ailesi ile bihakkın ilgilenmeli ve kocasına itaat etmelidir. Çalışan, para kazanan kadın olsa bile kocasına itaat etmekle yükümlüdür.⁹¹ Zamanın ruhuna uygun kendi açıklamalarını, yani kadının, imamlik ve hâkimlik dışındaki meslekleri yapabileceğine dair beyanlarını, tesettürüne riayet ettikten sonra erkeklerle birlikte çalışabilir ifadelerini, düşünce sistemlerine oturtamazlar, kısa bir süre sonra kadın mutlak evinde oturmalıdır kanaatlerine geri dönerler. Değişen paradigmayı yakalamalarına düşünce sistemleri müsaade etmez. Çünkü onlar için iş hala bir nafaka meselesidir.

Dönemin hâkim anlayışına uygun olarak *Oku* dergisinde kadın için dışarıya diye bir kavram vardır. Dışarıya, kadının iffeti için tehlikeler barındırmaktadır, kadın, iffetini korumayı başarsa bile dışarıya dolayısıyla aile huzuru kalmamakta ve çocuklarının eğitiminde, terbiyesinde onulmaz sorunlar yaratmaktadır.⁹²

Şimdi *Oku* dergisinin çalışan kadına bakışını tahlil etmeden önce, genel olarak kadın hakkındaki görüşlerine bakmak faydalı olacaktır. Kadın konusunda ikilemler yaşarlar. Bir tarafta kadın erkeğin en büyük düşmanı, doğal olarak toplumun en büyük sorunu gibi lanse edilirken diğer taraftan devletin kaderini elinde tutan, iyiliğin mimarı gibi tanımlanır: "*Kadın, Havva annemizin şahsında hülâsa edilen mizacı ile; erkeğini kandıran ve erkekle şeytan arasında muvasalat rolü oynayan bir mahlûk...*"⁹³ Erkeğin aldatılmasında şeytanla iş birliği yapan ve mahlûk olarak nitelenen kadındır. Rus toplumunun kadınlaştığına dair bir haberin altında komünizm gibi bayağı bir rejimin ancak saçı uzun aklı kısalar tarafından benimsenebileceğini, erkeklerin böyle bir rejimi kabul etmeyeceğine dair yorumlarda bulunurlar.⁹⁴ Diğer taraftan milletler için kadının ne kadar değerli olduğunu da şu ifadelerle müracaat ederek anlatmaya çalışırlar: *Kadın, cemiyetlerin, tarihin kader kasırgalarında tutunup, parlamasıyla yıkılıp tarumar olması arasında bir mekân çizgisidir.*⁹⁵

⁸⁸ Vehbi, "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik", 6., 7.

⁸⁹ Vehbi, "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik", 6, 7.

⁹⁰ Vehbi, "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik", 6, 7.

⁹¹ Osman Yüksel, "Özlediğim Âlem", *İslâmın İlk Emri Oku* 58 (Eylül 1966), 12.

⁹² Mustafa Balık, "Almanya İntibalarım ve Tekliflerim", *İslâmın İlk Emri Oku* 187 (Aralık 1977), 12.

⁹³ İsmail Hekimoğlu, "Kadın", *İslâmın İlk Emri Oku* 9/88 (Mayıs 1969), 22.

⁹⁴ "Haberler ve Kiriği", *İslâmın İlk Emri Oku* 9/93 (Kasım 1969), 24.

⁹⁵ Mehmed Süslü, "Müslüman Türk Kızına Hitap!", *İslâmın İlk Emri Oku* 9/88 (Mayıs 1969), 14.

Dergi yazarlarına göre kadının kendine ait bir hüviyeti yoktur. Kadın her yaşta ve statüde kontrol edilmelidir: *“Erkeğin (babanın), kız çocuğuna karşı sorumluluğu, çocuk buluş çağına girince bitmez, evleninceye kadar devam eder; evlenince de bu sorumluluk, otomatikman kocaya geçer...”*⁹⁶ Görüldüğü gibi kadının iradesini gösterebileceği herhangi zaman dilimi yoktur. Bu durum devam eden şu cümlelerde açık bir şekilde ortaya konmuştur: *“...koca şayet ölürse, o zaman da kadının kendi çocuğuna intikal etmiş olur, bu sorumluluk silsilesi, kadının her hâlükârda korunması lüzumunu ortaya koymuş olur.”*⁹⁷ Bu düşüncenin bir ürünü olarak eşitlik konusunun önüne ciddi bariyerler oluşturma çabaları içerisinde oldukları görülür: *“Bence kadınlar erkeklerine tabi oldukları, onların üstünlüğünü kabul ettikleri müddetçe mesutturlar. ...Fakat erkeklerle eşit olduklarını ispat etmeye çalıştıkları mesleklerde, erkeklerle boy ölçüşürken zarafetlerini kaybederler.”*⁹⁸ Bazen daha yumuşak izah etmeye çalıştıkları da olur. Ancak meseleye erkeğin fiziki gücü dolayımından yaklaşıldığından yine erkeğin üstünlüğü noktasına varılır: *“Bununla birlikte erkek daima dışiden daha kuvvetli ve istidatlı yaratılmıştır. Erkeklerle ihsan edilen kadınlara, kadınlara verilen kabiliyet erkeklerle verilmemiştir.”*⁹⁹ Kadınların çeşitli iş sahasında erkeklerle birlikte çalışmasına da erkeğe rakip olmaları savıyla karşı çıkarlar. Bu tür kadınları da kazanç avcısı olmakla, erkekleşmekle suçlarlar. Düşledikleri İslam âleminde erkek- kadın, cinsiyetinin gerektirdiği işleri yapmakla mükelleftir.¹⁰⁰ Şefkat ve merhamette kadınların, erkeklere göre daha hassas olmalarından dolayı kadınlara çocuklarını terbiye etme görevini tevdi ederler. Erkekler, güçlü ve cesaretle daha iyi olduklarından ev dışı işlerde çalışmalıdırlar. Kadınların kocalarına itaat etmelerini farz olarak nitelerler.¹⁰¹ Gereçeklerinden bazılarını da şöyle sıralarlar: *“Kadınlar yaratılışları icabı zayıf ve nazik olduklarından kendilerini ve hayatlarından çok sevdikleri yavrularını himaye edecek bir erkeğin himaye ve yardımına muhtaç bulduklarından kendisini sevdirmek ve nefret ettirmemek...”*¹⁰² hatta bazı zamanlar kadının kocasına itaatini karşılıklı menfaat ilişkilerine bağlarlar. *“İslamiyet kadına birçok haklar tanıyıp onu zilletten kurtardığı gibi, kendisini koruyup muhafaza etmesi için de, kocasını ona bir koruyucu olarak vermiştir. Kadın çalışıp evinin geçimini sağlamakta olsa dahi kendisi için koruyucu olan kocasına itaat etmesi şarttır.”*¹⁰³ Bu düşüncede kadına biçilen en iyi rol kocasına hayat arkadaşı ve onun yardımcısı olmaktır. Yine de bu düşünceleri neticesinde kadının, erkeğin rolüne ve statüsüne ortak çıkmaması için ihtiyaten uyarıda bulunurlar. Yani kadının erkeğin hayat ortağı ve yardımcısı olması, dilediği her bir şeyin yapılacağı anlamına gelmemelidir. Kadın itaat etmekle sorumludur. Erkek her zaman itaat edilendir.¹⁰⁴ Eşitlik konusunu değerlendirirken müracaat ettikleri temel düşünce de ailenin geçimiyle ilgilidir. Bu

⁹⁶ Nedime İsa Ebussemit, “İslam’da Kadın Terbiyesi”, *İslâmın İlk Emri Oku* 18/206-207 (Ağustos 1979), 10.

⁹⁷ İsa Ebussemit, “İslam’da Kadın Terbiyesi”, 11-12.

⁹⁸ M. Sait Çekmeçil, “İslam’da Kadın ve Yarı Aydınlar”, *İslâmın İlk Emri Oku* 4/38 (Eylül 1964), 10.

⁹⁹ Reşat Hatipoğlu, “İslam’da Kadın”, *İslâmın İlk Emri Oku* 6/58 (Eylül 1966), 16.

¹⁰⁰ Semaheddin Cem, “O Belde Hayal Şehir”, *İslâmın İlk Emri Oku* 7/68 (Ağustos 1967), 16.

¹⁰¹ Fatma Zehra Kanlı, “Müslüman Kadının Vazifeleri”, *İslâmın İlk Emri Oku* 10/112 (Temmuz 1971), 20-21.

¹⁰² Fatma Zehra Kanlı, “Kadının Örtünmesi”, *İslâmın İlk Emri Oku* 10/113 (Ağustos 1971), 22-23.

¹⁰³ Fatma Zehra Kanlı, “Kadının Kocasına Karşı Vazifeleri”, *İslâmın İlk Emri Oku* 10/117 (Aralık 1971), 21-22.

¹⁰⁴ Kanlı, “Kadının Kocasına Karşı Vazifeleri”, 21-22.

sorumluluk erkeğe aittir, erkek aileyi korumakla da görevlidir. O zaman aile üzerinde tek hâkim de doğal olarak erkektir. Dolayısıyla eşitlik karşılığı olmayan bir mefhumdur. Kadının çalışması bu ilkeye zarar vermez. Çünkü şer'an kadının zaten böyle bir zorunluluğu yoktur.¹⁰⁵ Kadın, kocasının eşiti olarak algılanmadığından, evden izinsiz ayrılamaz. Ayrılsa bu, kocaya karısını te'dip hakkı verir.¹⁰⁶ O zaman kadın için uygun görülen mekân, özel alandır yani evidir.

Dergi yazarlarının kadının eğitime dair düşünceleri de bu fikir etrafında şekillenir. Çünkü onlar meslek hayatını eğitimin doğal bir sonucu olarak değerlendirme cihetini tercih etmezler: *"Kız imam hatip okullarından bu memlekete Fatih'ler yetiştirecek analar çıkabilir."* *"Şurası gerçektir ki; iyi organize edilmediği takdirde bir mesleğe kadının girmesi, o mesleğin dejenere olması demektir. Zira ateşle barut bir arada duramaz. Eğer gelişigüzel yan yana getirilirse barut ateşlenir ve zarar yapar."*¹⁰⁷ Eğitimin mubah olabilmesi için tesettüre riayet edilmeli kız-erkek arasındaki mahrem sınır korunmalıdır. Bu hususlar korunmayacak olursa eğitimin kendinden değil, ancak şartlar uygun olmadığından, eğitim haram olur. Ve Müslüman memleketlerde ev içi işlerden kadın sorumlu iken erkek evin iaşesini temin etmek için çalışmak zorundadır.¹⁰⁸ *"Kadının asıl vazifesi, annelik ve bu arada ev içindeki işleri yürütmektir. Erkek de ev dışındaki işleri yürütür. İslâm kanunlarının tatbik edildiği ve İslâm'ın yaşandığı bir cemiyette kadının tahsil yapması caizdir ve hatta teşvik edilmelidir."*¹⁰⁹ Kadının eğitimi özlemini duydukları tarihi şahsiyetleri yetiştirmek içindir, kendileri için değil.

*"Kadınlar, doktor avukat veya profesör olmak için değil, kendi çocuklarını üstün kalite insanlar olarak yetiştirmeye kabiliyet kazanmak için yüksek bir terbiye almalıdırlar."*¹¹⁰ *"Kadın için tahsil, yaratanına karşı olan sorumluluğunu gereği gibi yerine getirebilmesinin ve toplum içinde insanlığını idrak edebilmesinin ilk şartıdır."*¹¹¹

*"İslam'da kadın anadır, dişi değil."*¹¹² Derginin spot cümlesidir. Cinselliği baskılanmış, anaç yönü vurgulanmış ve her koşulda sorumlulukları hatırlatılmıştır. *"Kızlarınız için en büyük vazifenin yuvasına ve kocasına bağlı ev kadını ve yavrularına karşı müşfik bir anne olmak olduğunu aşılıp bir Türk evladıyla evlendirdiyseniz."*¹¹³ Bazen kadını, kendi varlığından şüpheye düşürecek kadar, velisi olan erkeğe bağlama gayretini görmek pekâlâ mümkündür. Öyle ki; kadının kocasını mutlu etme gibi bir zorunluluğu vardır. *"Kadın hayatın süsü, evin aynası, aile yuvasının neşe kaynağıdır. Bütün gün aile ihtiyaçlarını sağlamak için ev dışında çırpınan ve yorulan bir vücut, onların sadakat ve tatlı bir gülümsemesiyle dinlenir ve tekrar çalışmak zevkini duyar."*¹¹⁴ Kamusal

¹⁰⁵ Tefik Ali Vehbi, "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik", çev. Mehmed Çiftçi, *İslâmın İlk Emri Oku* 154 (ubat 1975), 8-10.

¹⁰⁶ Hamdi Döndüren, "Emr-i Bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker", *İslâmın İlk Emri Oku* 15/176 (Ocak 1977), 11.

¹⁰⁷ "Haberler ve Kritiği", *İslâmın İlk Emri Oku* 8/83 (Aralık 1968), 22-23.

¹⁰⁸ "Okuyucu Suallerine Cevaplar", *İslâmın İlk Emri Oku* 193 (Haziran 1978), 22-23.

¹⁰⁹ "Kadın Evinin Bekçisi Midir?", *İslâmın İlk Emri Oku* 12/144 (Nisan 1974), 23.

¹¹⁰ Çekmegil, "İslam'da Kadın ve Yarı Aydınlar", 10-12.

¹¹¹ Fatma Zehra Kanlı, "Kadın ve Tahsil", *İslâmın İlk Emri Oku* 11/121 (Nisan 1972), 22.

¹¹² Zübeyir Yetik, "İslam'da Kadın", *İslâmın İlk Emri Oku* 2/20 (Kasım 1962), 17.

¹¹³ Lütü Çakan, "Ey Çobanlar", *İslâmın İlk Emri Oku* 2/16 (Haziran 1962), 24.

¹¹⁴ Ali Rıza Nalçacı, "İslamiyette Aile Hayatının Kutsiyeti ve İzdivâç", *İslâmın İlk Emri Oku* 7/67 (Temmuz 1967), 12.

alanı onlara kapatırken de çalışan kadının cinselliğini ön plana çıkardığı vehmiyle cümleye başlarlar, kocası dolayımından bir statü ihdas ederek onu kocasının yardımcısı yaparlar. Kadının evin dışına çıkması çoğu zaman iffetsizlik olarak görüldüğü gibi, kadının ontolojisi ve kutsal ailesi için de bu durum en büyük tehdittir.

- *“Kadın cemiyetin bir kazanç metaı ve esiresi değil, erkeğin ve ailenin şerefli eşi, yardımcısı ve manevi hayat arkadaşıdır.”*¹¹⁵

- *“Kadın evin temel yapısıdır. Siz kadını evden alıp erkeğin çalıştığı yerlere soktuğunuz gün, aile müessesesi çökmeye başlamış, kadın ruhen erkekleşmiş demektir.”*¹¹⁶

- *“Babalardan ziyade çocukları ile yakından haşır ve neşir olan annelerdir. Çocukların yetişmesinde daha doğru bir deyimle yetiştirilmelerinde annelerin rolü çok mühimdir.”*¹¹⁷

Elbette ki bu bakış açısının doğurduğu sonuçlardan bazıları kadının koca tarafından korunması ve doyurulmasıdır. Hatta dergi için meslek, bireyin kendini gerçekleştirmesinin, bağımsız bir kimliğe sahip olmasının ya da mesleki tatmin yaşamasının aracı falan değildir. Onlar göre meslek, bir maişet meselesidir. *“Garp, kadını evinden ayırıp iş sahasına attı. Çünkü erkek, kadının bakımından, ihtiyaçlarını teminden vazgeçmişti. Bunun üzerine kadın çalışmaya mecbur oldu. Tabi’i ki kadınlık haysiyet ve izzetinden fedakârlık ederek.”*¹¹⁸

Dergi yazarlarının hayal etmiş oldukları dünyada kadın tek tiptir. Dergiyi çıkaranaın çoğunun öğrenci ve muhtemelen bekâr olduğu göz önünde bulundurulacak olursa sosyal hayat konusundaki tecrübesizlikleri bu naif düşüncenin açıklanmasında bize yardım edebilir: *“Kız, evinde ya müstakbel efendisine (zevcine) hazırlık içerisinde, ya da annesine yardım etmektedir. Hanımlar lüzumsuz yere dışarıda görünmezler; onlar, çocuklarının İslâmî terbiyesi, ev işleri ve kocaya hizmet içindedirler.”*¹¹⁹

Meslek sahibi olmak, para kazanmak ekonomik özgürlük değildir onların gözünde. Bilakis kocasından, aile büyüklerinden ve çocuklarından başkasına hizmet etmek kölelikle eş tutulur. Kadın evinde hürdür. *“O artık kölelikten, kötüye kullanılmaktan kurtulmuş, evinin sultanı, çocuğunun gerçek mürebbsi, kocasının hayat arkadaşı; cemiyetin sağlam temelini teşkil eden mesture bir hanım olmuştur.”*¹²⁰

1960’lı yıllarda toplumsal gerçekçi sinemada işlenen evin dışı kadın için tehlikedir anlayışı Oku dergisinde de net bir şekilde görülür. Bu yıllarda kadın için evin dışı sadece pavyon ve benzeri yerler, yanı sıra ahlaki unsurların sorgulandığı mekânlarla özdeşleştirilerek verilmeye çalışılır. Pek az kadın sair işler yapmaktadır ve oralarda da erkeklerin tacize varan bakışlarından kurtulamamaktadır. *“Dairelerde kadın, zani bakışların, shevi akışların istilasına uğramasın. Kadın evinin dairesinden çıkmasın,*

¹¹⁵ Cem, “O Belde Hayal Şehir”, 16.

¹¹⁶ Süleyman Özkafa, “Doğum Kontrolü”, *İslâmın İlk Emri Oku* 7/72 (Aralık 1967), 20-21.

¹¹⁷ Nazif Aşkun, “İslam Kız Kolejleri Açmalıyız!”, *İslâmın İlk Emri Oku* 9/93 (Kasım 1969), 6.

¹¹⁸ Seyyit Kutup, “İslam’da Sosyal Adalet”, *İslâmın İlk Emri Oku* 6/58 (Eylül 1966), 19-20.

¹¹⁹ Yusuf Işıcık, “İçtimâî Bir Tetkik”, *İslâmın İlk Emri Oku* 10/102 (Eylül 1970), 15.

¹²⁰ Fatma Zehra Kanlı, “Hanımlar Köşesi”, *İslâmın İlk Emri Oku* 10/108 (Mart 1971), 20-21.

yuvasının aşığı, evinin ışığı olsun.”¹²¹ Batıda pek çok iş sahasında kadının tercih edilmesini, kadınların cinsel cazibesinden faydalanmak olarak yorumlarlar. Dolayısıyla Batı kadının Müslüman kadına örneklik teşkil edemeyeceği örtük olarak anlatılmaya çalışılır.

“Materyalist garbın birçok işlerde, kadını erkeğe tercih ve takdim etmesinden, hususen ticaret hayatında, sefaretler emrinde, siyasi hayatta ve gazetecilik gibi istihbarata müteallik vazifelerde vs kullanmasından maksat onun cinsi incizabından istifade edip, karşısındakini celp etmekten başka bir şey değildir.”¹²²

İslam dünyasında kadın maişet düşünmeyecek kadar özgürdür. Ancak israfın farkında olan, kanaat etmenin bilincinde, maddenin ötesinde, yuvasında kocası ve çocuklarıyla mesut bir kadın portresi çizilir.

“Bu dünyada kadın, dünya gailisine koşturulmuş, geçim derdine düşmüş bir zavallı değil, duvarları kanaatle sıvanmış, huzur dolu bir yuvanın, dünyaya getirdiği minicik yavruların ve sevgili eşinin gönlünde taht kurmuş ebedi bir sultandır. Bu dünyada “ana”, içki masalarında meze dağıtan, kumar salonlarında gecelerini yitiren bir kadın değil, her beş vakit namazında, Allah'a uzanan elleriyle, nuranî yüzünde inci misali yaşlarla “yavrum'a” diye niyaz eden, sevilen ve sayılan aziz bir varlıktır.”¹²³

Kadın kendi iffetinden önce kocasının namusunu gözetmek zorundadır. Kadının iffetsizliği kocanın namusuna tasallut etmektir. Bu sebepten kadın kamusal hayata dahil olamaz, çalışamaz. “İslâmiyet kadını, bir süs eşyası olarak değil; erkeğin iffet ve namusunu koruyucu ve ebedî hayat arkadaşı, dert ortağı olarak kabul etmiştir.”¹²⁴

Kadın evden çıkmamalıdır, zorunlu olsa bile kocasından izinsiz çıkamaz. Böyle durumlarda işini bitirir bitirmez derhal evine dönmelidir. “Ev dışı işleri erkekler yaparlar. Kadın, zaruret olduğu zaman (meselâ evde erkek olmaması gibi) zaruret miktarı çıkabilir.”¹²⁵ Kocanın İslam'a muhalif olmayan istekleri yerine getirilmek zorundadır. Bu duruma karşı çıkmak itaatsizlik olarak yorumlanır. Kadın bu durumda ya da zaruri olmayan bir halde izinsiz evden ayrılırsa uyarılması gerekir. “Kocasının meşru emirlerine itaatsizlik eden, kocasının rızası hilâfına olarak bilâ zaruretin (zaruretsiz) harice (dışarıya) çıkan bir kadın ta'zir'e lâyük olur.”¹²⁶

Zihinleri bazen o kadar karışır ki; kendi içinde çelişen beyanlarda bulunurlar. Aynı yazıda belirli şartlar yerine getirildikten sonra kadının çalışması önünde herhangi bir engelin olmadığını söylerler ancak sonunda kadın için uygun olanın evinde oturmasıdır hükmüne varırlar.

¹²¹ Osman Yüksel, “Özlediğim Âlem”, *İslâmın İlk Emri Oku* 58 (Eylül 1966), 12.

¹²² Kutup, “İslam'da Sosyal Adalet”, 19-20.

¹²³ Deniz Gökçek, “Genç Kız Kardeşim”, *İslâmın İlk Emri Oku* 12/135 (Temmuz 1973), 19.

¹²⁴ Kanlı, “Hanımlar Köşesi”, 20-21.

¹²⁵ Kemal Kart, “Okuyucu Suallerine Cevaplar”, *İslâmın İlk Emri Oku* 13/151 (Kasım 1974), 16.

¹²⁶ Kemal Kart, “Okuyucu Suallerine Cevaplar”, *İslâmın İlk Emri Oku* 14/159 (Temmuz 1975), 19.

- "Elleri ve yüzü hariç olmak şartıyla örtünme esasına riayet ettiği müddetçe, ciddiyet ve vakarını koruduğu sürece İslâm dini kadına erkek ile yan yana çalışabilme hakkını tanımıştır."¹²⁷

- "Ve Yine Cenab-ı Hakk'ın: "Vakar ile evlerinizde oturun. Evvelki cahiliyet devri kadınları gibi kırıla döküle yürümeyin." mealindeki ayeti kerimesinin manası: Kadınlarının mutlak evlerinden ayrılmamalarını âmirdir."¹²⁸

Dergi yazarlarının kadının çalışma hayatına bakışlarında dikkat çeken bir başka husus vardır. Yazarlar, erkeğin fiziken daha güçlü, kadının ise daha duygusal yaratıldığına inanmış olmalarına rağmen, iş yaşamında bunu bir argüman olarak kullanmazlar. Kadının çalışması noktasında temel tezleri, kadının erkeğin karşısına rakip olarak çıkmaması, kocasına itaatte kusur etmemesi ve mahremiyetine dikkat etmesidir. Nadir olarak kadının çalışmasına müsamaha gösterirler. Ancak yukarıda sayılanlara ek olarak aşağıda zikrettikleri hususlarla bu durumu sınırlarlar.

"Kadının çalışabilmesi için dinimizin koyduğu şartlar nelerdir? Bu husustaki şartları şöyle özetlemek mümkündür. Dinimizin emrettiği şekilde örtünmek. Yabancı erkeklerden uzak olmak, yani onlarla beraber ve karışık olmamak. Dinî görevlerini aksatmamak. Kocasına karşı olan görevlerini eksiksiz yerine getirmek. İslâm'da prensip olarak kadın ev işlerini, erkek de ev dışındaki işleri görür. Ama her zaman şartlar buna müsait olmayabilir. O zaman yukarıdaki şartlara riayet ederek kadın nafaka teminine çalışır."¹²⁹

Mesleğe bir kutsiyet atfettiklerinden olsa gerekir ki; bazen yapılan işi hizmet olarak nitelerler. Kadınlara kamusal hayatın dışında, alternatif ev içi hizmet çeşitleri tavsiye ederler. Aşağıda değineceğimiz ve 1960'ların toplumsal gerçekçi sanat anlayışına uygun olan yaşlı bakımı, komşu ve akrabaya yardım da bir hizmet olarak sunulur.

- "Eşinizi razı etmek en büyük hizmettir. (Sahip olduğun) İki çocuğunu İslâmi ahlâk kurallarına göre yetiştirmek en büyük hizmettir. Yaşlı kayınvalidenize bakmak hizmettir. Komşularının ihtiyacını karşılamak, mahalledeki yaşlıları ziyaret etmek, çocukları sevindirmek,"¹³⁰

- "Kadın, evinin çobanıdır, güttüğü şeylerden de sorumludur."¹³¹

Evden çıkan kadının iffetine halel gelebileceğini, aile huzurunun kalmayabileceğini, evliliğin bitebileceğini anımsatırlar. Çocuk terbiyesinde kadının önemine değinerek çalışan kadınların çocuklarının nezaketsiz, hürmetsiz olabileceğini ifade ederler. "Karısı çalışmakta olan ailelerde umumiyetle huzur yoktur ve bir parçalanma mevcuttur. Bu durum, bilhassa bazı kadınların kötü yola düşmesine ve çocukların eğitimsiz ve terbiyesiz kalmasına sebep olmaktadır."¹³²

¹²⁷ Vehbi, "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik", 6-7.

¹²⁸ Vehbi, "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik", 6-7.

¹²⁹ "Okuyucu Suallerine Cevaplar", *İslâmın İlk Emri Oku* 15/180 (Mayıs 1977), 24.

¹³⁰ Şükran Kıcıroğlu, "Hizmet", *İslâmın İlk Emri Oku* 16/191 (Nisan 1978), 16-17.

¹³¹ Nedime İsa Ebussemit, "İslâm'da Kadın Terbiyesi", *İslâmın İlk Emri Oku* 18/208-209 (Ekim 1979), 17-19.

¹³² Mustafa Balık, "Almanya İntibalarım ve Tekliflerim", *İslâmın İlk Emri Oku* 187 (Aralık 1977), 12.

Görüldüğü gibi dergiye göre kadının kendine ait bir düşüncesi, yaşamı yoktur ve sürekli kontrole tabidir. Çalışma hususunda da ancak zorunlu hallerde çalışabilir, o da velisinin izni ile mahremiyetine ve tesettürüne dikkat ederek.

SONUÇ

Kadının kamusal alana dâhil olması, çalışma süreci, sancılı olmuştur. Modern öncesi zamanlarda iş yaşamı genellikle ev merkezlidir ya da aile ile birlikte görülen tarım işinden ibarettir. Sanayi devrimi ile gelişmiş şehirlerin doğması ev-iş arasında mesafelerin girmesi, güven problemini doğurmuştur.

Oku dergisi yazarları değişen toplumun farkındadırlar. Özellikle ilk zamanlar kadına ait yazılar çok sınırlı ve kadın yazar hemen hemen hiç yokken, sonraları hem bu konuda yazı artmış hem de kadın yazarlar kendilerini göstermişlerdir. Yazarlar başlarda kadının evin dışına çıkmasını düşünemezken sonraları belirli şartlar yerine getirilirse, erkek olan velisinden izin alarak, çıkabilir noktasına kadar gelmişlerdir.

Geleneksel yaşamın çalışma hayatına bakışını şekillendiren düşünce genel olarak ailenin geçimidir. Bu yüzden dergi meseleye hep bu yönden bakmış ve kadının çalışma yükümlülüğünün olmadığı gerekçesini sık sık dile getirmiştir. Yazarlar, kadının iş hayatına atılmasını özgürlük, kendini gerçekleştirme, kadının kendisiyle ilgili kararlarında bağımsız olması gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirmemişlerdir. Onlar kadın çalışırsa ailenin dağılacağı, toplum düzeninin sarsılacağı endişesiyle bu duruma karşı çıksalar da dönüşümü engelleyememişlerdir. Dolayısıyla zorunluluk durumunda kadının çalışabilmesine dair ruhsatları zaman zaman muhafazakâr kadın İslami hassasiyetleri gözettiği vakit çalışabilire dönmüştür. Kuluçka dönemi diyebileceğimiz derginin yayın hayatında olduğu zaman diliminde, çalışan kadın da kocasına itaatle sorumlu olmasına rağmen, 1980 sonrasında kadın, kendi güçlü kimliği ile kamusal hayata eklenmiştir. Muhafazakâr kadın ise bu dönemde çalışmak için okumaz, onun önceliği tebliğdir sonra iyi eş ve iyi anne olmasıdır. Ancak bu anlayış yaklaşık yirmi yıl sonra muhafazakâr kadının pek çok meslekte boy göstermesiyle sarsılmış olur. Muhtemelen derginin bu konuda muhafazakâr kadına katkısı dini hassasiyetleri terk etmemesi noktasındaki telkinidir.

2000'li yıllardan sonra nas kaynaklı hükümlerle kültürel unsurlar birbirlerinden ayrılmaya başlamış ve geleneğin etkisi azaldıkça kadının iş sahibi olması kolaylaşmıştır. Bu, sorun tamamen ortadan kalkmıştır gibi anlaşılmamalıdır. Kadının, hamilelik, doğum öncesi ve sonrası izin durumları kariyeri önünde sorun olarak durmaktadır. Kocasını ve çocuklarıyla ilişkisinde yaşadığı ailevi problemler, boşanma sonrası çocukların akademik problemleri, hastalık, tükenmişlik sendromu gibi pek çok sorunu kadın hala göğüslemek durumundadır.

KAYNAKÇA

Adak, Nurşen. "Kadınların İkilemi: İş ve Aile Yaşamı". *Sosyoloji Dergisi* Ülgen Oskay'a Armağan Özel Sayısı/ (2007).

Albayrak, Sadık. *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989.

- Aşkun, Nazif. "İslam Kız Kolejleri Açmalıyız!", *İslâmın İlk Emri Oku* 9/93 (Kasım 1969), 6.
- Atabek, Gülseren Şendur vd. "Değişen Sinema Anlayışları Çerçevesinde Türk Filmlerinde Evlilik ve Boşanma". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 41 (2015).
- Aydın, Abdullah-Yıldız, Murat. "1950-1960 Döneminde Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Niteliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Yasama Dergisi* Dünya Kadınlar Günü Özel Sayısı 3/33 (2016).
- Balık, Mustafa. "Almanya İntibalarım ve Tekliflerim", *İslâmın İlk Emri Oku* 187 (Aralık 1977), 12.
- Balık, Mustafa. "Almanya İntibalarım ve Tekliflerim", *İslâmın İlk Emri Oku* 187 (Aralık 1977), 12.
- Balık, Mustafa. "Almanya İntibalarım ve Tekliflerim". *İslâmın İlk Emri Oku* 187 (Aralık 1977).
- Bayındır, Abdülaziz. "Günümüzde Karı-Koca İhtilaflarının Sebepleri". *Sosyal Hayatta Kadın*. ed. İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Beşer, Faruk. *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği ve İslâm*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Bilgin, Beyza. *İslâm'da Kadının Rolü, Türkiye'de Kadın*. Ankara: Sinemis Yayın Grup, 2. Basım, 2014.
- Cem, Semaheddin. "O Belde Hayal Şehir", *İslâmın İlk Emri Oku* 7/68 (Ağustos 1967), 16.
- Çaha, Ömer. *Sivil Kadın, Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*. Konya: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Çakan, Lütfi. "Ey Çobanlar", *İslâmın İlk Emri Oku* 2/16 (Haziran 1962), 24.
- Çayboylu, İrfan (ed.). *Hukuki Esasları ve Sosyo-Ekonomik Yönleriyle Kısmi Çalışma Paneli*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991.
- Çekmegil, M. Sait. "İslam'da Kadın ve Yarı Aydınlar", *İslâmın İlk Emri Oku* 4/38 (Eylül 1964), 10.
- Demir, Zekiye. "Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu'na Gelen Sorular". *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018), 81-106.
- Demir, Zekiye. "Kendini 'Dindar' Olarak Tanımlayan Erkeklerin Kadının Çalışmasına Bakışı". *Eskiye* 39 (12 Eylül 2019).
- Doğramacı, Emel. *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1993.
- Doğramacı, Emel. *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Döndüren, Hamdi. "Emr-i Bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker", *İslâmın İlk Emri Oku* 15/176 (Ocak 1977), 11.
- Ecevit, F. Yıldız. "Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeğinin Konumu ve Değişen Biçimleri". *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. ed. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Erdal, Kelime. "Halide Edib Adivar'ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı". *Gazi Antep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/ (2008), 15.
- Geçer, Harun-Çelik, Celaleddin. "Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Haziran 2017), 30.
- Gelgeç Bakacak, Ayça. "Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 44 (2009).
- Genç, Ersel Nail. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Siyasetinde Cinsiyetçilik*, İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Giddens, Anthony. *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti, 1. Basım, 2000.
- Gökçek, Deniz. "Genç Kız Kardeşim", *İslâmın İlk Emri Oku* 12/135 (Temmuz 1973), 19.
- Göksel, Burhan. *Çağlar Boyunca Türk Kadını ve Atatürk*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Güngördü, Erkmen, Sedef. "Nezihe Muhiddin ve Mefkuresi". *3. sektör sosyal ekonomi dergisi* 54/3 (2019).
- Hatipoğlu, Reşat. "İslam'da Kadın", *İslâmın İlk Emri Oku* 6/58 (Eylül 1966), 16.
- Hekimoğlu, İsmail. "Kadın", *İslâmın İlk Emri Oku* 9/88 (Mayıs 1969), 22.
- İşıcık, Yusuf. "İçtimâî Bir Tetkik", *İslâmın İlk Emri Oku* 10/102 (Eylül 1970), 15.
- İnce, Meltem. *Kadın İstihdamı ve Kadın İşgücüne Olan Talep: Türkiye Örneği*. Afyon: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- İsa Ebussemit, Nedime. "İslam'da Kadın Terbiyesi", *İslâmın İlk Emri Oku* 18/206-207 (Ağustos 1979), 10.
- İsa Ebussemit, Nedime. "İslam'da Kadın Terbiyesi", *İslâmın İlk Emri Oku* 18/208-209 (Ekim 1979), 17-19.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Türkiye'de Kadınların Aile İçi Statüsü, Eğitimi ve İstihdamı*. Ankara: İş ve İşçi Bulma Kurumu, 1990.
- Kaldırımçı, Nurettin. "İktisadi Organizasyonlarda Kadın Gücünün Verimliliği". *Sosyal Hayatta Kadın*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Kanlı, Fatma Zehra. "Müslüman Kadının Vazifeleri", *İslâmın İlk Emri Oku* 10/112 (Temmuz 1971), 20-21.
- Kanlı, Fatma Zehra. "Hanımlar Köşesi", *İslâmın İlk Emri Oku* 10/108 (Mart 1971), 20-21.
- Kanlı, Fatma Zehra. "Kadın ve Tahsil", *İslâmın İlk Emri Oku* 11/121 (Nisan 1972), 22.

- Kanlı, Fatma Zehra. "Kadının Kocasına Karşı Vazifeleri", *İslâmın İlk Emri Oku* 10/117 (Aralık 1971), 21-22.
- Kanlı, Fatma Zehra. "Kadının Örtünmesi", *İslâmın İlk Emri Oku* 10/113 (Ağustos 1971), 22-23.
- Karaman, Hayrettin. "Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemleri". *Sosyal Hayatta Kadın*. ed. İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.
- Kart, Kemal. "Okuyucu Suallerine Cevaplar", *İslâmın İlk Emri Oku* 13/151 (Kasım 1974), 16.
- Kart, Kemal. "Okuyucu Suallerine Cevaplar", *İslâmın İlk Emri Oku* 14/159 (Temmuz 1975), 19.
- Kıcıroğlu, Şükran. "Hizmet", *İslâmın İlk Emri Oku* 16/191 (Nisan 1978), 16-17.
- Koçer, Dilara. "Demokrat Parti Dönemi (1950-1960) Kadın Dergilerinde Kadın İmajı". *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks* 1/2 (2009).
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Kutup, Seyyit. "İslam'da Sosyal Adalet", *İslâmın İlk Emri Oku* 6/58 (Eylül 1966), 19-20.
- Macit, Damla Nur. *Özel Bakım Merkezlerinin Kadın Çalışanlar Üzerine Etkisi: Samsun İli Örneği*, Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Mevdudi el-, Ebu'l-Alâ. *Hicab*. İstanbul: Hilal Yayınları, 7. Basım, 2003.
- Nalçacı, Ali Rıza. "İslamiyette Aile Hayatının Kutsiyeti ve İzdivâç", *İslâmın İlk Emri Oku* 7/67 (Temmuz 1967), 12.
- Oktay Yılmaz, Berrin. "Kadınların Sosyal Vatandaşlığı ve Bakım Emeğine Yönelik Tartışmalar". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (Ocak 2013), 16.
- Özbay, Ferhunde. "Kadınların Eviçi ve Evdışı Uğraşlarındaki Değişme". *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. ed. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Özçatal, Elif Özlem. "Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı". *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Güz 2011), 18.
- Özen, Yasemin. *Yeşim Ustaoglu Sinemasında Toplumsal Cinsiyet ve Kadın*, İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Özgen, Özlen-Ufuk, Hatun. "Kırsal Kesimde Kadın Eğitimi". *Türkiye Ziraat Mühendisliği V. Teknik Kongresi* 1/ (2000), 16.
- Özkafa, Süleyman. "Doğum Kontrolü", *İslâmın İlk Emri Oku* 7/72 (Aralık 1967), 20-21.
- Paker, Hande. *Kimlik Siyaseti ve Türkiye'deki Kadın Örgütlerine Katılım*. CIVICUS Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi (STEP). Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı Yayınları, ts. Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı Yayınları.
- Serdaroğlu, Servet. *Aile Çevresi, Kadın-Erkek İlişkileri*. İstanbul: Redhouse Yayınları, 1972.
- Süslü, Mehmed. "Müslüman Türk Kızına Hitap!", *İslâmın İlk Emri Oku* 9/88 (Mayıs 1969), 14.
- Türkkahraman, Mimar, Şahin, Kamil. "Kadın ve Kariyer". *Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 2/1 (2010), 75-88.
- Ünalın Turan, Sümeysa. *Çalışma hayatının Dindar Kadının Dînî Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Vehbi, Tefik Ali. "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik", çev. Mehmed Çiftçi, *İslâmın İlk Emri Oku* 154 (ubat 1975), 8-10.
- Vehbi, Tefik Ali. "İslâm'da Erkek ile Kadın Arasındaki Eşitlik". çev. Mehmed Çiftçi. *İslâmın İlk Emri Oku* 154 (Şubat 1975).
- Yakupoğlu, Mehmet Yakut. *Aile ve Çocuk Terbiyesi*. İstanbul: Demir Kitabevi, iki Basım, 1976.
- Yeşil Orman, Mehtap. "Toplumsal Eşitlikte Kör Nokta: Kadın Eşitsizliğine Genel Bir Bakış". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2001).
- Yeşildal, Hatice. "Türkiye'de 1960'larda Toplumsal Gerçekçi Sinemada Aile İdeolojisi: 'Kocanın en kötüsü hiç olmayanından daha iyidir'". *ciu Cyprus Internation University Folklor/Edebiyat Dergisi* 16/61 (Ocak 2010).
- Yetik, Zübeyir. "İslam'da Kadın", *İslâmın İlk Emri Oku* 2/20 (Kasım 1962), 17.
- Yüksel, Osman. "Özlediğim Âlem", *İslâmın İlk Emri Oku* 58 (Eylül 1966), 12.
- "Haberler ve Kritiği", *İslâmın İlk Emri Oku* 8/83 (Aralık 1968), 22-23.
- "Haberler ve Kritiği", *İslâmın İlk Emri Oku* 9/93 (Kasım 1969), 24.
- "Kadın Evinin Bekçisi Midir?", *İslâmın İlk Emri Oku* 12/144 (Nisan 1974), 23.
- "Okuyucu Suallerine Cevaplar", *İslâmın İlk Emri Oku* 15/180 (Mayıs 1977), 24.
- "Okuyucu Suallerine Cevaplar", *İslâmın İlk Emri Oku* 193 (Haziran 1978), 22-23.
- "Okuyucu Suallerine Cevaplar". *İslâmın İlk Emri Oku* 193 (Haziran 1978), 23, 24.

Ehl-i Sünnet Kelamında Tekvin Sıfatı İle İlgili Tartışmalar ve Eş'arilerin Açmazları

Necati ŞAHİN 

Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam Ana Bilim Dalı, Konya, Türkiye.
nsahin@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş : 16.05.2022

Kabul: 27.06.2022

Yayın: 30.06.2022

Anahtar

Kelimeler:

Kelam, Tekvin,
Yaratılış, İlahi
sifatlar, Eş'ariler.

Tekvin meselesi aslında hep insanın merakını celbeden bir konu olmuştur. Arap dilinde tekvin kelimesi tef'il babında k-v-n kökünden türetilmiş bir mastardır. Bu terim, tef'il kalıbında meydana getirme, yoktan yaratma gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Tekvin meselesi aslında birçok açıdan tartışılmakla birlikte, yaratmanın yoktan olduğu konusunda genel olarak ilahi dinlerin ve özel olarak da İslam ekollerinin görüşleri birbirine yakındır. Eş'ariler yaratma konusunda eylemi gerçekleştiren bir sıfat olarak gördükleri kudret sıfatına ağırlık verirken, Maturidiler, kudret sıfatının yanında tekvin sıfatına ayrı bir önem atfetmişlerdir. Çünkü kudret sıfatı, bir şeye güç yetirilebileceğini ifade ederken, tekvin sıfatı onu kesin olarak ortaya koymayı ifade eder. Maturidilere göre tekvin, Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfat olmasından hareketle yaratma eylemi bu sıfatla gerçekleşmektedir. Burada Eş'ariler Maturidilerin aksine yaratma fiilini kudret sıfatına yüklemekle hem güç hem de eylemin tek sıfatta gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Halbuki bir şey hakkında güç ve kuvvet sahibi olmak, onunla ilgili bir tasarrufta bulunmak ayrı bir durumdur onu yaratmak varlık sahasına çıkarmak ayrı bir durumdur ve farklı sıfatlara sahip olmayı gerektirmektedir.

Discussions Regarding the Takwin Attribute in Sunni Theology and the Dilemmas of the Ash'aris

Article Info

Abstract

Article History

Received : 16.05.2022

Accepted: 27.06.2022

Published: 30.06.2022

Keywords:

Kelam, Takween,
Creation, Divine
Attributes, Ash'aris.

The issue of creation has always been a subject that attracts people's curiosity. The word takween in the Arabic language is an infinitive derived from the root of k-w-n in the form of ta'feel. This term is used in ta'feel form in terms of forming and creating from nothing. Although the issue of creation of the universe is discussed in many respects, the views of divine religions in general and Islamic Kalam schools in particular are similar to the fact that creation was made from nothing. While the Ash'aris focused on the attribute of power (qudrah), which they regarded as an adjective that carried out the action on creation, the Maturidi's attached a special importance to the attribute of takween in addition to the attribute of power. This is because the attribute of power means that something can be done, while the attribute of takween expresses what is accomplished. According to Maturidi's, the act of creation takes place via this attribute because of the fact that takween is an eternal attribute that is directly associated with Allah. Here, the Ash'arites, unlike the Maturidis, attribute the act of creation to the attribute of power, and they claim that both power and action occur in one attribute. However, having power and power about something and making a disposition about it is a separate situation, creating it and bringing it into existence is another situation and requires having different attributes.

Atıf/Citation: Şahin, Necati. "Ehl-i Sünnet Kelamında Tekvin Sıfatı İle İlgili Tartışmalar ve Eş'arilerin Açmazları". *akif* 52/1 (2022), 46-64.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.15>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Tekvin/yaratma/yaratılış konusu, tarih boyunca insanoğlunun neden/niçin/nasıl olduğu konusunda hep ilgilendiği bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında çeşitli yönlerden tartışılmasının yanında, ilahi dinlerin ve özellikle İslam ekollerinin yoktan yaratma üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Yaratma eyleminde aktif olan ilahi sıfatın kudret olduğu ve tekvin sıfatının hâdis olduğu konusunda Eş'ariler görüş birliği içindedirler.¹ Hatta bu durumu genel olarak ifade edersek, bütün meselelerde Eş'ariler hep Allah'ın kudret yönüne vurgu yaparken, Matüridiler ise O'nun hikmet yönünü önceleme yoluna gitmişlerdir.

Matüridiler ise, yaratma konusunda kudret sıfatı ile beraber müstakil olarak tekvin sıfatına da ayrı bir önem atfetmişlerdir. Buradaki kudret, bir şeye güç yetirilebileceğini ama kesin olarak gerçekleşmeyebileceğini ifade etmektedir. Tekvin sıfatı ise onu kesin olarak ortaya koyup gerçekleştirmek anlamına gelmektedir.² Dolayısıyla Matüridi ekolü açısından tekvin, yaratma eyleminin kendisiyle gerçekleştiği Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kısa girişten sonra konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı için, Tekvin sıfatının lügat ve terim manalarının açıklanması kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

1. Tekvin'in Lügat ve İstilah Manaları

Tekvin, sözlük anlamı olarak yaratma, vücuda getirme, yokluktan varlık sahasına çıkarma, oluşturma gibi anlamlara gelir.³

Yine tekvin, yok olan bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak, var etmek demektir. Bunların dışında tekvin; yaratma, varolan bir şeyi meydana getirme anlamına gelen îcad; bir şeyi yaratmak, örneği olmayan bir şeyi yoktan var etmek anlamına gelen tahlik; bir şey üzerinde etki sahibi olmak anlamına gelen te'sir; tasarlamak, ilk olarak ortaya çıkarmak anlamına gelen ihdas ve tasarlamak, icad etmek anlamına gelen ihtira' kelimeleriyle de ifade edilmiş olup, yaratmak, rızık vermek gibi Allah'ın fiili sıfatlarının merciidir. Allah'ın zatı ile kaim, ezeli ve subuti bir sıfattır. Madum olan bir şeyi,

¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (İstanbul: y.y., 1340-1343), 2/121.

² Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: y.y., 1980), 24-26.

³ Celaleddin b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dar'u-Sadr, ts.) 13/364-365; İbrahim Mustafa vd., *el- Mu'cemu'l-Vasit* (Tahran: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/812; Mecdüddin Muhammed b. Yakub Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, (Beyrut: Daru'l-İlm, ts.), 4/264.

yokluktan çıkararak vücuda getirmektir.⁴ Bununla birlikte bu kelimeyle eş anlamlı veya yakın anlamlı kullanılan halk, ibda' gibi kelimeler de kullanılmaktadır.

Mâtüridî kelamcılarına göre ıstilahtaki anlamda tekvin, Allah'ın ezeli bir sıfatı olup, âlemi ve âlemin parçalarından her birini, tayin ettiği vakitte icad etmesi ve yaratmasıdır.⁵ Buna göre tekvin, Allah Teala'nın zatıyla kaim olan, bilfiil yaratması ve icad etmesi şeklinde subûti sıfatlarından biri olarak tarif edilebilir.⁶

İslam itikadının günlük hayata yansımaları olarak yaratma teriminin, olmayan bir şeyi var etme anlamında Türkçe'de de kullanıldığı müşahade edilmektedir. Tekvin ile ilgili kavramsal çerçeveden sonra, ilahi dinlerin bu meseleye nasıl baktıklarını kısaca aktarmak konu bütünlüğünü sağlamak açısından faydalı olacaktır.

2. İlahi Dinlerde Tekvin Anlayışları

Tekvin konusunu İslam inancı açısından ele almadan önce, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın bu konudaki görüşlerine bir göz atmak gerekir. Bu husus, İslam öncesi ilahi dinlerin konuya getirdiği çözümü aktarması bakımından önemli gözükmektedir. Çünkü ilahi dinlerin yaratma konusundaki bakış açıları oldukça birbirine yakındır. Bunu o dinlere ait ilahi kitaplarda da görmek mümkündür. Şimdi sırasıyla Yahudilikten başlamak üzere ilahi dinlerin bu konuyu nasıl değerlendirdiklerini görelim.

2.1. Yahudilik'te Tekvin

Yahudiliğin kutsal kitabı Ahd-i Atik'te yaratılışa müstakil bir bab ayrılmış ve bu mesele hakkında geniş bilgi verilmiştir. Bu kitaba göre kâinattaki her şey Allah tarafından altı günde yaratılmış ve yedinci günde Tanrı istirahat etmiştir.⁷ Kâinatın yaratılışı göklerden gelen bir ışıkla başlamış, önce yer ve ardından gökler yaratılmıştır. Yerin göklerden ayrılması, yeryüzünün insan için hazırlanması ve insanın yaratılmasıyla tamamlanmıştır.⁸

⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2017), 314-315; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 239; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (İstanbul: MEB Yay., 1997), 58.

⁵ Ömer Neseî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, Haz. M. Seyyid Ahsen (İstanbul: Otağ Yay., 1973), 82.

⁶Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 314-315; Muhittin Bağçeci, "Tekvin", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 8/41.

⁷ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1972), Tevrat, Tekvin, 1/1-31, 2/1-3.

⁸ Tekvin, 1/1.

Yoktan yaratılış düşüncesinin ilk defa Ahd-i Atik ile ortaya çıktığı bilinmekle birlikte, doğrudan yoktan yaratılış ifade eden bir metne rastlanmamaktadır. Ahd-i Atik'in Jerussalem nüshasında yer alan "...Ey oğul! Yer, gök ve arasındakilere bak ve itiraf et ki Allah onları var olmayandan, yoktan yaratmıştır" ifadesi, Yahudiliğin yoktan yaratılış inancına sahip olduğunu belirten tek belgedir.⁹ Bununla birlikte Yahudilikteki yaratma konusu ile ilgili geniş bilgiler verilebilir;¹⁰ ancak bu kısa bilgilerden sonra, şimdi Hıristiyan itikadında bu meseleye nasıl bakıldığını kısaca ortaya koymak konu bütünlüğü açısından yararlı olacaktır.

2.2. Hıristiyanlık'ta Tekvin

Hıristiyanlık, yaratılış hadisesini Ahd-i Atik'te olduğu şekliyle kabul etmiştir. Çünkü Tekvin'ül-Mahlukat babı Ahd-i Cedid'te yer almamıştır. Ahd-i Atik'teki tekvin bahsi Hıristiyanlık tarafından aynen benimsenmiştir. Bu yüzden iki dinin yaratma konusuna bakışları aynıdır. Yine Ahd-i Cedid'de yoktan yaratılış anlamına gelebilecek ifadeler bulunmaktadır. Örneğin "Her şey O'nunla oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey O'nsuz olmadı".¹¹ ifadesi bunlardan biridir.

Her iki dinin yaratılış anlayışında "Sebt günü"¹² ihtilafından başka bir ayrılık yoktur ve Tanrı'nın yaratması yoktan olmuştur.

2.3. İslam'da Tekvin

İslam'ın bu konudaki tercihi, insanlık tarihinin yaratılış konusunda ortaya koyduğu; yoktan yaratılış, kadim bir maddeden türeyiş, südur teorisi ve kendiliğinden meydana gelme şeklinde dört maddede özetleyebileceğimiz izahlarından "yoktan yaratılış" yönünde olmuştur.¹³ Bu konu metafizik boyutta olduğundan bir türlü tam olarak izahı yapılamamış, insanoğlu da bu konudaki merakını giderememiştir.¹⁴ Bu

⁹ Abdurrahman el-Bedevî, *Mevsûatü'l-Felsefe* (Beyrut: y.y., 1984), 70-72; Tevfik Yücedoğru, *İslam İtikadında Yaratılış* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yay., 1994), 7.

¹⁰ Bk. Musa b. Meymun, *Delaletü'l-Hairin*, haz. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974), 49-52.

¹¹ Yuhanna, 1/3.

¹² Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (Ankara: AUİF Yay., 1955), 250.

¹³ *Muhammed Basil et-Tai*, "Dakiku'l-Kelam: Kelam Kozmolojisinin Bilimsel Değeri" çev. Mehmet Bulğen, *Güncel Kelam Tartışmaları*, edt. Mehmet Bulğen-Enis Doko (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2017), 328-329; Cağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye göre Allah ve Alem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yay., 2003), 112-121.

¹⁴ Yücedoğru, *İslam İtikadında Yaratılış*, 1-2.

hususla bir ayette de şöyle işaret edilmiştir: “Ben ne göklerin ve yerin yaratılışında ne de kendilerinin yaratılışında onları şahit tuttum. Saptıranları da (hiçbir zaman yaratılışta) yardımcı edinmiş değilim.”¹⁵

Buradan hareketle İslam tarihi boyunca bazı düşünürler yaratılış konusuyla ilgilenmenin beyhude olduğunu, bu konunun aklın sınırlarını aştığını ve sonuna kadar çözülemez olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶ Ancak bunun yanında İslam dünyasında yaratılış konusunda farklı düşünen ve yoktan yaratılış yerine yaratılışın südür ile olduğunu ileri süren düşünürler de olmuştur. Bu bakımdan, İslam dünyasında yaratılış konusunda görüş birliği mevcut değildir. Fakat İslam kelimcileri daima “yoktan yaratılış” görüşünü benimseyip savunmuşlardır. Yaratılış konusu, İslam düşünce tarihinde müstakil bir problem olarak ele alınmasına rağmen, bu inancın hangi kaynaktan çıkarıldığı açıklanmamıştır.

Örneğin Gazzali'nin başlatmış olduğu Tehâfütler,¹⁷ alemin ezeliyeti veya hudûsu başlığı altında geniş tartışmalara yer vermektedir. Ancak bu eserlerde devamlı “yoktan yaratılış” prensibinden hareket edilmiş ve İslam inancının sahip olduğu yoktan yaratılış inancının kaynakları gösterilmemiştir. Özellikle yaratılışın nasıl olduğu bu eserlerin konusu olmamıştır. İbn Rüşd (ö. 595/1198) de yaratılış konusu ile beraber, alemin ezeliyeti meselesini de Gazzali'ye karşın aynı şekilde ele almış ve Kur'an'dan kadîm bir madde şeklinde delil getirmeye çalışmıştır.¹⁸

İslam filozofları da sıfatlar konusunda yaklaşık olarak aynı görüştedirler. Örneğin İbn Rüşd, Eş'ariliğin zat ve sıfatlar konusundaki anlayışının Allah'ın cismaniyeti görüşünü ve ilahların birden fazla oluşunu gerektireceğini belirtmektedir.¹⁹

Dini sahada yapılan çalışmalarda ise konu, bir kısmında sadece felsefe bir kısmında da pozitif ilimler ve felsefe açısından ele alınıp işlenmiştir. Bu konunun dini yönü bu eserlerde dar çerçevede ve sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla yaratılışın nasıllığı ve

¹⁵ el-Kehf 18/51.

¹⁶ *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif-Mustafa Armağan (İstanbul: y.y., 1990), 2/229.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Ebu Hamid Muhammed Gazzali, *Tehafütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul, Çağrı Yay., 1981), 75-79; Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, şerh: Muhammed Abid Cabiri, (Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye), 2008, 233-236.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehafütü't-Tehafüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1986), 3-61, 81-151.

¹⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 169-197; Ebu'l-Vefa Taftazani, *Ana Konularıyla Kelam*, çev. Şerafeddin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası Yay., 2000),147.

yoktan yaratılış inancının kaynağı konuları bu eserlerde yer almamaktadır.²⁰ Ancak Kelam alanında Şaban Ali Düzgün, Tefvik Yücedoğru, Çağfer Karadaş ve Mehmet Bulgen gibi bazı akademisyenler yeni dönemde yaratma ve varlık teorisi konusu üzerine çalışmışlardır.²¹

3. Allah'ın Bir Sıfatı Olarak Tekvin

3.1. Zat ve Sıfatlar Hakkında Görüşler

Allah Teala, kendisinin bir tek ve her şeyin yaratıcısı olduğunu, eşi ortağı olmadığını birçok ayette belirtmektedir. Yine Kuran-ı Kerim'de yaratma kelimesi bir şeyi yokluktan meydana çıkarmak ve bir şeyden başka bir şeyi yaratmak şeklinde iki manada kullanılmaktadır.

Tekvin sıfatıyla ilgili münakaşalara girmeden önce zat ve sıfatlar konusu ile ilgili tarihi anlamda bir değerlendirme yapmak gerekir.

3.1.1. Sahabenin Zat ve Sıfatlar Konusundaki Tutumu

Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar her şeyden önce İslam'ın yaratma konusunda getirdiklerine inanmışlardır. Kur'an-ı Kerim'de mevcut ayetlerden bir kısmı, yaratma konusunda, zatında ve fiilinde eşi ortağı olmayan bir tek Allah'a imana davet ederken; bir kısmı da O'nu hayat, kudret, ilim, irade, işitme ve görme gibi sıfatlara haiz bir ilah olarak vasıflandırmaktadır. Zat ve sıfatlar konusunda önce Hz. Peygamberin ashabının tutumunu öğrenmek faydalı olacaktır. Hz. Peygamberin ashabı Kur'an ve Sünnet'te zat ve sıfatlarla ilgili olan hususlara şaibesiz bir imanla inanmışlardır. Taftazani'nin ifadesiyle onlar, vahiy zamanına ve vahiy sahibinin sohbeti şerefine iştirak ettikleri için sohbet nuru onlardan şüphe ve vehim karanlığını kaldırmıştır.²²

Makrizi, zat ve sıfatlar meselesinde sahabenin durumunu şöyle açıklamaktadır: "Tabakalarının çeşitliliğine ve sayılarının çokluğuna rağmen sahabeden herhangi birinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Allah'ın kendisini Kur'an-ı Kerim'de vasıfladığı manadan sorduğuna dair sahih ve zayıf hiçbir yoldan Hz. Peygamber'in lisanından bir haber

²⁰ Bk. Hüseyin Aydın, *İlim Din ve Felsefe Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)* (Ankara: DİB Yay., 1987), 55-60.

²¹ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998); Çağfer Karadaş, *Bâkîllâni'ye göre Allah ve Alem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yay., 2003).

²² Taftazani, *Ana Konularıyla Kelam*, 115.

gelmemiştir. Fakat onların hepsi bunun manasını anlıyor ve sıfatlar meselesinde konuşuyorlardı.”²³ Makrizi'nin ifadesinden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber ve Sahabe devrinde zat ve sıfatlar konusu ile ilgili ihtilaf gözükmemektedir. Nitekim sahabenin bu hususlarla ilgili Hz. Peygamberle bir tartışmasına pek şahit olunmamaktadır. Onların imanı kuvvetli olduğu ve Hz. Peygamberden direk cevap aldıkları için bu mesele onların zamanında bir problem haline gelmemiştir. Zaten sahabe döneminde kelamî ve felsefi meseleler pek tartışma konuları arasında yer almamaktadır. Bu meselenin bir problem şekline bürünmesi daha sonraki devirlerde olmuştur. Sıfatlar hakkındaki görüşün Hulefa-i Râşidîn'in son zamanlarında Abdullah b. Sebe taraftarlarınca ortaya çıktığı bilinmektedir.²⁴ İlk dönem olan sahabe asrında meseleye nasıl bakıldığını aktardıktan sonra, sonraki dönemlerde ortaya çıkan mezheplerin görüşlerine de kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır.

3.1.2. Mezheplerin Görüşleri

Allah'ın zat ve sıfatları konusunda itikadî mezhepler birbirlerinden farklı görüşler serdetmiş, hatta bazıları kendi içinde bile görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazı aşırı Şiiiler teşbih ve teccimi yaymışlar, bir kısım Mu'tezililer de sıfatların nefyinde mübalağa edip Allah'ın kıdemi hariç diğer sıfatları te'vil ve ta'tile kadar gitmişlerdir.²⁵

Zat ve sıfatlar meselesinde sıfatları kabul edip aşırılığa giden Müşebbihe ve Mücessime fırkalarına zıt olarak, Mu'tezile sıfatların nefyi fikrini ortaya atmıştır. Aslında bu meselede Mu'tezile, zatı tam olarak ilahi sıfatlardan soyutlamamaktadır. Onlar sıfatların zâtın aynı olduğunu iddia etmişler, zat üzerine ilahi sıfatların zaid oluşu fikrine karşı çıkmışlardır. Böylece Mu'tezili kelamcılar zât-sıfat birlikteliğinden hareketle, Allah'ın mahlukata benzemekten münezzeh kadim bir varlık olduğunu ispat edip, O'nu her çeşit insani kavramlardan uzak tutma yoluna gitmişlerdir. Bu endişeleri belki de Müşebbihe ve Mücessime mezheplerinin delilsiz hüküm ve karıştırmalarından İslam akaidini savunmaktan kaynaklanmaktadır.²⁶ Mu'tezile'nin fiili sıfatlarla ilgili görüşü;

²³ Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizi, *el-Meva'iz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-A'sar* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1270), 2/356.

²⁴ Taftazani, *Ana Konularıyla Kelam*, 115-117.

²⁵ Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1967), s.

²⁶ Geniş bilgi için bk. Kadi Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 150-232.

müspet olarak da menfi olarak da kullanılabilen sıfatlar fiili sıfatlardır şeklinde özetlenebilir.²⁷

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat özelinde Matüridiler ve Eş'ariler, sıfatları isbat edici bir tutumu benimsemişlerdir. Ancak Allah Teala'nın zati sıfatları ile fiili sıfatlarını birbirinden ayırmak için kullanılacak kesin ölçünün tespit edilmesi noktasında Matüridiyye ile Eş'ariyye arasında ihtilaf vardır. Buradan hareketle mütekellimler zati sıfatlar ile fiili sıfatlar arasında ayırım yapmışlardır. Allah'ın zıddıyla vasıflanması caiz olmayan sıfatları zati sıfatlar (kudret, izzet, azamet gibi) ve Allah'ın zıddıyla vasıflanması caiz olan sıfatları fiili sıfatlar (rıza, rahmet, gazab gibi) şeklinde isimlendirmişlerdir.²⁸

İrade ve kelim sıfatlarına gelince, bunlarda hem nefiy, hem de isbat cari olur. Cenabı Hak "Allah size kolaylık diler de güçlük dilemez"²⁹ "Allah Musa'ya apaçık söyledi."³⁰ "Allah kıyamet gününde onlarla konuşmaz"³¹ buyurmuştur. O halde bu ikisi fiili sıfatlardan olup hadistir.

Eş'ariler ise zati sıfatlar ile fiili sıfatlar arasındaki farkı şöyle ortaya koyarlar: Nefyedildiği halde zıddı lazım gelen sıfat, zati sıfatlardandır. Çünkü Allah'tan "hayat"ı nefyedecek olursak ölüm, kudreti nefyedecek olursak acz lazım gelir; ilim ve cehl de böyledir. Nefyinden zıddının lazım gelmediği sıfatlar da fiili sıfatları oluşturur. Zira ihya, imate, halk veya rızk'ı nefyetsek bundan bir zıddiyet ve mahzur doğmaz. Buna göre Allah Teala'dan "irade" sıfatını nefyetsek cebir ve ızdırar, "kelam"ı nefyetsek dilsizlik ve sükut lazım gelir ki bunlar Allah hakkında muhal sıfatlardır. O halde bu ikisi zati ve kadim sıfatlardır. Matüridilerde zati ve fiili sıfatların her ikisi de kadim ve Allah'ın zatıyla kaim olduğundan böyle bir ayrıma lüzum yoktur.³²

²⁷ Bk. Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'ül-beyyinât şerhu esmâillahi teâlâ ve's-sıfât* (Mısır: y.y., 1323), 25; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002) 255-263; Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 227; Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yay., 2003), 109.

²⁸ Murat Memiş, *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî-Matürîdî İhtilafı* (İzmir: Tibyan Yay., 2011), 205-209; Halid b. Ali el-Marzi el-Gamidi, *Nakzu Akaidi'l-Eş'ira ve'l-Matüridiyye* (Riyad: Daru Atlas el-Hadra, 2009), 263-364.

²⁹ el-Bakara 2/185.

³⁰ en-Nisâ 4/164.

³¹ el-Bakara 2/174.

³² Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud (Kahire, Daru'l-Kitab, 1987), 161-179; Sa'deddin et-Teftazani, *el-Makasid Kelam ilminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 520-557.

Yalnız Mu'tezile ileri gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın görüşünde biraz farklılık göze çarpmakta ancak bu farklılık da lafzî olmaktan öteye gitmemektedir.³³ Vasıl b. Atâ'dan sonra Mutezili alimler felsefeden etkilenmişler ve bu durum görüşlerine de yansımıştır.³⁴

Eş'ari, sıfatlar zatın gerisinde kendi başlarına duran manalar değildir, belki onlar Allah'ın zatıdır şeklinde görüş beyan eden Allaf'ın bu görüşünü Allah'ın ilmi, kudreti, hayatı küldür diyen Aristo'dan aldığını belirtmektedir.³⁵

Mu'tezile eleştirisi yapan Eş'ari, Allah'ın zatıyla kaim yedi sıfatı ispat etmiş ve şöyle demiştir: "Allah ilimle alim, kudretle kadir, hayatla diri, iradeyle irade eden, kelamla konuşan, semi ile işiten, basarla görendir. Bunlar Allah'ın zatıyla kaim ezeli sıfatlarıdır. Ancak sıfatlar O'dur. O'ndan başkadır. O, zat değildir. Ondan başka bir şey de değildir şeklinde söylenemez" demiştir.³⁶ Eş'ari'ye göre ilahi sıfatlar kadim olmasının yanında Allah'ın zatıyla da kaimdir. Bu görüşünü de aşağıdaki şekilde delillendirmektedir: "Allah'ın kadim bir kelamla mütekellim, ezeli bir irade ile irade sahibi olduğuna delil onun mülkün sahibi bir melik oluşuna dayanmaktadır. Melik, emretme ve nehyetme kendine ait olan kimsedir. O halde Allah ya kadim ya da muhdes bir emirle emredicidir. Eğer yaratılmış bir emirle emrediyorsa şu hususlar ortaya çıkacaktır:

1) Onu zatında yaratır, bir mahalde ihdas eder. Onu zatında ihdas etmesi imkansızdır. Çünkü O'nun zatı, hadiselerle mahal olamaz. Bu muhaldir.

2) Onu bir mahalde meydana getirmesi de düşünülemez. Çünkü o zaman mahal ile vasıflanması gerekir.

3) Mahalsiz onu yaratmaması da imkansızdır. Çünkü akla aykırı bir durum ortaya çıkmaktadır.

³³ Bk. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat, *Kitabü'l-İntisar: Mutezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 193-195; Reşid el-Hayyun el-Bender, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bagdad* (London: Daru'l-Hikme, 2000), 107-119.

³⁴ Fahreddin er-Razi, *Allah'ın Aşkınlığı*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 15-22.

³⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin* (Wiesbaden: Verlag GmbH, 1980), 1/483-485.

³⁶ Eş'ari, *el-İbane*, 161-179.

O halde onun, O'na sıfat olarak ezeli olduğu ortaya çıkıyor. Bu hüküm irade, işitme, görme v.b. sıfatları için de geçerlidir.”³⁷ Bu şekilde Eş'ari sıfatları ispat etmekle, Mu'tezile gibi sıfatları kabul etmeyenlere de cevap vermektedir. Ayrıca Allaf'ın bu görüşlerini felsefecilerden aldığı Şehristani de vurgulamaktadır.³⁸

Mu'tezile'nin sıfatları nefy görüşü, Şia mezhebi tarafından da kabul görmüştür. Hatta Şii fırkalardan İsmailiye sıfatların nefyinde çok aşırılığa gitmiştir. Bunun için İsmailiye'den şöyle söz edilmiştir: “Onlar gerçekten sıfatları nefyeden, bertaraf edip inkâr eden ve ilahi zatı bütün sıfatlardan soyan kimselerdir.”³⁹ Konumuz tekvin sıfatı olduğundan, sıfatlarla ilgili ekollerin görüşlerini bu kadarla sınırlı tutmak yeterli olacaktır.

3.2. Eşari ve Matüridi Ekolleri Arasında Kudret ve Tekvin Sıfatı ile İlgili Münakaşalar

Allah'ın subuti sıfatlarından biri olan kudret sıfatı, Matüridi ve Eş'ariler arasında taalluk bakımından tartışmalara sebep olmuştur. Ehl-i sünnet'in itikadî ekolleri olan Eşariyye ve Matüridiyye'ye göre kudret sıfatı, Allah Teala hakkında sabit olan meânî sıfatlardan biri olarak kabul edilmektedir. Yaratma hususunda bu iki ekolden biri olan Eş'ari alimler kudret sıfatını yeterli görürken; Matüridiler yaratmada müstakil bir sıfat olarak “Tekvin Sıfatı”nı ortaya koymak suretiyle Eş'arilerden ayrılmışlar, bundan dolayı da kudret sıfatını anlama ve tarif etmede her iki ekol birbirlerine muhalefet etmişlerdir.⁴⁰

Eş'arilere göre; icad etmek, yaratmak ve bilfiil vücuda getirmek, Allah'ın kudret sıfatından kaynaklanmaktadır. “Çünkü Allah ile kaim ve O'nun ilim ve iradesine muvafık olarak mümkünatı icad ve yok eden Kudret sıfatı, iki türlü taalluku olan ezeli ve vücudi bir sıfattır. Bu taalluklardan biri ezeli olup, mümkünatın failden südur etmesini sağlar. Diğeri ise, taalluk-u hadistir ki, ezeli iradenin tercihinine göre herhangi bir mümkün bununla var veya yok olmuş olur. İşte bu ikinci taalluk, var veya yok etmede esastır. O halde Tekvin, Kudret sıfatının bu ikinci taallukunun eseridir ve tekvin adıyla müstakil

³⁷ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Daru's-Surur, 1949), 1/95.

³⁸ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/49-50.

³⁹ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/193.

⁴⁰ Geniş bilgi için bk. Ebu Mansur Muhammed Matüridi, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruşi (İstanbul: İSAM Yay., 2017), 124-134; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)* (Ankara: DİB Yay., ts.), 1/196-199.

bir sıfat yoktur. Allah'a "Mükevvin" isminin ıtlak olunması, "tekvin" adıyla zaid olan başka bir sıfatın O'na isnad edilmesini gerektirmez."⁴¹

Buradan hareketle Tekvin sıfatını kudret sıfatının içinde gören Eş'ariler, tekvin sıfatını kabul etmekle iki ayrı kudret sıfatı kabul edilmiş olacağını iddia ederek, Matüridileri tenkit etmektedirler. Örneğin bir Eş'ari kelamcısı olan Fahrüddin er-Razi bu tenkidi el-Muhassal adlı eserinde detaylı bir şekilde ortaya koymuştur.⁴²

Bundan dolayı Eş'arilere göre Tekvin, hakiki bir sıfat olmayıp; kudret sıfatına raci ve onun ikinci taallukundan ibarettir. Kâinatın yaratılması, Allah'ın ezeli kudretiyle irade ve ilmüne muvafık olarak gerçekleşmiştir. Mümkün varlıklar, Allah'ın kudretinin bir eseri ve tecellisi olarak ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle kudret sıfatının talluku, sadece mümkün olan şeylere yöneliktir. Fakat aklen vacip ve müstahil olan şeylere taalluku mümkün değildir.⁴³

Matüridilerin görüşüne göre Kudret ve Tekvin sıfatları, Allah ile kaim ve yalnız mümkünata taalluku olan ezeli, vücudi ve vacib olan subuti sıfatlardandır. Bu durumda Kudret, Allah'ın bütün mümkünat ile ilgili olarak, irade ve ilmüne uygun bir şekilde etki etmesi ve tasarrufta bulunması anlamına gelmekte ve bu sıfatın bir taalluku bulunmaktadır. Mümkünat ile alakalı olan olan bu sıfatın taalluk yönü ezeli olup, Allah'ın mümkün olan bir şeyi yaratıp yaratmaması, vücuda getirip getirmemesi onunla sahih olmaktadır.⁴⁴

Matüridilerin iddiasına göre, bir şeyi yoktan var etmek ve bizzat yaratmak, Eş'arilerin iddia ettiği şekilde Kudret sıfatı ile olmayıp, Tekvin sıfatı ile gerçekleşmektedir. Bu durumda Allah'ın şanıdan olan Kudret sıfatından başka bir de, bir şeyi yok iken var etmek "Tekvin" sıfatı vardır. O halde Maturidilere göre Tekvin sıfatı; Allah'ın şanıdan olan, O'nunla kaim olan ve bilfiil yaratmak anlamındaki ezeli ve vücudi bir sıfattır. "Tekvinden maksat, mükevvin ile mükevven arasındaki izafi taalluk

⁴¹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, 1/450-451; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, 1/196-197.

⁴² Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Razi, *Muhassal* (Mısır: y.y., 1323), 135.

⁴³ Memiş, *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî-Matürîdî İhtilafı*, 205-209.

⁴⁴ Memiş, *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî-Matürîdî İhtilafı*, 205-209.

olmayıp, bir eserin vücud bulmasında müessir olan “mebde-i tekvin”dir. Bu mebde izafi ve itibari olmayan hakiki bir sıfattır.”⁴⁵

3.2.1. Tekvin Sıfatı Açısından Eşari-Maturidi Mukayesesi

Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğunda akıl ve nakil açısından ittifak vardır. Aslında خالق (hâlık) ve مَكُون (mükevvin) kelimeleri خلق (halk) ve تكوين (tekvin) kelimelerinden türemiş ism-i fâillerdir. Masdarı sabit olmadan, bundan türemiş bir ismin bir şey için sabit olmasının muhal olduğunda akıl ve nakil müttefiktir. O halde tekvin Allah'ın zâtına sabit olup kudret sıfatından başka bir sıfattır. “Tekvin, ilim, irade ve kudret sıfatlarından başka bir fonksiyona sahiptir. Çünkü ilim sıfatıyla malumat bilinir. Kudret sıfatıyla mümkünatın icad veya yok edilmeleri sahih olur. İrade sıfatıyla, icad veya yok etmeden biri diğerine tercih edilir ve bu tercihten sonra, tercih olunanı yaratmakta bilfiil müessir olacak başka bir sıfat lazımdır ki bu da Tekvin sıfatıdır.”⁴⁶

“Allah Teâlâ'nın ilim ve iradesine göre yarattığı şeylerin ve canlıların nizamlı, sanatlı, sağlam ve akıllara hayranlık verecek bir şekilde güzel yaratılması da tekvin sıfatıyla olur.”⁴⁷

Tekvin sıfatıyla kudret sıfatı arasındaki fark şu şekilde ifade edilebilir:

Tekvin de Kudret gibi yalnız mümkün varlıklara, yani olması da olmaması da caiz olan şeylere taalluk eder. Ancak:

1. Kudret'in takdir edilen şeylere taalluku ezeli ve her birine olan nisbeti de aynıdır.
2. Tekvin'in mükevvenata taalluku ezeli olmayıp hadistir ve yalnız vücuda gelen şeylere taalluk eder.
3. Tekvin sıfatı, takdir edilen şeyin mevcudiyetini gerektirdiği halde, kudret takdir edilen şeyin vücut bulmasını gerektirmemektedir.⁴⁸ İşte Matüridler kudret ile tekvin arasındaki farkı bu şekilde ortaya koymaktadırlar.

⁴⁵ Bk. Matüridi, *Kitabü't-Tevhid*, 126-134; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, 1/197-198; Bağçeci, “Tekvin”, 8/42.

⁴⁶ Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, 1/450-451; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, 1/198.

⁴⁷ Bağçeci, “Tekvin”, 8/42.

⁴⁸ Matüridi, *Kitabü't-Tevhid*, 126-134; Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, 1/450-451; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, 1/198.

3.2.2. Yaratmada Hangi Sıfatın Etkin Olduğu Açısından Eş'ari-Maturidi Mukayesesi

Sıfatlar konusunda mezheplerin görüşlerini bu şekilde verdikten sonra şimdi asıl konumuza gelmiş bulunuyoruz. Eşarilerle Matüridiler arasında cereyan eden tartışmalardan biri de yaratmanın hangi sıfatla gerçekleştiği konusudur.

Tekvin, takdir edilen şeyin mevcudiyetini zorunlu kıldığı halde, Kudret bunu gerektirmez. Ancak Cenabı Hak onun varlık sahasına çıkmasını sahih kılar. Bunlar Matüridiler açısından Kudret ve Tekvin sıfatlarını birbirinden ayırdeden özelliklerdir.⁴⁹

Allah Teala'nın yaratmak, rızık ve nimet vermek, azab etmek, öldürmek ve diriltmek gibi bütün fiilleri, Tekvin sıfatının tecellileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kudret ve Tekvin, O'nun kemal sıfatlarından olup zıtları olan "kudretsizlik" yani yaratmaktan aciz olmak, Allah hakkında muhaldir. Allah'ın sonsuz bir kudret sahibi ve her şeye kadir olduğuna, içinde olduğumuz kâinat ve içindeki güzellikleri en büyük delili olarak gözümüzün önünde durmaktadır.⁵⁰

Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde zikredilen "Şüphesiz Allah; her şeye hakkıyla kadirdir"⁵¹ ayeti Allah'ın kudret sıfatıyla muttasıf olduğuna delil teşkil ederken "O'nun (Allah'ın) emri, bir şeyi dilediği zaman ona yalnız ol demesinden ibarettir. O da hemen oluverir."⁵² ayeti de yaratmaya ve diğer ilahi fiillere mebbe olduğu söylenen Tekvin sıfatına delil olarak zikredilmiştir.

Görüldüğü gibi Eş'ariyye ve Matüridiyye, Allah Teala'nın bu alemi yoktan, bir anda ve varlığına delil olmak üzere yarattığı hususlarında ittifak etmişlerdir. Ancak yaratılışta hangi sıfatın etkili olduğu ve nasıl icra edildiği hususlarında ihtilafa düşmüşlerdir. Allah Teala'nın fiilini gerçekleştirmek için "ol" emrini verdiğinde, yaratılış bir anda olurken bu emrin yaratmada geçerli olup olmayacağına ilişkin Eş'ariler; bu ve benzeri ayetlerdeki "ol" emrinin ademe hitap olduğunu ve yokluğa hitab-ı ilahi'nin vaki olacağını savunurlar. Eş'ariler bu ve benzeri ayetlerdeki "ol" emrinin zahirini alarak

⁴⁹ Matüridi, *Kitabü't-Tevhid*, 126-134.; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, 1/450-451; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, 1/198.

⁵⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, 1/450-451; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay.,2017), 288-295; Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, 1/198-199

⁵¹ el-Ahkâf 46/33; Âl-i İmrân 3/26; el-En'âm 6/17; en-Nahl 16/77; en-Nûr 24/45; er-Rûm 30/50.

⁵² Yâsîn 36/82.

eşyanın bu hitapla yaratıldığını savunmuşlardır. Allah, eşyanın yaratılışı hakkındaki sünnetini bu şekilde icra eder ve “ol” emri hakikattir,⁵³ şeklinde ifade etmişlerdir.

Eş’ari kelimcilerinin bu görüşlerine karşılık Matüridi kelimcileri, “ol” emrinin, eşyanın yaratılışının gerçekleşmesi şeklinde olmadığını, fakat bu emrin yaratılışın süratinden ve çabuk olmasından kinaye olduğunu ve Allah için yaratma eyleminin çok kolay gerçekleşmesi durumunu ifade ettiğini savunurlar. Matüridi mütekellimler, yaratılışın Allah’ın tekvin sıfatı ile vuku bulduğunu ve “ol” emrinin taallukunun olmadığını ifade ederler. Ayetlerdeki “ol” emri onlara göre yaratılışın süratinden kinayedir. Bir Eş’ari kelimcisi olan Gazzali (ö. 505/1111) de bu konuda Matüridilerin görüşüne katılmaktadır.⁵⁴ Eş’ari ve Matüridi mezheplerinin bu konu üzerindeki ihtilafları, tekvin sıfatı hakkındaki anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Çünkü Eş’ariler, Allah’ın fiilini icra ettiği sıfatın kudret, Matüridiler de bu sıfatın tekvin olduğunu savunmaktadırlar. Matüridiler, yaratılışın sadece tekvin sıfatıyla meydana geldiğini kabul edip, başka bir emrin bu işlevi yerine getirmesini uygun bulmazlar. “Ol” emrini Allah’ın fiilini icra edişteki süratten kinaye olarak anlamaları ve ayeti o şekilde yorumlamaları onların görüşleri açısından tutarlı görünmektedir. Allah’ın fiillerinin bir anda meydana geldiğini haber veren şu ayet de onların anlayışına uygun görünmektedir: “Bizim buyruğumuz bir göz kırpması gibi anidir”⁵⁵

Esasında bu ihtilafın kaynağı, iki mezhebin fiili sıfat anlayışına dayanmaktadır. Eş’arilere göre yaratma, rızık verme, diriltme ve öldürme gibi sıfatlar kadim olmayıp hadis kabul edilmiştir. Bundan dolayı fiili sıfatlara ezeli demek doğru değildir. Çünkü fiilleri ortaya çıkmadan, ezelde Allah’ı fiillerinden türemiş olan bu sıfatlarla nitelendirmek mümkün değildir.⁵⁶

Matüridilere göre, Allah’ın bütün sıfatları ister zatî, ister subûtî ve isterse fiilî olsun bunların hepsi ezeldir. Sıfatlar arasında bir ayırım yapılmaz ve aralarında hiçbir fark yoktur. Fiili sıfatların hepsi tekvin sıfatına raci olup, ortak manaları “yoktan var etmek” demektir.⁵⁷

⁵³ Yücedoğru, *İslam İtikadında Yaratılış*, 74-75.

⁵⁴ Yücedoğru, *İslam İtikadında Yaratılış*, 74.

⁵⁵ el-Kamer, 54/50.

⁵⁶ Fahreddin er-Razi, *Me’alimü Usulî’-d-Din: Kelam İlmini Esasları* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 114-117

⁵⁷ Matüridi, *Kitabü’t-Tevhid*, 126-134.

Bu iki mezhep arasındaki ihtilafın lafzi olduğunu ve iki mezhebin de aynı şeyleri söylediğini belirten Gazali, bu ihtilafta uzlaştırıcı bir görev yapmıştır.⁵⁸ Ama gerçekte Matüridi mezhebinin bu konudaki görüşü daha makul gözükmektedir.

Eş'ariler, fiili sıfat anlayışının bir neticesi olarak, Matüridilerin subuti sıfatlardan kabul ettiği tekvin sıfatını kabul etmemişlerdir. "Mahluk olmadan hâlik olmaz" düşüncesinden hareketle, tekvin sıfatının hadis olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre tekvine verilen yol, yaratmaktır. Halbuki kudret sıfatına iradenin katılmasıyla aynı netice hasıl olmakta ve başka bir sıfata gerek kalmamaktadır.⁵⁹

Eş'arilerin bu husustaki endişelerinin kaynağı, tekvin ile mükevveni aynı kabul etmeleri ve tekvinin ezeli bir sıfat kabul edilmesinden mükevvenin, mahlukatın da ezeli olmasının kabul edilmesi gerekeceğidir. Çünkü mükevven olmadan tekvinden söz edilemeyeceğini söylerler. Tekvin, müstakil ve ezeli bir sıfat kabul edilirse mükevven (mahluk) da ezeli olur; çünkü "mahluk" olmadan "halk"ı düşünmek mümkün değildir. Yani tekvin mükevvenin aynıdır.⁶⁰

Halbuki Matüridiler, tekvin ile mükevvenin aynı olmadıklarını ve tekvinin kadim olduğu halde mükevvenin hadis olmasının mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin, Ebu'l-Muîn en-Nesefiye göre yaratma (halk) ezeli, yaratılan (mahluk) ise hâdistir ve mükevven yaratılmış, var edilmiş nesnelere için kullanılan bir sıfattır. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları gerekir. Yine zatın fiili ile mefulü arasında ayrılık vardır. Ayrıca yaratılan varlık olmadan da yaratma sıfatının bulunması caizdir. Çünkü kudret sıfatından ayrı olarak tekvin sıfatına ihtiyaç vardır ki böylece güç yetirilen şey fiilen varlık sahasına çıkarılabilsin. Bu sebeple kudret, altında olanların güç yetirilebilecek şeyler olduğunu gerektirir, yoksa var olduğunu ortaya koymaz. Eğer var olduğunu gerektirmiş olsaydı bu var etmek olurdu. Çünkü icad, var olmayı gerektirir. Şayet varlık kudret ile meydana gelseydi, yaratma ve var etmeyi söylemeye gerek kalmaz ve böylece

⁵⁸Bk. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, *İtikad'da İktisad*, çev. Osman Z. Soyuyiğit (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1971), 144-158.

⁵⁹ er-Razi, *Me'alimü Usulî'd-Din : Kelam İlminin Esasları*, 114-117; Teftazani, *el-Makasid: Kelam İlminin Maksatları*, 554-558.

⁶⁰ Teftazani, *el-Makasid: Kelam İlminin Maksatları*, 554-558; Nureddin es-Sabuni, *Maturidiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yay., ts.), 91.

Allah kâinatın yaratıcı değil de ona gücü yeten olduğu ifade edilirdi ki bu yukarıda anlatıldığı gibi anlamsızdır.⁶¹

Kudret sıfatı varken tekvin sıfatına gerek kalmaz diyen muhaliflere, Matüridi kelamcılarının olan Nesefî şu cevabı ver: “Yok olan bir şey, onu var etmeye kudretin olmasıyla var olmaz; ayrıca onu var etmek gerekir. Kâinat, yokluk halindeyken var edilecek bir durumda değildi. Çünkü bir şeyi var etmek, onu hemen değil, Allah’ın var olacağını bilip takdir etmesiyle olur. Eğer bu durum kudret ile oluyorsa Allah’a hâlık ve mûcid demenin anlamı kalmaz. Matüridiler açısından tekvin sıfatı, Allah’ın yaratıcılık vasfını ifade eden ve bunu ortaya koyan ezeli bir sıfattır. Onlara göre kudret sıfatı, bir şeyi yapabilmeyi ifade eden güç olarak anlaşılmalıdır. Buna bağlı olarak tekvin sıfatı da varlıkların yaratılışında etkindir. Allah’ın bütün varlıkları yaratması, tekvin sıfatıyla olmaktadır.”⁶²

Tekvin ilim, irade ve kudret sıfatlarından farklı bir fonksiyona sahiptir. Çünkü ilim ile malumat bilinir, kudret ile mümkün olan şeylerin yapılması veya terkedilmesi geçerli olur, irade ile de fiil, yaratma veya terk şıklarından biri tercih edilmiş olur. Yine bu sıfat da kudret ve irade gibi mümkün varlıklara taalluk etmektedir⁶³. Yaratmada ve var etmede bilfiil etken sıfat ise tekvindir. Allah, ezelden ebede yaratıcı olduğuna göre, tekvin sıfatı da hem ezeli hem de ebedi bir sıfattır.

Mu’tezile ise, “Allah’ın eşyayı yaratmada ayrıca hakiki bir tekvin sıfatına ihtiyacı yoktur. Dilediği her şeyi yaratmada O’nun zatı kafidir.”⁶⁴ şeklinde görüşlerini dile getirmiştir.

SONUÇ

Tekvin-yaratma-yaratılış konusu, tarihin her safhasında insanın dikkatini celbeden bir konu olmuştur. Bu konu, metafizik boyutta olduğundan genel geçer bir yaratılış izahı da yapılamamıştır. İlahi dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta, yaratılışın yoktan olduğu konusunda bir paralellik göze çarpmaktadır. İslam itikadında da yaratmanın aynı şekilde yoktan var etme şeklinde gerçekleştiği vurgulanmıştır. Hicri

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü’l-Edille fi Usulî’-d-Din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yay., 1993), 1/400-489.

⁶² Nesefî, *Tabsıratü’l-Edille fi Usulî’-d-Din*, 1/450-451; Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, 238-259.

⁶³ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 240.

⁶⁴ Bağçeci, “Tekvin”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, 8/42.

ikinci asrın sonlarında Müslümanların karşısına problem olarak çıkan bu konu nasslarda net olarak açıklanmamış, sadece hikmet yönüne değinilmiştir.

İslam itikadının benimsediği yoktan yaratılış inancı, Allah'ın yoktan yaratıcı vasfından, nassların ortaya koyduğu ezelde tek, her şeyi yaratan ve kendinden başka yaratıcı olmayan vs. şeklinde nitelikleri olan Allah telakkisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kur'an ve hadislerde yaratma ifade eden halk, bedi' vb. kelimelerin nasslarda kazandığı anlamlardan çıkarılmakta, yaratılışın ana kaynağıyla ilgili net bilgiye ulaşılamamaktadır.

Kelam alimleri konunun nasıl olduğundan ziyade neden kısmıyla ilgilenmişler, ona hikmet yönünden bakmışlar ve o şekilde değerlendirmişlerdir. Yine İslam filozoflarının konuya bakış açısı, küçük farklılıklara rağmen İslam'ın yaratma konusundaki genel itikad esaslarıyla paralel görünmektedir. Buradan hareketle ilahi dinler, yaratmanın yoktan olduğu konusunda görüş birliğine sahiptir.

Allah'ın zat ve sıfatları hususunda ise kelam ekollerinin görüşlerinde farklılık göze çarpmaktadır. Sıfatlar konusunda Mu'tezile ve Şia tarafından farklı görüşler sergilenmiştir. Bunların düşünceleri sıfatların Allah'ın zatından farklı bir şekilde ele alınması yönündedir. Çünkü sıfatlara ezililik yüklemekle Allah'ın varlığına ve birliğine zarar verileceği endişesini taşımaktadırlar. İslam filozofları da bu düşüncelere katılmaktadırlar. Aslında Mu'tezilenin endişesi, Mürcie ve Cebriyye gibi ekollerin sıfatlar konusundaki aşırı tutumlarından kaynaklanmaktadır.

Ehl-i Sünnet olarak nitelendirdiğimiz Eş'ari ve Matüridi ekolleri ise bunların görüşlerine karşılık Allah'ın sıfatlarını ispata çalışmışlardır. Eş'ariler, Allah'ın yedi sıfatını ispat noktasında büyük bir titizlik göstermiştir. Matüridiler ise aynı görüşleri paylaşmakla birlikte -Eş'ari ekolünden ayrı olarak- tekvin sıfatı konusunda farklı bir görüş ortaya koymuştur. Eş'ariler, Kudret sıfatını yaratmayı da içine alan bir sıfat olarak kabul ederek, tekvin sıfatına ihtiyaç olmadığını beyan etmişlerdir. Matüridiler ise tekvin sıfatını ispat ederek Allah'ın sıfatlarının sekiz tane olduğu hususunu özenle savunmuşlardır.

Bizim bu konudaki görüşümüz de tekvin sıfatının Allah'ın sıfatlarından biri olduğu yönündedir. Çünkü kudret sıfatı, bir şeye güç yetirilebileceğini ifade ederken, tekvin sıfatı onu kesin olarak ortaya koymayı ifade eder. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları

ezeli ve ebedidir. Bunun böyle olması, O'nun ulviyetine bir kusur getirmediği gibi yüceliğini ortaya koyar. Bu sebeple genel anlamda sıfatlar konusu ile ilgili Ehl-i Sünnetin görüşü daha makul görünmektedir. Kudret ve Tekvin sıfatları özelinde ise Matüridiler, yaratma konusunda Eş'arilere göre daha tutarlı gözükmektedirler.

KAYNAKÇA

- Atay, Hüseyin. Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Aydın, Ali Arslan. İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam). Ankara: DİB Yay., ts.
- Aydın, Hüseyin. İlim Din ve Felsefe Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji). Ankara: DİB Yay., 1987.
- Bedevî, Abdurrahman. Mevsûatü'l-Felsefe. Beyrut: y.y., 1984.
- Bender, Reşid el-Hayyun. Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bagdad. London: Daru'l-Hikme, 2000.
- Çelebi, İlyas. İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Düzgün, Şaban Ali. Neseî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. el-İbane an Usulî'd-Diyane. tah. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Kahire: Daru'l-Kitab, 1987.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. Makalatü'l-İslamiyyin. tsh. Helmut Ritter, Franz Steiner. Wiesbaden: Verlag GmbH, 1980.
- Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrut: Daru'l-İlm, ts.
- Gamidi, Halid b. Ali el-Marzi. Nakzu Akaidi'l-Eşa'ira ve'l-Matüridiyye. Riyad: Daru Atlas el-Hadra, 2009.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. İtikad'da İktisad. çev. Osman Z. Soyyiğit. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1971.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed Gazzali, Tehafütü'l-Felasife: Filozofların Tutarsızlığı. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. Kelam. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. Kitabü'l-İntisar: Mutezile Savunusu. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Işık, Kemal. Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı. Ankara: Fütüvvet Yay., 1980.
- İbn Manzur, Celeleddin b. Mükerrrem. Lisanu'l-Arab. Beyrut: Dar'u-Sadr, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed. Tehafütü't-Tehafüt. şrh. Muhammed Abid Cabiri. Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.
- İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehafütü't-Tehafüt. çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1986.
- İslam Düşüncesi Tarihi. ed., M. M. Şerif-Mustafa Armağan. İstanbul: y.y., 1990.
- İzmirli, İsmail Hakkı. Yeni İlm-i Kelam. İstanbul: Amire Matbaası, 1340-1343.
- Kadı Abdülcebbar. Şerhu Usulî'l-Hamse. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Kalaycı, Mehmet. Tarihsel Süreçte Eş'arilik Maturidilik İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.
- Karadaş, Çağfer. Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru. Bursa: Arasta Yay., 2003.
- Kitabu Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1972.
- Makrizi, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. el-Meva'iz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hitât ve'l-Asar. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.
- Matüridi, Ebu Mansur Muhammed. Kitabü't-Tevhid. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruşî. İstanbul: İSAM Yay., 2017.
- Memiş, Murat. Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî-Matürîdî İhtilafı. İzmir: Tibyan Yay., 2011.
- Musa b. Meymun, Delaletü'l-Hairin. haz. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974.
- Mustafa, İbrahim vd.. el- Mu'cemu'l-Vasit. Tahran: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din. Tenkitli Neşir. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yay., 1993.
- Neseî, Ömer. İslam İnançının Temelleri. Haz. M. Seyyid Ahsen. İstanbul: Otağ Yay., 1973.
- Razi, Fahreddin. Allah'ın Aşkınılığı: Esasü't-takdis fi ilmi'l-kelam. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Razi, Fahreddin. Levâmiü'l-beyyinât şerhu esmâillahi teâlâ ve's-sıfât. Mısır: y.y., 1323.
- Razi, Fahreddin. Me'alimü Usulî'd-Din: Kelam İlmini Esasları. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019.

- Razi, Fahrüddin. Muhammed b. Ömer. Muhassal. Mısır: y.y., 1323.
- Sabuni, Nureddin. Maturidiye Akaidi. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yay., ts.
- Schimmel, Annemarie. Dinler Tarihine Giriş. Ankara: AÜİF Yay., 1955.
- Şamil İslam Ansiklopedisi. Ed. Duran Kömürcü. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim. el-Milel ve'n-Nihal. Beyrut: Daru's-Surur, 1949.
- Taftazani, Ebu'l-Vefa. Ana Konularıyla Kelam. çev. Şerafeddin Gölcük. Konya: Kitap Dünyası, 2000.
- Tai, Muhammed Basil. "Dakiku'l-Kelam: Kelam Kozmolojisinin Bilimsel Değeri" Güncel Kelam Tartışmaları. çev. Mehmet Bulğen. edt. Mehmet Bulğen-Enis Doko. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2017, 324-343.
- Teftazani, Sa'deddin, el-Makasid Kelam ilminin Maksatları, çev. İrfan Eyibil, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. Kelâm Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yay., 2017.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı. İstanbul: MEB Yay., 1997.
- Yurdağür, Metin, Allah'ın Sıfatları, İstanbul: Marifet Yay., 1984.
- Yücedoğru, Tevfik. İslam İtikadında Yaratılış. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yay., 1994.

II. Abdülhamid'in Tanzimat Dönemi Maarif Nazırı Münif Paşa'nın Siyaset Tasavvuru

Sadettin GÜRMAN 

Doktora Öğrencisi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı,
İslâm Tarihi Bilim Dalı, Sivas, Türkiye.
sadettingurman@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 09.09.2021

Kabul: 21.06.2022

Yayın: 30.06.2022

Anahtar

Kelimeler:

Münif Paşa,
Osmanlı Devleti,
Tanzimat Devri,
Batılılaşma,
Siyaset.

Münif Paşa (1830-1910) Tanzimat devrinin siyasî ve kültürel konjonktüründe yetişen Osmanlı Devleti'nin modernleşmesi ve batılılaşması süreçlerinde siyasal, kültürel ve eğitimsel etkinliklerde, kritik görevler alan entelektüel bir isim olarak karşımıza çıkar. O, batının hızlı tekâmülü karşısında gerileyen Osmanlı Devleti'nin yüzleşme ve hesaplaşma sürecinde gerçekçi tavır, dirâyetli duruşu, teknik önerileri ve raporlarıyla siyaset, eğitim ve düşünce dünyamızda mühim bir yer işgal eder. Münif Paşa doğu-batı karşılaşmasında içe dönüp yüzleşmemizi en rasyonel bir biçimde izleyebildiğimiz şahsiyetlerden biridir. Kendisi Sultan II. Abdülhamid Han tarafından zor zamanlarda üst seviye görevlere atanmıştır. Bu görevlerden biri olan Maârif Nâzırlığı vazifesinden olsa gerek daha çok eğitimci kişiliği ile tanınan Münif Paşa, içinde bulunduğu çalkantılı dönemin siyasî sorunları hakkında da imâl-i fikirde bulunmuştur. Ancak bu siyasî yönünün daha ziyade geri planda kaldığı görülmektedir. Oysa o, maarifi sadece okur yazarlık faaliyeti olarak görmemiş insan yetiştirmenin de ötesinde hedeflere namzet telakkî etmiştir. Münif Paşa'ya göre maârif terakkînin anahtarı, milletçe terakkî kurtuluşun reçetesidir. Bu doğrultuda ilk sıraya pozitif bilgiyi koyarak eğitimi yaygınlaştırmayı, bilgi edinmeyi ve bilinç kazanmayı amaçlamış böylece milletçe terakkîyi gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bu yöndeki gayretleri ilk cemiyet çalışmaları, ilk mecmua çalışmaları ve ilk felsefi çeviriler gibi öncü çalışmalarla bezelidir. İlim ve fikir dünyasına ait izleri ve sosyal hayata yansımalarını matbuatında, çevirilerinde ve hatıratında bulmak mümkündür.

The Political Imagination of Münif Pasha, Minister of Education in the Tanzimat Period of Abdülhamid II

Article Info

Abstract

Article History

Received: 09.09.2021

Accepted: 21.06.2022

Published:

30.06.2022

Keywords:

Münif Pasha,
Ottoman Empire,
Tanzimat Period,
Westernization,
Politics.

Münif Pasha (1830-1910) appears as an intellectual who took critical roles in political, cultural and educational activities in the modernization and westernization processes of the Ottoman Empire, which grew up in the political and cultural conjuncture of the Tanzimat period. He occupies an important place in our world of politics, education and thought with his realistic attitude, determined stance, technical suggestions and reports in the confrontation and reckoning process of the Ottoman Empire, which regressed in the face of the rapid evolution of the West. Münif Pasha is one of the personalities that we can watch in the most rational way of our confrontation in the east-west encounter. He was appointed to upper positions by Sultan Abdulhamid II in difficult times. Münif Pasha, who is known for his educator personality, probably from the duty of the Ministry of Education, which is one of these duties, also produced ideas about the political problems of the turbulent period. However, it is seen that this political aspect is rather in the background. However, he did not see education only as a literacy activity, but considered it a candidate for aims beyond raising people. According to Münif Pasha, education is the key to progress and national progress is the recipe for salvation. In this direction, he aimed to disseminate education, gain knowledge and raise awareness by putting positive knowledge in the first place, thus aiming to realize national progress. his efforts in this direction are adorned with pioneering works such as the first community studies, the first journal studies and the first philosophical translations. It is possible to find traces of the world of science and ideas and their reflections on social life in his press, translations and memoirs.

Atıf/Citation: Gürman, Sadettin. "II. Abdülhamid'in Tanzimat Dönemi Maarif Nazırı Münif Paşa'nın Siyaset Tasavvuru". *akif* 52/1 (2022), 65-75.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.16>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Münif Paşa yaklaşık on yıl maârif nazırlığı ve beş yıl kadar da Meclis-i Maârif reisliği görevini ifa etmiştir. Bu süreç aynı zamanda Sultan II. Abdülhamid'in döneminde temeli atılan ve pek çoğu günümüze modern bir biçimde ulaşan okullar ve eğitim reformlarında birinci derecede hissedar olduğu bir süreçtir.¹ Tanzimat gibi kritik bir süreçte maarif vekilliği gibi ehliyet, liyâkat, müktesebat, hassasiyet ve ciddiyet gerektiren makamı gereğince doldurmuştur. Sürekli bir aksiyon içinde olan ve resmi işleri dışında vazife harici olarak ilmi faaliyetleri geri planda bırakmayan Münif Paşa, bilgi birikiminin eserlerinden olan ve kuruluşuna öncülük ettiği *Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye* ile resmî yayın organı *Mecmua-i Fünûn*'da pek çok branşta yazılar kaleme almıştır. Bu cemiyet ve derginin kuruluşu belki de onun hayatındaki en önemli kültürel başarılarıdır.² Dört yıllık yayın hayatı olan derginin amacı ilim, fen ve sanayi konularında halkı eğitmek, bilinçlendirmektir. Bu amaca mukabil olarak konferanslar, yabancı dil dersleri düzenlediği de bilinmektedir.³ Hatta ilk kez bir *Dârü'l-fünun* kurulması fikri bile bu cemiyetin ve *Mecmua-i Fünun* adlı derginin mümbit ilmî havasının yarattığı fikriyat neticesinde oluşmuştur.⁴

Tanzimat dönemi karakteristik yapısına uygun olarak başlayan sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, askeri ve hukuki değişimlerden ve gelişmelerden ilk ve en çok etkilenen ve yine düalist bir biçimde içinde bulunduğu toplumu etkileyenler aydınlar olmuşlardır. Aydınların ise bu “yeni” karşısındaki tutumları farklı bir kültür ve uygarlık karşısında direnme, eskiye sarılma ve ihya etme gayreti yahut yeniye koşulsuz intibak sağlamak ne gelirse kabul etmek ve boyun eğer bir tavrı ortaya çıkmıştır. Esasen batı merkezli gelişmelerin Osmanlı Devleti topraklarına intikali ve serdedilen tavır yönüyle Osmanlı batılılaşma hareketinin önemli bir adımının gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu hareket bir grup aydında müthiş bir arzu ve heyecan uyandırmış, bir diğer grup aydında külliye reddetme eğilimi olarak kendini izhar etmiş üçüncü ve son grup aydında ise çekingen ve temkinli bir şekilde tezahür etmiştir.

Münif Paşa vatandaşlık yönüyle bağlı bulunduğu Osmanlı Devleti'ne ve nâzırlık vazifesi gereği memuriyet cihetiyle bağlı bulunduğu padişahına sadık bir Tanzimat dönemi aydınıdır.⁵ Ancak bu sadakat, çevresinde gelişen olaylara gözlerini kapatmak yahut padişahın iradesine karşı doğru bildiği fikri nezaket dairesinde ifade etmekten onu alıkoymamaktadır.⁶ Kendisi tıpkı diğer Tanzimat aydınları gibi batıyı ve batılı

¹ İlhan Kutluer, “Felsefi Düşüncede Batılılaşma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/154.

² İsmail Doğan, “Münif Mehmed Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/9; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969), 2/998.

³ Yeşim Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünun* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1986), 9.

⁴ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 2006), 232.

⁵ Doğan, “Münif Mehmed Paşa”, 32/10.

⁶ Nitekim Yıldız Sarayında Sultan II. Abdülhamid Han ile yaptığı bir görüşmede mevzu münakaşa şeklini almış akabinde bir “muhtıra-i hümayun” ile mevzunun tafsilatı Münif Paşa'ya bildirilip ve kendisine bulunduğu mevkiden daha üst bir mevki tahsisi ile uzaklaştırma amaçlı Tahran Sefaretine tayini gerçekleştirilmiştir. Bir

sistemleri yakından takip eder, inceler. Ancak kendisi gibi batıyı yakından tanıyan dönemin aydınlarından farkı onların Osmanlı Devlet sistemini ve sistemin yürütücüsü başta padişah olmak üzere idareci sınıfını acımasız bir biçimde eleştirdiği dönemlerde kendisi bu eleştirici güruha katılmaz. Aksine kuru eleştiri ve sürekli batıyı yüceltme ile bir sonuca varılmayacağına farkında olan Münif Paşa mevcut sistemler yönüyle batı ile Osmanlı Devleti'ni kıyaslamak yerine reformist bir gözle bakmakta, yeni bir terkinin mümkün olup olmadığına kafa yormaktadır. Bu nedendir ki herkesçe malum olan siyasî eksiklerin idarî hataların tekrar tekrar sayılarak ezber yapılması yerine zikredilen bu bozuklukların çarelerini aramayı tercih etmektedir.

Siyasî tarih göz önüne alındığında, Münif Paşa'nın yaşadığı dönem Osmanlı Devleti'nin her alanda planlı plansız yenilikler hatta birbirine zıt fikirler ile içinde bulunduğu çalkantılı dönemden kurtulmak için çabaladığı bir dönemdir.⁷ Bu sürecin mekan bazında dışsal, mental açıdan içsel aktörü batı ile etkileşimi sağlayan kilit isimler ise dönemin aydınlarıdır. Münif Paşa bu aydın sınıfının önde gelen simalarındandır. Batı'dan ülkeye gelen bilginin topluma yayılmasında büyük pay sahibidir. Kendisi batıyı gören, bilen, takip eden aynı zamanda doğuyu yaşayan ve idrak eden bir aydındır. Özellikle Avrupa'daki siyaset ve yönetim tarzları üzerine oldukça mesai harcadığını bildiğimiz Münif Paşa neredeyse bütün yönetim sistemlerini incelemiş ve pek çoğu bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Örneğin bunlardan dönemselsel olarak ilgi çekici olanı sosyalizm ve komünizm hakkındaki olanıdır. Bu iki tarz-ı siyasetin batıda ortaya çıkış sebeplerini inceleyerek bu sebeplerin Osmanlı Devleti tebaası arasında bulunmadığını yani şartların sosyalizm ve komünizm için olgunlaşmadığını bu sebeple de bu yeni akımların kendi ülkesinde herhangi bir karşılığı bulunmadığını ifade etmektedir. Sosyalizm ve komünizm toplum içindeki yaygın eşitsizliğe bir tepki mahiyetinde olduğundan Batı'daki bu eşitsizliğin Osmanlı Devleti içinde bulunmadığını dolayısıyla bu sistemlerin Osmanlı Devleti için geçersiz olduğunu gönül rahatlığı ile ifade eder. Dahası zikredilen iki doktrin ve yönetim biçiminin de gelir seviyesi ve hayat kalitesi düşük insanların duygu ve ümitlerini istismar ettiğini, yoksulu daha yoksul yapmaktan başka bir işe yaramadığını da ifade eder.⁸ Münif Paşa'nın hürriyetin tescili anlamına gelen demokrasi ve cumhuriyetten doğrudan bahsetmediği halde sosyalizm ve komünizm üzerine açıkça yaptığı tahlil denemesi onun devletçi yönünün bir eseri olarak anlaşılabilir.⁹ Buna karşın *Muhâverât-ı Hikemiyye* ve *Tercüme-i Telemak* isimli eserlerinde cumhuriyetin ve devletin felsefi kaynağı olarak gördüğü Antik Yunan düşünce, siyaset ve medeniyet fikrini nahif bir biçimde empoze etmeye çalışır. Yine Antik Yunan felsefesini argümanlarında sıkça kullanan ve düşüncelerinin temelini alan aydınlanma devri filozoflarını tanıtmaya oldukça heveslidir. Böylece Osmanlı Devleti

başka rivayete göre ise bu görevlendirme Münif Paşa'nın yayınladığı "Yıldız Böceği ile Bir Yolcu" adlı fıkranın zımnen Yıldız Sarayı'na ve Sultan II. Abdülhamid Han'a delaleti sebebiyledir. Detaylı bilgi için bk. M. Kayahan Özgül, *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politeknisi: Münif Paşa* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 166-169.

⁷ Recep Duran, "Mehmet Tâhir Münif Paşa, Hayatı, Felsefesi", *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 2/6 (1986), 801.

⁸ Doğan, "Münif Mehmed Paşa", 32/10; Münif Paşa, *İlm-i Servet*, thk. Mahmud Esad (İstanbul, 1302), 53.

⁹ İsmail Doğan, "Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını: Münif Paşa ve Ali Suavi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 205.

tebaasının zihninde yegâne doğru olan her zaman korunup kollanması gereken gerektiğinde uğruna can verip can alınan devlet ve yönetim anlayışının da alternatifleri olduğu fikrini oluşturmayı görev edinmiştir.

Devletçi ve muhafazakar bir yapıya sahip olduğundan bahsettiğimiz Münif Paşa¹⁰ devletini seven bir insan olmasının yanında eksik gördüğü hususlar yönünden devleti tenkit etmesine, entelektüel rolü ile gördüğü hatayı ortadan kaldırmak ve tekerrürüne engel olma gayretinde bulunmasına mani değildir.¹¹ Osmanlı Devletinin önü alnamayacak şekilde hızlı bozulma süreci ve sürecin sürekli Batı lehine tavizler ile devam etmesi dış dinamiklerin iç dinamikleri mukayese edilemeyecek kadar etkisiz kılıp sosyal ve siyasal gerginliği artırdığı ve istikrarsızlığı pekiştirdiği bu ortamda, Münif Paşa Osmanlı Devleti'nin birliğine inanır. Öyle ki gayrimüslimlerin askerlik hizmetine dahil edilmemesi ve zorunlu askerlikten muaf tutulmaları hususunu yanlış bulur. Bu halin Kanun-i Esâsî ahkâmına ve Osmanlı Devleti'nin âlî menfaatine aykırı bulunduğunu ve daha birçok muzır sonucu beraberinde getirdiğini delilleriyle ifade eder.¹²

Münif Paşa devlet geleneğini iyi bilen, liberal, sakin ve itaatkâr bir kişiliğe sahiptir. Kendisi milli tarihe ve milli kültüre bağlı, vatan sevgisiyle dolu, milletin maarif yoluyla manen ve maddeten terakki edeceğinin heyecanını taşıyan bir entelektüeldir.¹³ Genel olarak liberalleşme ile modernleşmeyi paralel değerler olarak kabul etmek doğru olmasa da özel olarak Osmanlı modernleşmesinin yapısı bu istikamette olmuştur.¹⁴ Liberal iktisat anlayışına sahip olup klasik liberalizmi savunan Münif Paşa her ne kadar batı kökenli olsa da bu görüşe gözü kapalı bağlı değildir. Yani daha açık bir ifade ile Münif Paşa'nın klasik liberalizm ve liberal iktisat ile iltisakı, buna mümas fikirleri olmakla birlikte kendine has ve özgün bir yapısı da söz konusudur. Adam Smith, Ricardo, Malthus, J. B. Say gibi düşünürlerin fikirleri ve teşviki ile oluşan klasik iktisat anlayışının serbest ticaret ve sanayi kavramı ile özel mülkiyet, doğal denge, rekabet yapısı, iş bölümü gibi temel kavramlarını kabul etmekle beraber Smith'in Emek-Değer Teorisine ya da Malthus'un Nüfus Yasası'na eleştirel bir gözle bakarak kabul etmediğini belirtir.¹⁵ Bu Münif Paşa'nın iktisat düşüncesinin de siyasî görüşleri gibi körü körüne bağlanmakla oluşmadığına güzel bir örnek olarak verilebilir.

Münif Paşa sanayi gelişiminin ekonomik ve teknolojik gelişmeyi artıracığı ancak ters orantı ile halkın refah seviyesini düşürüp, gelir eşitsizliğini artıracığını düşünmektedir. Bu hususta İngiltere ülkesini örnekleyerek şu ifadelere yer verir;

¹⁰ Doğan, "Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını: Münif Paşa ve Ali Suavi", 200.

¹¹ Duran, "Mehmet Tâhir Münif Paşa, Hayatı, Felsefesi", 815.

¹² Özgül, *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politekniki: Münif Paşa*, 16.

¹³ Adem Ceyhan, "Eski Bir Üsküdar Sakini: Maârif Nâzırı Münif Paşa'nın İki Manzum Eseri", *1. Üsküdar Sempozyumu*, ed. Zekeriya Kurşun vd. (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2004), 2/455; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1003.

¹⁴ Murat Yılmaz, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 7/15.

¹⁵ Gökhan Doğan, *Münif Paşa'nın İlm-i Tedbir-i Memleket'inin Türk İktisat Tarihindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), 46.

“İngiltere bu hâl üzeredir. Birtakım adamlar milyonlarca altun sâhibidir. Fakat nice fakir familyalar da vardır ki ne mesken ve me’vâları ve ne de yatacak bir yerleri vardır.”

Devamında daha kapsamlı bir tahlile girişir ve şöyle der:

“Tahsîl-i servet cihetince dünyâda İngiltere kadar ilerlemiş bir memleket yoktur. Küre-i arz İngilizler’in elinde âdetâ bir top menzilesindedir. Hîçbir memleket yoktur ki gemileri oraya gitmesin. Dünyânın her tarafında çıkan hâm mahsûlâtı gemileriyle memleketlerine celb ederler. Ve kendi fabrikalarında i’ mâl ederek yine bilâd-ı baîdeye götürüp satarlar. Buna da kanâat etmeyib memâlik-i ecnebiyyenin birinden mâl alıp dîgerine götürür, ve onlar beyninde dahi ticâret ederler. İngiltere’de takrîben otuz beş milyon nüfûs vardır. Bunlar hem san’atlarını iyi bilirler ve hem vücûdları gayet sağlam olup ziyâdesiyle çalışırlar. Bir İngiliz amelesinin yaptığı işi başka memlekette üç amele ancak yapabilir. Ve bunlar bir ân hâli durmazlar hattâ bir İngiliz yolda gider iken birisi “Ne yapıyorsun?” dese taaccüb eder cevâb bile vermez. Bunların pek çok yardımcıları ve muâvinleri vardır. Hava, su, buhar ve elektrîk onlara her umurlarında muâvenet eder ve bu sâyede kendi nüfûslarına milyonlar ile nüfûs kuvveti zamm ve ilâve olunur. Bu sebeblere binâen İngilizler gayet zengindir. Fakat her nasılsa bu servet yolunda taksîm olunmadığından refâh ve saâdet hâlleri çok memleketlerden geridir.”¹⁶

Münif Paşa’nın son cümle ile dikkat çektiği elde edilen gelirin paylaşılması problemi yine dönemin siyasî ve sosyal bir sorunu olarak çıkar karşımıza. Hükümetlerin varlığı, vazifeleri ve daha birçok soruyu beraberinde getiren bu gelir dağılımı için Osman Devleti’nin durumu da pek parlak değildir. Ona göre halkın refahını sağlamak devletin vazifesidir. Toplumsal refaha her hususta adalet ile ulaşılır. Ekonomik anlamda adalet gelirin eşit paylaşılması ile mümkündür.

“İşte şu esbâb-ı servetin sûret-i tahsîl ve istihlâkini ve bir millet azasının bazıları zengin olup bazıları dûcâr-ı fakr u sefâlet olmayarak cümleten hissemend-i refâh u rahat olmak için mümkün mertebe hakk ve adl üzre beynlerinde taksîmi tarîklerini talîm eden ilm-i celilü’l-menâfia (ekonomi politik) yani İdare-i mülkiye tesmiye olunur.”¹⁷

Bu itibarla gelir araç, eşit dağılım amaçtır. Ancak zamanın insanları araç ile amacı karıştırmış ve yapılması gerekeni unutmuştur. Hatta maalesef ki ulemâ gelirin nasıl paylaşılacağını kısmına gelemeyen nasıl kazanılacağı kısmına takılıp kalmıştır der ve özetle şöyle söyler:

“Bazı ulemâ ilm-i servetden maksad mahzâ tahsîl imiş gibi yalnız tahsilden bahsederler. Hâlbuki tahsîl-i servet maksûd-ı bizzât değildir. Belki maksad umûmun refâh ve râhatıdır ve bu ilmi taallümden matlab-i a’lâ ve maksad-ı aksâ nev’-i insânın def-i ihtiyâcı kazıyye-i mühimmesidir (...) İşbu tafsîlâtıdan maksadımız yalnız taksîm-i servete sırf himmet edip tahsîlden sarf-ı nazar edelim demek değildir, çünkü taksîm-i servet tahsîlsiz olmaz, evvel tahsîl edib ba’de taksîm etmelidir. Fakat insânların hâli acîb

¹⁶ Münif Paşa, *İlm-i Servet*, 130.

¹⁷ Münif, “Neviyye”, *Ceride-i Havadis* (İstanbul: 1277), 5.

olduğundan gayet ve maksadı unutup vesâit ile meşgul oluyorlar ve gayeyi nazarlarından gaib ediyorlar.”¹⁸

Münif Paşa'nın gelir dağılımı konusuna verdiği özel önem toplumsal refahta gelir dağılımı konusunun kelime anlamından daha çok anlama sahip olduğunu bilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Eşit olmayan gelir dağılımı ekonomiye yani hayata bağlı her konuda insanları eşitsizliğe sürükleyecektir.

“Refâh-ı nâs tahsîli servete mütevakkıf olduğundan onunla iştigal edip giderek asıl maksadı unuturuz ve vâsıtayı maksad ittihâz ederiz. Bunun butlânı meydânda ise de maksadı vâsıtaya fedâ etmek hatâ'sı insânlara çok şeylerde vâki' olur.”¹⁹

Devlet ve siyaset söz konusu olduğunda elbette ilk akla gelen haklar ve yasalar konusu olacaktır. Yönetenler ve yönetilenler olarak isimlendirebileceğimiz karşılıklı ilişkiler bütünü ve bu kişiler üzerinden devlete yüklenen mahiyet ile vatandaşlara verilen kısıtlı hürriyet alanları tam olarak bu konunun mühim bir parçasıdır. Devletin varlığı içinde tabii hakları olan vatandaş belirli vazifeler ile mükellef sayılır. Bu mükellefiyet devletin kutsiyeti karşısında kaçınılmaz ödevlerdir. Bu hususta Tanzimat dönemi aydınlarının neredeyse tamamı hakikatin farkında olsa da Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu ahval ve şerâit dolayısı ile farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir.²⁰ Münif Paşa'nın da içlerinde olduğu bir grup Sadık Rifat Paşa'nın veciz ifadesi ile “hükümetler halk için mevzu' olup halk hükümetler için mahlûk değildir²¹ görüşünü savunmaktadır. Münif Paşa ayrıca bu durumu şöyle ifade eder:

“Hükümet dahi heyet-i ictimaiyyenin selamet ve saadet hali esbabının husulü yani halkın (...) mesalih-i umûmiyyesinin tesviye ve istihsal ve istikmali için teşekkül ve teessüs etmiştir. Hükümetin vazifesi mesalih-i umumiyeyi tesviye için bir nezaretten ibaret bulunduğu anlaşılmıştır.”²²

Bu manada Devletlerin yönetici makamında bulunan hükümetlerin en mühim vazifesi vatandaşların birbirlerine aykırı olan zıt fikirleri ve emellerinin karşı karşıya gelmesinin sonucu ortaya çıkacak her türlü tehlikeyi önlemek ve herkesin hakkını teslim ederek vazifelerin gereğince yerine getirmesini temin etmektir.²³ Münif Paşa'nın fikriyatı özetle şu minvaldedir. İnsan için hava gibi su gibi lazım olanın adalet ve eşitlik olduğunu söyleyebiliriz. Bu ancak medeniyet ile mümkündür. Medeniyetin imkânı ise ilim ve fennin yaygınlaşması ile terakki ile mümkündür. Medeniyet ve terakki ise kanun ve nizamla olur. Kanun ve nizamın yani adalet ve eşitliğin hüküm sürdüğü devlette ise refahın ve saadetin neşvünema bulması kaçınılmazdır.²⁴ Tanzimat dönemi siyasi

¹⁸ Münif Paşa, *İlm-i Servet*, 131-133.

¹⁹ Münif Paşa, *İlm-i Servet*, 21.

²⁰ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 1/67.

²¹ Mehmet Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839-1865* (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 35.

²² Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839-1865*, 183-184.

²³ Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Vasiyetnameleri* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978), 13.

²⁴ Çetinsaya, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, 1/238.

kavramları arasında hürriyet kavramı da ciddi bir yer işgal eder. Münif Paşa hürriyet kavramını kendi ifadesi ile “Almanyalı hakim-i meşhur Kant cenabları” ve Montesquieu gibi filozofların görüşlerinden esinlenerek yorumlamakta ve yine kendi ifadesi ile “âlem-i medeniyete nâfi’ olan ve hiçbir kimseye muzır olmayan harekatta herkesin serbest olması” yahut “ferdin hukuk-u meşrû’asına mutasarrıf olması” şeklinde tarif etmektedir.²⁵ Hürriyetin sınırı için ise beyanı şu şekildedir.

“Hukuk-u hürriyet başkasının hukuk-u hürriyetine dokunmayacak kadar ileri olabilir. Yani hürriyetin başka hududu olmayıp bunun hududu diğerinin hudud-u hürriyetidir.”²⁶

Münif Paşa hem doğuyu hem batıyı iyi bilen ve tahlil eden bir entelektüeldir.²⁷ Geleneğe hâkim yeniliğe açık bu aydın sima medeniyet, terakkî ve hürriyetin birbiriyle organik bir bağ içinde olduğunun ayırındadır. Bu sebeple yine kendi ifadesiyle:

“Hürriyet, her türlü terakkiyatın membaidir. Hürriyet olmasa bu terakkiyat hasıl olmaz. Hür olmayan adamın terakki ihtimali yoktur. Çünkü hür olmalı sa’y etmeli, esbabına teşebbüs eylemeli ki terakki olsun.”²⁸

Münif Paşa’nın yaşadığı dönem iç ve dış her türlü kargaşanın hüküm sürdüğü bu sebeple zorunlu tedbirler ve kısıtlı imkanlar ile Devlet-i Aliyye’nin sıkı politika izlediği özellikle yabancı medya unsurları tarafından istibdat adıyla anılan bir dönemdir. Bu sebeple olsa gerek hürriyet bahsinde fevkalade önem verdiğini beyan ettiği hürriyet çeşidi fikir ve düşünce hürriyetidir. Fikrini şöyle ifade eder;

“Esas, Hürriyet-i Akliyedir. Hürriyet-i mezhebiye, ve ahlakiye ve ticariye ve snâ’iye ve hususiye ve siyasiye ve saire bundan sonradır.”²⁹

Hürriyetin tekâmülü tedricîdir ve Hürriyet-i akliyeden başlayarak bütün hürriyetler sırasıyla neşvünemâ bulur. Bu sürecin ikmâli ise şartların olgunlaşmasına bağlıdır. Bu şartların ilki ise maârifdir. Bu hususta neredeyse bütün Tanzimat aydınları ve devlet adamları hem fikirdir.³⁰

Münif Paşa’ya göre insan istidadı mukabilinde hürriyetten istifade eder. Yani maârif ve idraki nispetinde bu nimetin kıymetini anlar. Bu sebeple öncelikle halkın eğitimi ve terbiyesi için kollar sıvanmalıdır. Bunun için bütün kurumlar eğitim kurumları ile işbirliği yapmalıdır, yeni eğitim kurumları açılmadık, zira bu külfetli yükün altından ancak külli bir hareketlenme ile kalkılabilir. O vakit herkes hürriyetinin hakiki manasını anlar ve hürriyeti talep eder. Toplumsal anlamda maârif ağacının filizlenmesi, kök salması ancak bu şekilde olabilir. Kendi ifadesi nakletmek gerekirse;

“Her ferd hürriyetten kendi derece-i terbiye ve idraki nisbetinde istifade edebilir. (...) Hürriyet, terbiye ve idrak tevesü ettikçe tevsî’ kılınmalı ve evvel emirde terbiyeye

²⁵ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839-1865*, 182.

²⁶ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839-1865*, 189-192.

²⁷ F. Samime İnceoğlu, “Tanzimat’ta Bir Düşünür ve Bürokrat: Münif Paşa ve İktisat Tasavvuru”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 19 (2005), 235.

²⁸ Münif Paşa, *Telhis-i Hikmet-i Hukuk* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi-i Şahane Matbaası, 1301), 111.

²⁹ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839-1865*, 187-191.

³⁰ Çetinsaya, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, 1/67.

müte'allik ulûm ve maarifi halka talim ve tamim etmelidir. (...) Onun için hükümetler mektebler küşadiyla halkı talim ve terbiyeye sa'y ve gayret etmelidir. (...) Hürriyetten layıkıyla istifade etmek için insanlar kendi terbiye-i umumiyelerine itina etmelidirler. (...) Hürriyetin tevessü ve intişarı terbiye-i umumiye mütevakıftır. Hürriyetin hakikatini derk ve onu talep ve icra etmek terbiye-i umumiye istihsalinin esbabı teshil edilmiş olmak için de bunu mecburi ve meccanen yapmışlardır. Elhasıl hürriyetin mebniyun-aleyhi terbiye-i umumiye-dir.”³¹

Münif Paşa ferdin yaşaması için toplumsal hayatın zarurî olduğunu düşünmektedir. Nitekim hiç kimse bir başına bütün ihtiyaçlarını karşılayacak yükümlü olduğu fiiliyatı yerine getirebilecek yeterliliği sahip olamaz. Bu sebeple insanlar başıboş hürriyetin daha kavramsal ifade edersek kişisel özerkliğin mümkün olduğunu düşünmemelidir. Zira fertler toplumu meydana getirdiğine göre toplumun kurallarına uymalı ve toplumun kendileri için biçtiği rolleri yerine getirmelidir. Ancak bu şekilde toplumsal yapı kurulur, muhafaza edilir. Bu aynı zamanda Münif Paşa'nın Batı düşünsel yapısının etkisiyle toplumu canlı bir organizma olarak gördüğünün de ifadesidir.³²

Münif Paşa nezdinde siyasetin en büyüğü maarifin toplumsal düzeyde yaygınlaşması ve birlikte terakkî etmektir. Bu maârif bilgiyle kaimdir ve düzenli bilgi akışını sağlamak gerçekten büyük bir siyasettir. Osmanlı Devleti'ne kıyasla Batı'nın ileri oluşunun kaynağı da yine bu mühim noktadır. Kendi ifadesi ile:

“Hergün âsar-ı acibesini gördüğümüz ulûm ve fûnûn, mucib-i hayret olacak derecede terakki ve intişar etmiştir. Bir taraftan dahi gün be gün ilerlemektedir. (...) Komşumuz olan Avrupalılar çok uzun yıllardan beri sa'y ve ikdam ederek ulûm ve fûnûnda ilerlemiş ve bu sayede medeniyetçe bir derece-i âlâya irtifa etmiş olduklarında bu babda bizim onlardan geri kalmamız ne memleket menfaatlerine ne de saltanatın şânına yakışır.”³³

Münif Paşa Osmanlı Devleti'nin dünya sahnesinde eski kudretli günlerine yeniden kavuşmasının ancak eğitimle mümkün olacağını farkında olduğu için zaman zaman batılı düşünür ve filozofların eserlerinden tercüme yapıp ancak henüz sosyo-kültürel açıdan elverişli olmayan bir ortama hediye ettiği bu yazılar ve çeviriler kimi zaman onun dinsizliği, materyalistliği kimi zaman batı hayranlığı ve ihtilalciliği ithamları ile karşılık bulmuştur.³⁴

Münif Paşa yaşadığı dönemin vaziyetinin ehemmiyetini anlayan bu itibarla günlük politika ve sloganik söylemlerden uzak duran daha ziyade uzun vadeli ve felsefi alt yapısı olan teorik-pratik uyumu haiz kapsamlı ihya ve ıslah projelerini ele almaktadır. Bu yönüyle Tanzimat döneminin hararetli, günlük siyaset dili kullanan aydınlarından ayrılmaktadır. Münif Paşa sürekli ilerleyen batı ile yerinde saymayı, mevcudu korumayı bile iyi kabul eder hale gelen Osmanlı Devleti arasında giderek farkın açıldığını

³¹ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839-1865*, 187-192.

³² Doğan, “Münif Mehmed Paşa”, 32/9; Münif Paşa, *İlm-i Servet*, 21.

³³ “Saadetlü Münif Efendi'nin Nutkudur, Dârü'l-Fünûn'un Açılışı Münasebetiyle” *Takvim-i Vekâyi*, 20 Zilkade 1286, 1192/2.

³⁴ Doğan, “Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını: Münif Paşa ve Ali Suavi”, 202.

görmekte, farkın kapatılması için çeşitli çalışmalar, raporlar, yayınlar ve eğitim çalışmaları gerçekleştirmektedir. Münif Paşaya göre batının kültürü ve bilimi öğrenilir ve onların gittiği yol izlenirse fark daha da açılmadan batıya yetişmek mümkün olacaktır. Bu uğurda batılı çeşitli kültür ürünlerini Türk kültür dünyasına tercüme vasıtasıyla kazandırmıştır. Esasen bu davranış aktif siyaset ve radikal söylemler ile keskinleşmek yerine ömrünün mühim bir kısmını adadığı üst düzey devlet hizmetinin husule getirdiği muhafazacı tutumun bir göstergesidir denilebilir. Münif Paşa'ya göre "Devlet için hiçbir muzafferiyet yoktur ki ilmin ihyası ve maarifin yaygınlaştırılması ile elde edilenden daha ziyade olsun."³⁵

Devletler nezdindeki geri kalmışlığın, siyasî açmazların, politik buhranların temel sebebi batının çok hızlı gelişmesi ve Osmanlı Devleti'nin bu gelişmeleri kâmil manada idrak edip karşı koyacak teknik, sınaî, askerî ve idarî manada çözümler üretememesi olarak özetlendiğinde Tanzimat'ın teori-pratik çatışmasının ve daha birçok farklı problemin kaynağına inilmiş olmaktadır. Tüm bu gelişmelerin Osmanlı Devleti'ne verdiği zararın izalesi üzerine dönemin aydınları çeşitli reçeteler düzenlemektedir. Bu aydınlardan biri olan Münif Paşa da geri kalma sebepleri hakkında çeşitli raporlar ve yazılar ile ikazlar yapmakta, fikirler beyan etmektedir. İzah edildiği üzere geri kalmışlık tek bir konuda değil birbirine bağlı ve birbirinin tetikleyicisi hükmünde olduğundan bu girift problemin çözümü de oldukça zor olacaktır. Münif Paşa bu sebeple yaptığı tefekkür sonucu daha önce Volney ve Baron De Tott'un da söylediği gibi tekamülü engelleyen maarifin önündeki en büyük engelin Arap alfabesi olduğunu ifade eder. Ona göre Arap yazısı okuryazarlığın gelişmesini kösteklemekte cahilliği yaygın kılmaktadır. Bundan dolayı ilk yapılması gereken şeylerden birisinin yazı reformu geliştirmek olduğunu söyler.³⁶

SONUÇ

Bu araştırmamızda daha çok eğitimci kişiliği ile ön planda olan Münif Paşa'nın siyasi görüşlerini ve kısmen devlet/hükümet tasavvurunu ele aldık. Takdir edilecektir ki Tanzimat gibi buhranlı bir dönemde II. Abdülhamid Han gibi çeşitli yönleriyle tartışmaların odağındaki bir Sultan'ın kabinesinde maârif nâzırı olarak görevli olması itibarıyla siyasî görüşleri ziyadesi ile mühimdir. Nitekim bu görüşler kimi zaman günün siyasetini belirlemeye yönelik iken kimi zaman belirlenen siyasetlere tepki mahiyetinde gelişmektedir. Kaynakların verdiği imkan ölçüsünde merkeze Münif Paşa'yı alarak, kendi kaleminden fikirlerini, ifadelerini incelenmesi neticesinde diyebiliriz ki; Münif Paşa'nın Osmanlı Batılılaşması sürecindeki aktif etkisi yukarıda da izah edildiği üzere üç veçhe ile karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, gazeteci, dergisi, cemiyetçi ve eğitimci olan sosyal yönü. İkincisi edebiyatçı ve araştırmacı olan bireysel yönü. Üçüncüsü ise tercüme odasından maârif nâzırlığına kadar çeşitli sıfatlarla farklı kademelerde bulunması yönüyle devlet adamlığı yönüdür.³⁷ Münif Paşa yer yer entelektüel birikimi ve aydın

³⁵ Takvîm-i Vekâyi, 20 Zilkade 1286, 1192/2.

³⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 264.

³⁷ Ali Budak, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2002), 639.

kişiliği ile devlet adamlığı ve siyasî terbiyesi arasında kalmış ve kendi içinde çatışmalar yaşamıştır. Fikirlerinin icrası için devletin ağır bürokratik çarklarını ve rutin prosedürlerini karşısına almak yahut ihtilalci bir ruhla fikirlerinin temelinde yatan nizamı ikame etmek için eski fikri yok etmek yollarından birini seçmek gerektiğinde ilk yolu tercih etmiş, *Yeni Osmanlı* gibi değil *vüzerâ-yı sâdıka*'ya yaraşır bir biçimde hareket etmiştir. Her ne kadar gerçekleşmesi uzun ve meşakkatli de olsa hukuka uygun olan yolun haricine tevessül etmemiştir.³⁸

Tanzimat aydınlarının karakteristik yapısı dışında bir tavır sergileyen Münif Paşa sonuçlarla değil sebeplerle ilgilenmekte, kuru ezber eleştiriler yerine nitelikli teknik raporları önemsemektedir. Ne sürekli tekrar edilen batı güzellemelemleri ile vakit kaybetmenin doğru olduğuna inanmakta ne de geçmişten gelen her şey doğrudur anlayışıyla plansız ve programsız ihya hareketlerine girişmenin doğru olmadığına inanmaktadır. Esasen akıbeti meçhul gayretler yerine makul terkiplere ihtiyaç olduğunun bilincindedir. Bunu siyasî görüşlerini incelerken gayet açık bir şekilde görebiliriz. Sadece siyasî değil sosyal, ekonomik hatta eğitim içerikli fikirleri de zamanının bir miktar ötesinden gelmiş gibidir. Örneğin gayrimüslimlerin askerlik mükellefiyetinden muaf tutulmaları, terakkîye mâni olması cihetiyle Arap harfleri ile tedrisatta yeniliğe ihtiyaç bulunması, kapsamlı bir kütüphane kurularak hem istifade hem temsil yönüyle hizmetinin sağlanması gibi fikirleri serdetmekten geri durmamıştır. Doğru bildiğini cesaretle ve kararlılıkla savunmuş, eksik gördüğü hususları, eksiklik sebeplerini, ortaya çıkan sorunu ve problemin çözümünü kendine ait bir sistemati ile devlet adamına yakışır üslupla ve bir eğitimci nahifliği ile ifade etmiş, kalıplaşmış ön kabulleri aşılmaz duvarlar olarak görmemiştir.

Bir diğer husus Münif Paşa'nın siyasî görüşleri nazarî yaklaşımlarla sınırlıdır. Daha çok sistematik felsefenin alanına giren felsefî problemlerde tartışıla gelen hürriyet, serbest tefekkür, tabiat-ı insaniye ile sistemin reddettiği sosyalizm ve komünizm gibi siyasi akımlar üzerinde fikir beyan etmektedir. Onun meşrutiyet, cumhuriyet, demokrasi gibi nominal düzeyde bile ele almadığı kavramlar hakkındaki görüşlerini ise çeşitli yazılarından ancak analogi yoluyla çıkarmak mümkün olmaktadır.³⁹ Dönemsel şartlar çerçevesinde tüm görüşleri ele alındığında Münif Paşa'nın doğu-batı kavşağında çıkış yolu arayan Osmanlı Devleti'nin nitelikli devlet adamı ve sadık bir nazırı, kendinden sonra gelen aydın kuşağa ise istikamet veren entelektüel yüzü olduğunu anlıyoruz.

Devletini seven Osmanlı'nın birliğini savunan ve padişahına sadık, liberal bir entelektüel olarak tanımlayabileceğimiz Münif Paşa'nın şahsına takdir edilen ve kendisinin deruhte ettiği vazifeleri dönemin zorlu koşullarına rağmen hem icraî manada hem inşaî manada bihakkın yerine getirdiği ayrıca kendisinden sonraki kuşakların fikrî tekâmülü için felsefî zeminin tesisine gayret gösterdiği tarihçe sabittir. Bu itibarla bugün Namık Kemal'in yahut Ziya Paşa'nın devlet felsefesi olarak nitelenebilecek fikriyatına gerekli zemin Münif Paşa döneminde hazırlanmıştır diyebiliriz. Son olarak gerek

³⁸ Özgül, *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politeknîği: Münif Paşa*, 172.

³⁹ Doğan, "Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını: Münif Paşa ve Ali Suavi", 202.

Tanzimat ve sonrası için Osmanlı Devleti hakkında gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu fikirleri hakkında Münif Paşa olmaksızın söylenen her şey bir yönü ile eksik kalacaktır.

KAYNAKÇA

- Akarlı, Engin Deniz. *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Vasiyetnameleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 2006.
- Budak, Ali. *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2002.
- Ceyhan, Adem. "Eski Bir Üsküdar Sakini: Maârif Nâzırı Münif Paşa'nın İki Manzum Eseri". *1. Üsküdar Sempozyumu*. ed. Zekeriya Kurşun vd. 2/435-456. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2004.
- Çetinsaya, Gökhan. "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 1/54-71. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Doğan, Gökhan. *Münif Paşa'nın İlm-i Tedbir-i Memleket'inin Türk İktisat Tarihindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Doğan, İsmail. "Münif Mehmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/9-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Doğan, İsmail. "Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını: Münif Paşa ve Ali Suavi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 200-207.
- Duran, Recep. "Mehmet Tâhir Münif Paşa, Hayatı, Felsefesi". *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 2/6 (1986), 801-850.
- Işıl, Yeşim. *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünun*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969.
- İnceoğlu, F. Samime. "Tanzimat'ta Bir Düşünür ve Bürokrat: Münif Paşa ve İktisat Tasavvuru". *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 19 (2005), 231-264.
- Kaplan, Mehmet vd. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I. 1839-1865*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Kutluer, İlhan. "Felsefi Düşüncede Batılılaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/152-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Münif Paşa. *İlm-i Servet*. thk. Mahmud Esad. İstanbul, 1302.
- Münif Paşa. *Telhis-i Hikmet-i Hukuk*. İstanbul: Mekteb-i Sanayi-i Şahane Matbaası, 1301.
- Özgül, M. Kayahan. *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politekniji: Münif Paşa*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Murat. "Sunuş". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 7/13-22. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Ömer Faruk Akpınar, *Rivayet Asrında İlet -Bezzar Örneği-*

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020, 445 sayfa, ISBN: 978-625-7205-96-2

Çiğdem TEKAMAR 

Yüksek Lisans Öğrencisi

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Konya, Türkiye.

cigdem.tekdamar@gmail.com

Geliş / Received: 14.10.2021 Kabul/Accepted: 31.10.2021 Yayın/Published: 30.06.2022

Atıf/Citation: Tekdamar, Çiğdem. "Rivayet Asrında İlet –Bezzar Örneği-". *akif* 52/1 (2022), 76-80.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.17>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

Hadis ilminde en doğru habere, en sağlam sened ile ulaşabilmek için rivâyetlerin sened ve metinleri belli kriterlere tabi tutulmuştur. Bazı haberler ilk bakışta kusursuz gibi görünmekle birlikte, araştırıldığı zaman kimi kusurlar ortaya çıkmaktadır. Rivâyette bulunan ve problem teşkil eden bu durum, belirlenmiş usuller çerçevesinde ve yalnızca hadis ilminde uzman olan kişiler tarafından tespit edilebilmektedir. Bu tür kusurlar hadis literatüründe 'ilet' olarak değerlendirilmekte ve bu rivâyetler 'muallal' olarak adlandırılmaktadır.

'İlelü'l-hadîs' olarak isimlendirilen ve hadis ilimleri arasında önemli bir yere sahip olan illet tespiti faaliyeti sonucunda rivâyetlerin sıhhatleri zedelenmektedir. Bu sebeple illet tespiti için illel âliminin güçlü bir hafızaya, köklü bir sened ve metin bilgisine, uyanık bir muhakeme yeteneğine sahip olması gerekmektedir. İnce ve hassas bir değerlendirme gerektiren bu ameliye ile rivâyette bulunan kusur, kimi zaman yoğun çalışmalardan sonra ortaya çıkmaktadır. İletin ortaya çıkarılması için gerekli olan bu hassasiyet sebebiyle rivâyetlerdeki illetin tespiti kişiden kişiye farklılık göstermiştir.

Bu alanda kaleme alınmış olan *Rivayet Asrında İlet -Bezzar Örneği-* isimli eser, yazarın doktora çalışması olup rivâyet dönemi olarak tanımlanan ilk üç asır içinde 'ilet' kavramının kullanımını ele almaktadır. Çalışmada, ilk dönemde illet ifadesinin beyanı sadedinde Bezzar'ın *el-Müsned*'i incelenmiş ve bu eser üzerinden rivâyette illet'in ifade ettiği mananın okuyucuya açıklanması hedeflenmiştir.

Kitap üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde rivâyet asrında illet kavramının keyfiyeti, illet'e delalet eden lafızlar ve bu asırda illet üzerine yazılmış eserler incelenmektedir (s. 15-100). Tedvin ve tasnifin devam ettiği ilk üç asırda illet kavramının farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. Yazar tarafından üzerinde araştırma yapılan eserler genel olarak ikinci ve üçüncü asırda yazılmış olmakla birlikte beşinci asra kadar uzanan bir döneme aittir.

Çalışmada illet kavramının ilk kullanımı üzerinde durulmakta, ibareye ilk işaret edenin Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) olduğu ifade edilmektedir. Yahya b. Ma'în'in (ö. 233/848) *et-Târih ve'l-İlel'i*, Ali İbn Medî'nin (ö. 234/848) *İlelü'l-Hadîs'i ve Mârifetü'r-Ricâl ve't-Târîh'i* ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Mârifetü'r-Ricâl ve İlelü'l-Hadîs* isimli eserleri hadiste illet konusunda yazılmış kitapların başında gelmektedir (s. 17-29).

Çalışmada sıklıkla başvurulan bu kaynaklara ek olarak, ilel alanında eserleri bulunan Yâkub b. Şeybe (ö. 262/875), Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 264/878), Ebû Dâvud (ö. 275/889), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi âlimlerin kitaplarına da çokça atıfta bulunulmuştur.

Müslim'in (ö. 261/875) *et-Temyîz'i*, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *el-İlel'i* ve hadis âlimlerine rivâyetler hakkında sorulan sorulara verdikleri cevaplardan meydana gelmiş olan ve ilel bilgisi de içeren *es-Suâlât* türü eserler de çalışmanın başlıca kaynaklarından. İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime'si*, İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-Nazar* ve *en-Nuket'i*, Sehâvî'nin *Fethu'l-Muğîs'i* de çalışmada sık sık yararlanılan eserlerdir.

Mütekaddimûn olarak nitelendirilen eserlerin dışında 'ilel'e dair günümüze kadar yapılmış araştırmaların pek çoğu kısaca değerlendirilmekte, bu durum ise yapılan araştırmanın oldukça kapsamlı ve yoğun bir çalışmanın ürünü olduğunu göstermektedir. Yazar akademik bir dille ele aldığı eserde muntazam bir düzen takip etmiş ve ilk olarak 'illet' kavramının kapsamına giren ifadelere yer vermiştir. Böylelikle ilk üç asırda illet'in mahiyeti ve kullanım şekillerinin okuyucuya kavratılması hedeflenmiştir.

Yapılan çalışmaya göre ilk üç asırda; vehm, hata, ğalat gibi kusurlar, râvinin zaptında ortaya çıkan muâraza, râvinin fizyolojisinden kaynaklı ihtilât ve telkin gibi zayıflıklar illet olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemde senette bulunan zayıflıklar; rivâyetin mevkûf veya maktû olması, râvinin irsal yapması veya isnaddaki her türlü teferrüd de rivâyetin muallel olduğu şeklinde ifade edilmektedir. Râvinin senede veya metne yaptığı; tedlîs, idrâc, idhâller, rivâyet yahut senede yapılmış ziyâde ve ihtisâr da rivâyetin muallel olarak tavsif edilmesine sebep olmuştur. Yine rivâyetler arasında râvi tarafından metinde yapılan cem işlemi veya aynı rivâyetin râvilerinin birleştirilmesi olarak ortaya çıkan ve senedde vuku bulmuş cem de illet olarak değerlendirilmiştir.

Yazarın üzerinde durduğu önemli bir husus ise rivâyetin terkinin gerektiren bazı kusurların ilk dönemde illet olarak kabul edilmiş olmasıdır. 'Mevzû', 'lâ asla'leh', 'lâyesihhu hâzâ', 'bâtıl', 'gayru sâbit' gibi ibarelerle ifade edilen bu tür problemler 'illet' kavramıyla dile getirilmiştir. Çalışmada ayrı başlıklar altında ele alınan bu ibareler, ilk üç asırda kaleme alınmış olan bilhassa Dârekutnî, İbn Ebî Hâtim ve Ahmed b. Hanbel'in

eserlerinden aktarılan rivâyetler ile zenginleştirilmiş ve ilk üç asırda 'ilel' kavramının ifade ettiği bilgi değerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

İlk üç asırda râvide yahut rivâyette bulunan her türlü muârazanın illet kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. Dördüncü asra gelindiğinde illet kavramının ifade ettiği mana değişime uğramıştır.

Hâkim'e göre illet "Sikaların rivâyetlerinde bulunan ve onların fark edemedikleri kusur"dur (s. 38). Şâz ile illet kavramlarını birbirinden ayıran Hâkim, sikanın teferrüdünü şâz olarak değerlendirmekte ve bu rivâyetlerde bir illetin bulunmadığını, fakat muallede ise vehm bulunduğu delalet eden bir illetin var olduğunu ifade etmektedir. İlet kavramındaki bu dönüşüm İbn Salah ve İbn Hacer ile kemale ulaşmakta ve günümüzde kullanılan "sika râvilerin rivâyetlerinde bulunan ve yalnız uzman olan kişilerin fark edebileceği kusur" olarak son şeklini almaktadır.

İlet tespitinin ne derece önemli ve hassasiyet gerektiren bir iş olduğunun üzerinde duran yazar eserin ikinci bölümünde illet tespitinde bulunacak olan uzmanların yetkinliğini ve illet tespiti yapabilmeleri için kendilerinde aranan şartları ele almaktadır (s. 121-319).

Cerh-ta'dil âliminde olduğu gibi illet tespiti yapacak âlimde de aranan belirli şartlar olmakla birlikte, subjektiflikten tamamen kurtulmak da mümkün değildir. Bu sebeple rivâyette bulunan illeti tespit edecek kişinin, hadis râvisinde aranan şartlardan daha ağır şartlara ve belirli özelliklere sahip olması gerekmektedir. İlk asırdan itibaren muallilin rivâyet ilminde uzman olması istenmektedir.

Çalışmada râvinin adâletinden zaptına, semâ bilgisinden hadis birikimine, cerh-ta'dil'de liyâkatına ve zihinsel yetkinliğine kadar bunların tamamının kâmil bir düzeyde olması gerektiği ifade edilmektedir. Diğer taraftan illet tespitinde bulunan kişinin hadislerde ortaya çıkan nâsih-mensûh bilgisine sahip, rivâyetlerin ıztırâb durumunda haberdar, hadisler arasında bulunabilecek muhalefetin sebeplerini bilen, zamanın hadis ekollerinin rivâyetler üzerindeki etkisini ve mezhep taassubunun rivâyetlere verdiği zararın farkında olan bir ilmî alt yapıya sahip olması gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca salt bilgi yeterli görülmemiş, ilel uzmanının özellikle ilim tâlibi, murûet sahibi, rihleleri çok ve rivâyetlerin yayıldığı coğrafyaların bilgisine sahip kimseler olması gerektiği belirtilmiştir.

Yazara göre hadis râvilerine oranla ilel âlimlerinin sayılarının az olması ise ilk asırdan itibaren bu özelliklerin arandığının bir göstergesidir. Çalışmada ilel âliminde olması gerektiğini ifade edilen bu hususiyetlere, hadis ve ilel âlimlerinin birbirlerine yaptıkları taltif, tenkit, eleştiri ve kritikler sonucunda gelen haberler aracılığı ile ulaşıldığı görülmektedir. Bunları başlıklar halinde değerlendiren yazar, ulaştığı sonuçları naklettiği haberler ile desteklemektedir.

Eserin son bölümünde, hadis âlimleri tarafından illet kavramının ilk üç asır içinde pratikte kullanımına dair o döneme ait bir eser üzerinden okuyucuya sunumu planlanmıştır. Burada üçüncü asrı temsil etmesi nedeniyle Abdülhâlik el-Bezzâr (ö.

292/905) ve *el-Müsned* isimli eseri tercih edilmiş ve eserde bulunan rivâyetlerde el-Bezzâr'ın illet'e dair izlediği yöntem incelenmiştir. Hem yaşadığı tarih hem de illet kavramını kullanımı itibari ile yazarın el-Bezzâr tercihi yerinde bir seçim olarak durmaktadır (s. 325-415). *el-Müsned* üzerinden Türkiye de daha önce akademik bir çalışma yapılmamış olması ise araştırmacılar için yeni faaliyet alanlarının kapılarını aralamaktadır.

el-Bezzâr'ın hadisçi kimliği, *el-Müsned*'de hadislere sened ve metin yönünden çeşitli açıklamalarda bulunması ve hadis ilminde uzmanlığı yazarın üzerinde durduğu önemli konulardır. Müsned olmasına rağmen el-Bezzâr'ın rivâyetler üzerinde yaptığı bu değerlendirmeler ile *el-Müsned*'in yazıldığı döneme dair hadis ilimleri araştırmalarına katkısı olacak değerli bilgiler içeren akademik eser niteliğine haiz olduğu görülmekte ve et-Tirmizî'nin *es-Sünen* 'ine olan benzerliği dikkat çekmektedir.

el-Müsned, aşere-i mübeşşere senedleri ile başlamakta ve yüz iki sahâbînin rivâyetlerine yer verilmektedir. Fakat Heysemî'nin (ö. 807/1405) kitaba yazdığı *Kütüb-i Sitte*'ye zevâidini içeren *Keşfü'l-Estâr*'da yüz seksen sekiz sahâbîye ait rivâyete yer verilmesi eserin tamamının bulunmadığını göstermektedir (s. 351). Rivâyetlerde yer alan "Allah Rasûlünden sadece bu vecihle biliyoruz. Bu sebeple bu rivâyete yer verdik ve illetini açıkladık." ifadelerinden el-Bezzâr'ın eserde yalnız merfû hadislere yer verme arzusunda olduğunu, rivâyetlerin merfû kısımlarını aktarması ve Hz. Peygamberden hadis rivâyet etmemiş sahabenin sözlerini ihtisar etmesinin de bu durumu desteklediği görülmektedir.

el-Bezzâr eserde, sahâbîden gelen "Allah Rasûlü zamanında şöyleydi..." şeklindeki rivâyetlere yer vermiş ve Şeddâd b. Evs'in, "Biz Rasûlullah döneminde riyayı küçük şirk sayardık." sözünü de hükmen merfû saymıştır (s. 358).

Mevkûf rivâyetin ref edilmesini önüne geçmek için yahut maktû rivâyete sahâbînin derc edilmesini önlemek adına, rivâyeti son râvisi ile zikretmiş ve bu durumu da beyan etmiştir (s.362). Yine kendisinin tek tarikle bildiği rivâyetin senedinde bulunan zayıflığa dikkat çekmiş, bazı rivâyetlerde garîbu'l-hadîs'e dair izahlarda bulunmuş ve hadislerde yer alan fıkhi hükümlere ait açıklamalar yapmıştır (s. 369).

Yazar çalışmasında, el-Bezzâr'ın illet tespitinde izlediği yönteme, râvilere dair yaptığı değerlendirmelere ve onun hadis ilimlerinde yetkinliğine vurgu yapmaktadır. Rivâyetlerde bulunan râvilerin semâ kayıtları, cerh ve ta'dîl bilgisi, siyâsî ve mezhebî eğilimleri el-Bezzâr'ın illet tespitini yansıtmak üzere ele alınan konulardandır (s. 385).

Râvilerden birinde bulunan cehalet sebebi ile rivâyetin muallel olması, meşhur sened ile gelmiş rivâyetin tanınmayan senedini de muallel olarak vasıflandırması ve haberlerde bulunan muhalefette; zayıf râvinin sikaya, sika râvinin kendinden daha üst veya daha fazla sayıda sikaya muhalefeti rivâyetleri değerlendirmede el-Bezzâr'ın önem verdiği hususlar olarak zikredilmektedir.

Yazara göre el-Bezzâr tasnif dönemi içinde yaşamış ve hacimli bir eser bırakmış olmasına rağmen, hak ettiği değeri görmemiştir. Siyasi görüş ayrılığı veya mezhep

taassubunun bunda etkili olabileceği gibi bunu ispatlayan somut bir delilin varlığından ise söz edilmez (s. 355).

Yapılan bu akademik çalışma ilim dünyasında illet üzerine yazılmış kapsayıcı bir eser olarak durmaktadır. İlet'in ilk dönemde mahiyetinin bilinmesi adına ilk üç asrın seçilmesi önem arz etmektedir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve Ali İbn Medînî gibi asrın üç büyük isminin yanında cerh ta'dil uzmanlarından Ebû Zûr'a er-Râzî, Ebû Hâtim, İbn Ebû Hâtim ve Ebû Dâvud gibi âlimlerin eserleri üzerinden konunun ortaya konulması çalışmanın kıymetini artırmaktadır.

Yazar araştırmanın başında hedeflediği 'ilet' kavramının ilk hadis edebiyatına dâhil oluşunu, zaman içerisindeki dönüşümünü ilk üç asır bağlamında incelemekte ve illet'in ilk dönem metodolojisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

İlet üzerine yapılacak çalışmalarda literatürü tanıma ve ona ulaşmada kolaylık sağlayacak bir eser meydana gelmiştir. el-Bezzâr ve *el-Müsned*'i üzerinden yapılan bu araştırma, ilk dönem 'ilet' kavramının pratikte kullanımını yansıtır niteliktedir. Çalışmanın *el-Müsned* gibi keşfedilmeyi bekleyen ilk dönemin kıymetli eserleri üzerine yapılacak yeni araştırmalara ilham kaynağı olacağı düşünülmektedir.