

İLSAM AKADEMİ HAKEMLİ DERGİSİ
Turkish Journal of ILSAM Academy
CİLT VOLUME: 2 SAYI ISSUE: 2 EKİM OCTOBER 2022
ISSN: 2757-9212

İLSAM (İlahiyat İlimleri Araştırmalar Merkezi)
Adına İmtiyaz Sahibi Owner
İLSAM

Yazı İşleri Müdürü Chief Executive Officer
Yıldırım DENİZ

Editör Editor
Sümeyra AÇIK

Çeviri Editörleri Translation Editors
Bülent KARAKUŞ, Neslihan KAYALI

Yardımcı Editör Associate Editor
Ferzan TAŞPINAR

Yayın Kurulu Editorial Board*

Prof. Dr. Celil KİRAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

Yayın Türü Publication Type
Yerel Süreli Yayın

Yayın Periyodu Publication Period
Altı ayda bir Nisan (Bahar) ve Ekim (Güz) aylarında yayımlanır.

Biannual (autumn & spring)
Açık erişim olarak elektronik ortamda yayımlanmaktadır.
It is published electronically with open access.

İLSAM Akademi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
Journal of ILSAM Academy is the official peer-reviewed.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Hakem ve Danışma Kurulu Board of Reviewing Editors*

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)	Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERINSU (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)	Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üni.)
Doç. Dr. Arif KORKMAZ (N. Erbakan Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURAK (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.)
Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi)	Doç. Dr. Öncel DEMİRTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)	Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Engin ERDEM (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)	Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)	Doç. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Üniversitesi)	Prof. Dr. Seyfullah KORKMAZ (Kırşehir Ahi Evran Üni.)
Prof. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. Süleyman NAROL (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)	Prof. Dr. Yavuz FIRAT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İsrail BALCI (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi)	Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet ÇELENK (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Doç. Dr. Veysel GENGLİ (Bartın Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

Bu Sayıda Görev Alan Hakemler Reviewers in this issue*

Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK (Kars Kafkas Üniversitesi)

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR (Sinop Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi H. Merve Çalışkan BAŞER (İzmir K. Çelebi Üni.)

Doç. Dr. Hasan TELLİ (Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GURBET (Niğde Ömer Halis Demir Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Nurdan Yağlı SOYKAN (Çankırı Karatekin Üni.)

Doç. Dr. Osman ORUÇHAN (Pamukkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR (Adıyaman Üniversitesi)

Doç. Dr. Şükrü AYRAN (Bitlis Eren Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

Indexing-Abstracting

Araştırmax

Asosindex

İSAM

ile indekslenmekte ve / veya özetlerine yer verilmektedir.

Tasarım ve Uygulama Graphic Design

RMG Medya

İletişim Correspondence

İstanbul Merkez Adresi: Küçükbakkalköy Mah. Kayışdağı Cad. No:111

Bilgi Plaza Ataşehir / İstanbul

TEL: 0216 461 00 61

E-Posta: ilsamakademi@gmail.com

www.ilsamakademi.com / www.ilsam.org.tr

İÇİNDEKİLER Table of Contents

VII Editörden / *Editorial*

XI Makaleler / *Articles*

207 Tanrısal Gücü Dilin Sınırlarında Anlatmaya Çalışmak

An Attempt to Explain Divine Power in the Limits of Language

Araştırma Makalesi / Research Article

Namık Kemal OKUMUŞ

243 Kâmil Miras (Öl. 1957)'ın “Tarih-i İlm-i Fıkh” Adlı Eseri Üzerine

On Kamil Miras' Book of “History of İlm-i Fiqh”

Araştırma Makalesi / Research Article

Ali DUMAN

259 İslamcı Dergilerde Türk Modernleşmesi Bağlamında Oluşan Yeni Mütedeyyin Kadın Kimliği

The Identity of New Devout Women in Islamic Journals in the Context of Turkish Modernization

Araştırma Makalesi / Research Article

Emine YİĞİT

293 Özel Gereksinimli Bireylerle İletişimde Hz. Muhamed'in (Sav) Örnekliliği

Communication with Individuals with Special Needs, the Example of the Prophet Muhammad (PBUH)

Araştırma Makalesi / Research Article

Recep ERTUĞAY

- 323 Sosyal Barışı Bozan Acelecilik, Ön Yargı, Damgalama ve Ayrımcılığın Kur'ân Perspektifinde Sosyo-Psikolojik Boyutu**
The Socio-Psychological Dimension of Hastiness, Prejudice, Stigma, and Discrimination, That Disturbs the Social Peace Environment, in the Perspective of the Qur'an
Araştırma Makalesi / Research Article
Hacı Mehmet SOYSALDI-Asuman TURĞUT
- 371 Kitap Değerlendirme /Book Review**
- 373 Katılım Bankaları ve Türkiye Ekonomisine Etkileri**
Participation Banks and and their Contributions to the Turkish Economy
Kitap Değerlendirme /Book Review
M. Kadri DURMAZ
- 382 Yayın İlkeleri / Editorial Policy**

EDİTÖRÜN NOTU

Değerli okuyucular, İLSAM Akademi Dergisinin 4. Sayısı ile sizlere merhaba diyoruz.

İlim dünyasında, akademik bilimsel çalışmalar kadar, yapılan bu çalışmalarını yayınlamak için akademide camiasının istifadesine sunmanın bilincinde hareket eden İLSAM Akademi, İlahiyatın üç temel alanı; Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında kaleme alınmış, İslam düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi, kitap tanıtımları ve sempozyum değerlendirmelerini içermektedir. Bu vesileyle ilahiyat alanındaki bilgi birikiminin değerlendirilmesi ve geliştirilmesinin yanında yeni ve özgün fikirlerden oluşan sinerji ile tüm İslam dünyasında İlahiyat ilimleri alanına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Yayın periyodumuzu yılda iki kez Nisan ve Ekim ayları olarak belirlediğimiz İLSAM Akademi'nin bu sayısına 11 makale başvurusu olmuştur. Çift kör hakemlik sistemini uyguladığımız dergimizde 1 makale hakemlerimizin "yayımlanamaz" raporu neticesinde yayın dışı kalmıştır. Dergimizin bu sayısında araştırma makaleleri kısmında 5 makale, kitap değerlendirmesi kısmında bir kitap tanıtımı yer almaktadır. Geriye kalan makalelerin değerlendirme süreci devam etmektedir.

İlk sıradaki makalemiz Prof. Dr. Namık Kemal Okumuş'a aittir. "Tanrısal Gücü Dilin Sınırlarında Anlatmaya Çalışmak" başlığıyla yayınlanan makalede yazar, bütünüyle "Kur'anî perspektif" denilen bütüncül yaklaşımı merkeze alan çalışmada, vahyin bütünlüğü kabulü içerisinde "ledün ilmi" olgusunu irdelemektedir.

İkinci sırada yer alan makalede Prof. Dr. Ali Duman, "Kâmil Miras (Öl. 1957)" in "Tarih-i İlm-i Fıkh" adlı eseri üzerine araştırma makalesi kaleme almıştır. Duman çalışmada, dünyada ve ülkemizde fıkıh tarihi konusunda yazılmış ilk eser olarak değerlendirilmesi mümkün olan "Tarih-i İlm-i Fıkh"ı incelemeyi ve eserle ilgili bazı değerlendirme ve tespitlerimizi sunmayı amaçlamıştır.

"İslamcı Dergilerde Türk Modernleşmesi Bağlamında Oluşan Yeni Mütedeyyin Kadın Kimliği" başlıklı makalesinde Dr. Emine Yiğit, 1980 sonrası mütedeyyin kadının değişimini, onların kendilerine dini-politik kaygılarla rol ve mekan bakımından sınırlandırmalar getiren ve bu sınırlandırmaları meşru hale getirmek için yasaları ve dini alet eden yasak zihniyetine karşı başlattıkları mücadelenin tarihsel serüvenini İslamcı dergiler üzerinden ele almaktadır.

Prof. Dr. Mehmet Soysaldı danışmanlığında yüksek lisans öğrencisi Asuman

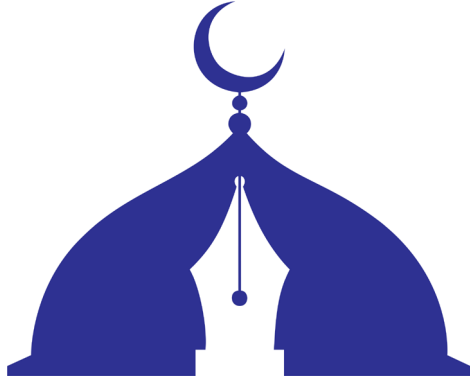
Turğut “Sosyal Barışı Bozan Acelecilik, Ön Yargı, Damgalama ve Ayrımcılığın Kur’ân Perspektifinde Sosyo-Psikolojik Boyutu” başlıklı makalesinde, toplumsal barışı ifsat eden tutum ve davranışların Kur’an’ın evrensel mesajları ışığında sosyo-psikolojik analizini yaparak, konuyla ilgili literatüre interdisipliner bir bakış açısı sunmuştur.

Dr. Öğretim Üyesi Recep Ertuğay, “Özel Gereksinimli Bireylerle İletişimde Hz. Muhamed’in (sav) - Örnekliliği” başlıklı makalesinde Dünya nüfusunun % 12'sini oluşturan özel gereksinimli bireylere ve bu bireylerin yakınlarına karşı Hz. Peygamber’in örnekliliğini aktarmaya çalışmıştır.

Kitap incelemesi kısmında ise İslam Ekonomisi Yüksek Lisans öğrencisi, Muhammed Kadri Durmaz, TESAM kitaplığından çıkan Dr. İlyas Bozkurt’un kaleme aldığı “Katılım Bankaları ve Türkiye Ekonomisine Etkileri” isimli kitabını okuyucumuza tanıtarak dergimize katkı sağlamıştır.

4. Sayımızda, gerek yayınladığımız -veya yayınlamadığımız- makaleleriyle, gerek bilimsel hakemlikleri ve danışmanlıkları ile destek olan akademisyenlerimize, dergimiz yayın kurulu ve İLSAM çalışanları adına teşekkürü bir borç biliriz.

Editör
Sümevra AÇIK



MAKALELER
ARTICLES



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Tanrısal Gücü Dilin Sınırlarında Anlatmaya Çalışmak

An Attempt to Explain Divine Power in the Limits of Language

ÖZ

Bütünyle “Kur’anî perspektif” denilen bütüncül yaklaşımı merkeze alan bu çalışma, vahyin bütünlüğü kabulü içerisinde “ledün ilmi” olgusunu irdellemek üzere kaleme alınmıştır. Görüldüğü kadarıyla konu hakkında son derece zengin bir literatür bulunmaktadır. Hatta bu kavramın üzerinden farklı dünyaların inşa edildiğine rastlamaktayız. Neredeyse her ekol, kavramın vahyî kullanımını değil, süreç içinde vahyî bildirimlere eklenmiş olan yan anlamları ve bu anlamları hakikat yerine koyan dinsel bakışı merkeze almıştır. Konunun tarihsel süreçte aldığı şekille ilgili olarak son derece zengin literatür olmasına rağmen, bu literatürün Kur’anî tutarlılık gözetilerek kaleme alınmadığı kesindir. Hatta eldeki çalışmaların vahyin ne dediğini gölgeleyecek denli insan üretimlerini kapsadığı bile söylenebilir. Bu konuda daha mâkul ve daha ilkesel duruşu olması gerekenlerin ise, geleneğin kuşatıcı evreninden kurtulamadıkları aşikârdır. Dün olduğu gibi bugün de Kelâm ilminin mü’mine kazandırdığı feraseti kulak ardı ederek, vahyî kültürel kabuller üzerinden konuşurmayı tercih eden büyük bir kitlenin varlığı ortadadır. O itibarla konu hakkında söz sahibi olan disiplinlerin mensuplarının yarım ağızla konuşması bir yana, suya sabuna dokunmadan temizlik yapan bazı çevrelerin seslerinin duyulmaması bundadır. Neredeyse her kesim, hâkim görüş hâline gelmiş bulunan sûfî yorumun bir adım gerisinden meseleye dâhil olmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: İlm-i Ledün, Bilge Kul, Hızır, Mûsa, Metafor, Kıssa, Temsîlî Anlatım

ABSTRACT

This study, which centers on a holistic approach called "Qur'anic perspective", was written to examine the phenomenon of "innate science" within the acceptance of the integrity of Revelation. As far as we can see, there is extremely rich literature

Namık Kemal OKUMUŞ

Prof. Dr.
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı,
namikkemal.okumus@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8573-4828.

Cilt/ Issue: 2/2, 207-241
Geliş Tarihi: 01.08.2022
Kabul Tarihi: 28.09.2022

Atıf: Okumuş, N. Kemal “Tanrısal Gücü
Dilin Sınırlarında Anlatmaya Çalışmak”,
İLSAM Akademi Dergisi 2/2 (Ekim 2022),
207-241

Dipnot: N. Kemal Okumuş, “Tanrısal Gücü
Dilin Sınırlarında Anlatmaya Çalışmak”,
İLSAM Akademi Dergisi 2/2 (Ekim 2022),
Sayfa.

on the subject. In fact, we find that different worlds have been built over this concept. Almost every school does not refer to the revelatory use of the concept; In the process, it has centered on the side meanings that have been articulated to the revelations and the religious view that puts these meanings in place of truth. Although there is extremely rich literature on the form the subject has taken in the historical process, it is certain that this literature was not written in accordance with the Koranic consistency. It can even be said that the work at hand includes enough human production to shadow what the revelation says. It is obvious that those who should have a more reasonable and more principled stance on this issue cannot escape the encompassing universe of tradition. Today, as it was yesterday, it is obvious that there is a large mass of people who prefer to make people talk through revelatory cultural acceptances, ignoring the insight that the science of Kalam has given believers. This is why the voices of some circles who avoid meddling, are not heard, let alone the members of the discipline who have a say on the subject. Almost every segment has been involved in the issue one step behind the Sufi interpretation that has become the dominant view.

Keywords: Innate Science, Wise Man, Metaphor, Khidr, Moses, Tale, Symbolic Expression

EXTENDED ABSTRACT

In terms of live stories and parables, which are both the institutional and principled language of revelation, almost every experience expresses personal responsibility and livability. For this reason, the main subject of almost every article that exemplifies certain experiences by centering on the duty areas of people and societies is the reasonableness of the duty execution of people or messengers who are made responsible by the choices of Almighty Allah. What is told to other societies in the following is that these stories can have a process that can be lived in every era. In fact, it is trying to explain in a balanced way some experiences or stories of the people who are responsible for the current situations, especially the officials who are addressed at the embassy level.

According to our article titled “Trying to Explain the Divine Power within the Limits of Language”, which touches both the will and power of Almighty Allah, as well as the work areas and understanding preferences of the envoys who are made responsible, Hz. Almost every messenger, especially Moses, is destined to have some desire to understand and comprehend what is happening. Moreover, these approaches of the ambassadors correspond to the understanding and telling processes of their followers and carefully touch the principle of responsibility. In this context, Hz. It is perfectly normal for Moses and other apostles to make

a curious request to understand certain facts. Perhaps the fact that the stories told are in this way is a source for us to understand the realities experienced.

We can say that the main subject of the mentioned article is that Islam and the Qur'an are the sources of the issues that are and should be. This preference can be seen as revealing an educated view of the facts and even the level of human understanding. In fact, the fact that the aforementioned question is handled in the context of the messenger shows that even distinguished people, who are informed by God, are resistant to understanding. We can say that this preference embodies the human effort to understand and that it makes the experiences concrete and resorts to adequate explanations for understanding. Regardless of the elapsed time phenomenon, there is no doubt that such experiences center on the example of the human beings. Moreover, it should be counted as one of the basic principles by which this example can be understood not only among the prophets but also among humanity.

It is obvious that the experiences mentioned in the Holy Books, in particular, are the source of a strong moral choice. The arrangement of the lives of the prophets with moral achievements, and sometimes the questioning of their preferences, always reveals that they are human. This change and development point to a strong gain in every human interlocutor. We can say that the subject mentioned is a development depending on the understanding effort of every person who is close to the story, especially the prophet. The fact that the stories of the Qur'an consider these approaches in principle despite the past centuries informs us that they are an understandable version of everything livable.

There is no doubt that this news, which is given with such narratives, in which the central focus is Almighty Allah, the first interlocutor is the messenger and the last addressee is humanity, gives life to the phenomenon of story and experience. In fact, these experiences, while contributing to the sense of humanity and responsibility, also touch on the preferences of human beings. In fact, it should be clearly stated that the fact that historical statements are an essential reality for their time sheds light on a possible preference for those who take lessons later, which is the next step after the provision of the phenomenon called religion. Perhaps the general quality of the tales, which are among the basic narrative measures of the Qur'an, is that the livable is highly preferable in the center of responsibility. These qualities, which are among the main subjects of creation, are likely to be at an understandable level by being preferred both by the creator and those who are made responsible.

It is clear that the Qur'an's educative announcements also address a livable process. As can be seen, it is clear that this work is built on the principles of

responsibility. It should be said that the choice of prophets on the subject refers to the fact that the things that are told about the two parties are experienced by the narrator. It is seen that this experience happened to Moses and also contributed to the understanding and comprehension processes of ordinary people. Moreover, the prophets and their followers, who are the most valuable followers of the area of responsibility, are required to be resilient in understanding these experiences. It is even possible that such experiences are sometimes a choice of expression and understanding between man and God. I guess such choices of the educational tool called parable are the most valuable element of making the addressed responsible.

It can easily be said that the stories of the Qur'an are based on the reality seen and experienced. Besides, it is not possible to express the aforementioned story only in the context of the prophet. In fact, the fact that the reality of yesterday is handled through the prophet and his followers points to the experience of the livable phenomenon. Therefore, it should not be expected that a different step will be taken based on the basic values of a human-centered life. It is also normal for the first part of the story told to point out a certain achievement for humans, by Almighty Allah and lead the person to think within his own limits. In fact, all of the revelations and narratives of stories mean that every situation that is experienced and can be experienced is understood within its own special conditions and that it is also carried from its own time. Expressing such upbringing and addressing phenomena in the context of the story points to the realization of a possible narrative.

This approach, which points to the reality of yesterday, also points to the reality of today and defines humans as educated interlocutors and strong-responsible-individuals. The fact that even the prophets, who are the first believers, follow this path, refers to the possibility of living life. In fact, it should not be forgotten that these stories, which point to the reality of yesterday, the experience of today, and the intelligibility of tomorrow, are an achievement that educates people and exemplifies experiences. It should be kept in mind that such basic advice sheds a certain light on the world of tomorrow through experience.

It is a reality that this story, which points to responsibility and principled gain by centering a part of Moses' life, also points to a certain gain in terms of the possible effects of the word and even the details of the word. It is extremely important that this story, which also contributes to the understanding of the current situation for Almighty Allah, who addresses the life lived, prefers an expression through the relationship between word and fact. There is no doubt that these steps, called the science of ledun, refer to the limits of knowledge for

the believer and A comprehensible example for Allah. There is no doubt that the harmony of these narratives with the basic principles brings the possibilities of understanding the story and reality phenomenon to the fore. For the person who has to understand the story, it is extremely meaningful to understand the different details of the reality experienced with the explanations of Almighty Allah. In fact, the fact that opinions and narratives deal with these approaches within the context of responsibility clearly indicates that such a notification process, which directly addresses people, is made livable.

It should not be forgotten that every example or parable that touches on the livable life of a person focuses on power, fact, and possibility. Maybe just for this reason, it should be known that possible and impossible, clearly point to livable examples when dealing with people. It should be kept in mind that people called wise servants touched upon the action of Almighty Allah through the examples mentioned. However, these tales, which center on surrender to Almighty Allah, also point to a process that can be lived through the examples of messengers and people. In fact, the fact that the narration is so detailed touches on the possibility of understanding, It is obvious that it aims to raise awareness for today and tomorrow. As a result, it should not be forgotten, in terms of preferences, that such stories, which touch the process of understanding the truth with their narrative technique, and even their livable capacity, hold the prophet, in general, responsible for people. The elaboration of such situations with possible indicators, without excluding the environment, person and society, should be understood as realities that can be lived and even lived.

GİRİŞ

Sözler, Her Daim Meramı Anlatmak İçin Yeterli Olabilir Mi?

Tanrısal dilin kulları muhatap alması sürecinin hemen akabinde Yüce Allah'ın sonsuz ve de sınırsız olan ilim ve gücünü insanların anlayacakları forma sokma çabası, Hz. Âdem'den itibaren insanlığa rehber olan vahyin temel amacıdır diyebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda iki şey son derece dikkate alınmıştır. Bunlardan ilki, vahyin beşer dilinin sınırlarında konuşlanması, ikincisi de vahyin öğretmenlerinin dilin sınırlarında tebliğ yapmış olmasıdır. Hem vahiy ve hem de örnek şahısların çabası neticesinde, vahye muhatap olan sıradan insanların yakından anladığı ve bahsedilen şeyleri kavradığı olumlu bir süreç yaşanmıştır. Vahyin mirasçısı olan her nesil, belirli bir kalıpta gelen o dilsel anlatıyı donuklaştırıp tek hakikat hâline getirmeden ondan yararlanmasını bilmişler ve kendileri de anlama çabası adına yeni bir şeyler eklemiştirler.

Vahye doğrudan muhatap olan bizler de tıpkı bizim gibi vahye doğrudan muhatap olan geçmiş kişilerin anlayışlarını yakından görmek, değerlendirmek, gerektiğinde eleştirebilmek ve de sonuçta kendi katkılarımızı da ortaya koymakla mükellefiz. Bu işi yaparken unutmamamız lazımdır ki, beşer dokunuşları üzerinden değişimi söz konusu olmayan temel ilkeler dışında değişebilir olanlar konusunda insanların sözel ve pratik anlamdaki değerli katkıları, dinin kendi çağında yaşama imkânını devreye sokmuştur. İşbu nedenden ötürü, din denilen hitap manzumesi, geçmiş örneklikleri de dikkate almak suretiyle her devrin içinde yaşayabilecek bir esnekliktedir. Bir dinin yaşayan temel ilkeleri ne denli genel özellik taşırsa, zaman ve zemine göre o dinin değişebilir olan yorumları da o denli canlılığını koruyabilir.

Sadece Müslümanların değil, neredeyse bütün din ve ideolojik yapılanmaların tarihsel tecrübeleri göstermektedir ki, bir noktadan sonra Yüce Allah'ın ne dediğinden çok, O'nun dediklerinin insanlar tarafından nasıl anlaşıldığı daha merkezi bir konuma yerleşmektedir. Bu konuda hemen her düşünce geleneği masum sayılamaz. Süreç içinde yaşanan örnekliğimiz üzerinde bir anlamda “iz sürme” şeklinde öne çıkan çalışmamız, ilâhî vahyin insan tarafından nasıl da olduğundan farklı algılanabileceğine dair bazı tespitler üzerine inşâ edilmiştir. Üstelik kendi dinsel anlayışımızın beşerî katkılarını görme adına turnusol vazifesi gören bu konu, hâlen canlılığını korumakla beraber, “dinî yorum” ve “dinsel bakış” dediğimiz olguları da derinden etkilemektedir.

Binaenaleyh Hz. Mûsa ve Bilge Kul/Hızır kıssasına farklı bakmanın sadece Kelâmî değil, itikâdî anlamda da pek çok inanış ve sorunları beraberinde

getirdiği bilinmektedir.¹ Özellikle gnostik, okültik ve sûfi çevrelerde ilâhî vahye karşı oldukça değişik bir bakışın yaşamasına neden olan çizgi dışı yorumların kaynağının bütünüyle ilgili kıssa olmuş olması,² bahsedilen zihnî anlayışın dönüşerek imanî bakışları etkileyen oldukça etkin bir yapısının olduğu söylenebilir. Ancak bizim yapacağımız şey, vahye temelinden aykırı olan bu bakışa tarihsel kabulleri merkeze alarak cevap vermekten çok, vahyin ve dilin sınırlarında bahsedilen olgudaki açık hakikati ortaya koymaya çalışmaktır. Bundan gerisi, konuyu ele alan kişi ve grupların tercihlerine kalmış olup, akabinde “vahye göre hıza alma”³ şeklinde tutarlı davranış değişikliği iradesinin ortaya konulup konulmaması tercihidir. Geçmişin sorun çıkaran bagajlarından kurtulmadan ya da dine ilave edilmiş olan fazlalıkları elden çıkarmadan vahyin ne dediğinin saf bir şekilde anlaşılamayacağı ise, yaşanmış diğer tecrübelerle sabit olan bir durumdur.

1. MEVCUT DURUMA AYNA TUTMAK

Müslüman kültür özelinde oldukça değişik ve zengin bir içeriklendirmeye tâbi tutulmuş olan Hz. Mûsa-Bilge Kul/Mûsa-Hızır Kıssası,⁴ kanaatimizce bir o kadar eksik ve de yanlış çıkarımlara aracılık etmiş gibidir. Kıssa, kendi

¹ Hızır kelimesi, insan için kullanıldığında, “hıdr/hadr: yeşil giyinen”, Yüce Allah için kullanıldığında ise “hazır/hazır: her yede hazır olan, bulunan” anlamlarına gelmektedir. (Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 125-126). Belli bir dinî ve kültürel form içinde kendisine yaşam alanı bulan bu kavramın etrafında zengin bir inanış modeli ile bunu besleyen geniş bir edebiyatın geliştiği görülmektedir.

² Hakkında bunca eksik bilgiye rağmen yine de koca koca eserler kaleme alınan Hızır (a.s.) inanışı, Müslüman çevrelerde âdetâ “beklenen yardımcı/kurtarıcı ” gibi örülmüştür. Bkz.: Ömer Faruk Hilmi, *Allah'ın Kullarından Salih Bir Kul Hızır Aleyhisselam* (İstanbul: İlim Şehri Yayınları, 2012); Ramazan Hüb, *Hızır Aleyhisselam*, (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2009)

³ Kehf, 18/26. O'nun hükmü ve tasarrufu tek taraflı irade beyanıdır ve bu tercihin ortağı bulunmamaktadır.

⁴ Konuyu doğrudan Bilge Kul-Mûsa şeklinde değil, Mûsa-Hızır Kıssası şeklinde ele alan bazı çalışmalar şunlardır: Ebû Cafer Muhammed b. Cerrî et-Taberî, *Tefsîru'l-Taberî/Câmiu'l-Beyân fi Te'vilî'l-Kur'an*, (1-12), (Beyrut: 1997), 7/250-258; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Avami'l-Tenzil ve Uyiüni'l-Ekâvil fi Vucûhi'l-Te'vil*, (1-IV), (Beyrut: 1987), 2/731-737; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne/Tefsîru'l-Mâtürîdî*, (1-10), (Beyrut: 2005), 7/234-265; *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, (1-17), (İstanbul: 2018), 9/109-131; Ebu'l-Fida İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, (1-4), Riyad 1993, 3/97-106; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, (1-10) (Beyrut: 2002), 5/277-291; Muhyiddin İbn Arabî, *Rahmetün Mine'r-Rahmân/Kur'an-ı Kerim Tefsîri*, (1-4), (İstanbul: 2019), 3/222-240; Şeyhülislâm Ebussuûd Efendî, *Ebussuûd Tefsîri/İrşâdî'l-Akli's-Selîm ilâ Mezayâ'l-Kitâbi'l-Kerim*, (1-12), İstanbul 2006, 8/3763-3775; Fahrüddin, Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, (1-23), (Ankara: 1992), 15/211-245; Nasirüddin b. Ömer el-Beydavî, *Envârü'l-Tenzil ve Esrârü'l-Te'vil/Tefsîru'l-Beydavî*, (1-5), (İstanbul: 2011), 3/321-333; Muhammed Ali es-Sabunî, *et-Tefsîru'l-Vâdih el-Müeyesser*, Mektebetü'l-Asriyye, (Beyrut: 2013), 731-736; Ebu'l-A'lâ el-Mevdüdî, *Teşhimü'l-Kur'an*, (1-7), İstanbul 1986, 3/169-177; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsîri*, (1-8), (Ankara: 1991), 4/1974-1983; Seyyid Kutub, *Fizlâlî'l-Kur'an/Kur'an'ın Gölgesinde*, (1-16), (İstanbul: 1977), 9/441-452; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Sijer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak/Fehmü'l-Kur'an/Nüzul Sırasına Göre Tefsîr*, (1-3), (İstanbul:2013), 2/263-266; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsîri*, (1-14), (İstanbul:1987), 7/3666-3673; Şemseddin Yeşil, *Füyûzât/Kur'an-ı Mübin'in Meâlen Tefsîri*, (1-7), (İstanbul:1994), 4/392-401.

çapında bir değeri ifade etmiş olsa bile, yine de kendi yaklaşımlarına uygun dünya görüşü oluşturmak isteyenlerin her daim portföyünde olan bir anlatı durumunda görülmüştür. Tasavvuf dünyasından, Sünnî kesime, oradan Şia ve diğerlerine dek konuyu mecrasından taşırmayan yok gibidir. Her kesim için son derece kullanışlı bir aparata dönüşen bu kıssanın tüketilemeyen bir veçhesi bulunmaktadır. Öyle ki kıssayı düşüncelerinin ispatı noktasında malzeme olarak kullananların Kur'an'ın ilkesel bütünlüğüne zarar verecek olan nokta tasarımları olması hayli üzücüdür. Âdeta vahyin çelişki barındırdığına varacak olan bu yorum zenginliği, Müslümanların inanç ve kültürüne faydadan çok zarar getirmiş gibidir. Meğerki İslâm ve imanın sınırlarını zorlayan yorumlar, bütünüyle iyi niyetle kaleme alınmış olsun, durum yine de değişmemektedir.

Şimdi konuyla ilgili olan âyetlerin mealini beraberce okuyabilir: *“Vaktiyle Musa bir seyahati sırasında yanındaki genç yoldaşına şöyle dedi: “İki denizin birleştiği yere kadar gideceğim: Oraya ulaşmam yıllar sürse bile yoluma devam edeceğim.” Musa ve genç yoldaşı iki denizin birleştiği yere ulaştıklarında [bu yerin aradıkları yer olduğunu fark etmeksizin bir kayanın dibinde] mola verdiler fakat orada [yiyecek] balıklarını unuttular. O sırada balık denize sıçramış ve gözden kaybolup gitmişti. İki denizin birleştiği yeri geçtikten bir süre sonra Musa yoldaşına şöyle dedi: “Getir şu azığımızı da yiyelim. Bu yolculuk bizi hayli yordu.” Yoldaşı da şöyle karşılık verdi: “Tüh, bak şu işe! Hani biz bir kayanın dibinde mola vermiştik ya, işte ben balıkla ilgili hadiseyi orada sana söylemeyi unuttum. Bunu bana unutturan da şeytandan başkası olmasa gerek. [Bizim mola verdiğimiz yerde] balık hayret edilecek bir şekilde denize sıçrayıp gitmişti.” Bunun üzerine Musa, “İşte bizim aradığımız yer orasıydı.” dedi ve hemen geldikleri istikameti takip ederek o kayanın bulunduğu yere geri döndüler. Derken, orada katımızdan kendisine bilgelik verdiğimiz ve yine tarafımızdan [özel] bilgi lütfettiğimiz bir kulumuzla karşılaştılar. Musa bu bilge kişiye, “Hakikati kavramam ve hep doğru olan şeyi yapmam için, sana verilen [özel] bilgiden bana da öğretir misin? Bunun için sana tâbi olmama izin verir misin? dedi. Bilge kişi şöyle karşılık verdi: “Sen benimle birlikteyken olup biteceklere katlanamazsın. İç yüzünü bilmediğin işlere nasıl katlanabilirsin ki?!” Bu defa Musa şöyle dedi: “İnşallah, benim sabırlı bir kişi olduğumu göreceksin. Hiçbir konuda sana itiraz etmeyeceğim.” Bilge kişi de şöyle karşılık verdi: “Mademki benimle birlikte geleceksin, o hâlde ben sana açıklamada bulunmadığım sürece hiçbir konuda bana bir şey sorma; müdahalede bulunma!” Nihayet beraberce yola koyuldular. Derken bir gemiye bindiler. Fakat bilge kişi durduk yere gemiyi deldi. Bunun üzerine Musa, “Yolcular boğulup helak olsunlar diye mi gemiyi deldin?! Sen gerçekten çok yanlış bir iş yaptın!” dedi. Bilge kişi, “Benimle birlikteliğe katlanamazsın dememiş miydin ben sana?!” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Musa, “Unuttum, n’olur beni paylama. Beni zora koşup da*

şu yolculuğumu katlanılmaz kılma.” dedi. Gemiden inip yollarına devam ettiler, derken yolda bir çocuğa rastladılar. Bilge kişi yine durup dururken tuttu, çocuğu öldürdü. Musa [öfkeyle], “Masum bir çocuğu yok yere nasıl öldürürsün?! Sen gerçekten çok kötü bir iş yaptın.” dedi. Bilge kişi [bir kez daha], “Benimle birlikteliğe katlanamazsın dememiş miydin ben sana?!” dedi. Musa, “Bundan sonra bir şey soracak olursam benimle arkadaşlık/yoldaşlık etme. Zaten sana karşı özür dileyecek yüzüm de kalmadı.” diye karşılık verdi. Bu konuşmanın ardından yine yollarına devam ettiler. Derken, bir beldeye uğradılar ve belde halkından biraz yiyecek istediler. Fakat halk onlara konukseverlik göstermedi. Bu arada Musa ve bilge kişi o beldede yıkılmak üzere olan bir duvar gördüler. Bilge kişi duvarı onardı. Musa [yine konuşmadan edemedi] ve “Bu iş karşılığında ücret alsan fena mı olurdu?! [Hem bu sayede karnımızı da doyururduk].” dedi. En nihayet bilge kişi, “Artık yollarımız ayırmanın zamanı geldi.” dedi ve ekledi: “Şimdi sana bir türlü sabır ve tahammül gösteremeyip müdahale etmeye çalıştığın o işlerin iç yüzünü açıklayacağım.. Hani o gemi vardı ya, işte o gemi, geçimlerini denizden sağlayan birtakım fakir insanlara aitti. Ben gemiyi hasarlı göstermek istedim. Çünkü o fakir insanların önüne, gördüğü her sağlam gemiye el koyan bir hükümdar çıkacaktı. Öldürdüğüm çocuğa gelince, onun ana-babası mü'min kimselerdi. Bu çocuğun ileride ana-babasını kâfirlik ve isyankârlığa sürükleyeceğinden endişe ettik ve böylece istedik ki rableri o ana-babaya bu çocuktan daha hayırlı ve daha merhametli bir evlat ihsan etsin. Gelelim duvar meselesine, yıkılmak üzere olan o duvar şehirdeki iki öksüz çocuğa aitti. Duvarın altında o çocuklara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir inandı. Bu yüzden rabbın istedi ki çocuklar ergenlik çağına gelsinler ve [o zaman] ilahî bir lütf olarak definelerini bulup çıkarsınlar. Hülasa, ben bütün bu işleri kendiliğimden yapmış değilim. İşte senin bir türlü sabır ve tahammül gösteremediğin işlerin iç yüzü budur!”⁵

Kıssanın tahliline geçmeden önce daha başında ifade edebiliriz ki, beslendikleri kültürel fragmanlar üzerinden yorum yapan kesimler nezdinde bu anlatı ile ilgili öne sürülen yaklaşımlar, son derece tuhaf dindarlıkları da üretmiştir. Bunların bir kısmı olayın kabuğunu aşamamışsa da, bizce oldukça zarar veren diğer kısmında ise, vahyin amacının aksine olarak alternatif bir dünya ve ilim merkezlerinin kurulduğu görülmektedir. Zamanla vahye doğrudan muhatap olan peygamberlerden üstün ve onlardan daha çok bilen, hatta gaybı bilip de yaşayan seçilmiş şahsiyetler ve de evliyalar türemiştir. Bu kıssa sayesinde kendilerini Bilge Kul/Hızır konumunda görenlerin varacakları yer, doğal olarak bu kabul olmuştur. Zira kıssanın dış görünüşünden hareket eden bu kesimler, kendilerince haklı olarak Peygamber olan kişiden daha çok bilen, onu peşinden koşturan

⁵ Kehf, 18/60-82.

kişilerin olasılığını gündemlerine almıştır. Sonuçta bu bakışın yedeğinde, doğrudan Allah'la iletişimde olan bir kesimin ürediğine şahit olmaktayız. Bu yaklaşım, dünyadaki örneklerine benzerliği açısından bizdeki sûfizmin de son derece gizemli olmasını temin etmiştir.

İlgili kıssanın değişik anlama biçimlerinden ortaya çıkan bir yaklaşım daha vardır ki, bu kabul, bizce sistemin temeline dinamit koymakla eşdeğer bir tutuma işaret etmektedir. O da, Bilge Kul özelindeki bilgilere sahip olan kişilerin yaptıkları yorumların tevhidî hakikate açıkça karşı olsa bile doğru olabileceği yaklaşımıdır. Buna göre Allah tarafından özel olarak bilgilendiren bu kişilerin bizlerin bilemediği bir bildiklerinin olduğu, buna karşı durmanın insanı şeytanın yanına düşüreceği iddiası canlı tutulmaktadır. Yine bu kabul, sıradan insanları refuze etme anlamında, “siz ne bilirsiniz ki?!” reddiyesini gündeme taşımıştır. Konu hakkında bilgisi olanlar için ise, “sadece siz mi biliyorsunuz?!” şeklindeki yaklaşımlara ise sıklıkla rastlanmaktadır. Beşerin ürettiği bu yaklaşımların alıcısı da hayli fazladır. Buna dayanarak fetva veren bazı kişiler, suçsuz ve günâhsız olan kişileri ileride günâh işleme potansiyeli üzerinden öldürme haklılığını öne almışlardır.⁶ Bu tercihin din ve din anlayışına ne denli zarar verdiğini görmek için sadece dindarların savunmacı yaklaşımlarına bakmak yeterli değildir. Bir o kadar da konu hakkında eleştirel duran kişilerin açıklamalarına kulak vermek lazımdır. Zira Yüce Allah'ın kesin olan ilkelerine göre, haksız yere insanın öldürülemeyeceği⁷ ve günâhkar dahi olsa hiç kimsenin başkasının suçunu yüklenemeyeceği⁸ ve işlemediği bir suçtan dolayı hesaba çekilemeyeceği hususu,⁹ çok net bir beyandır.

Tarihte muhaliflerine karşı suç ihdas etme noktasında mâhir olan Haricîlerin tutumu ve buna paralel olarak siyasetteki yaşanmış olaylar, bu kıssanın farklı noktalardan yaşama taşınarak tecrübe edilmesine açık bir örnek sayılabilir. Sahabenin kendisi ile ailesinin yanı sıra günâhsız çocuğunu da öldüren Haricîler ile aynı beklenti ya da korku üzerinden kardeşi veya oğlunu katleden bey, sultan, başkan, padişah veya kralların gerekçeleri de tıpa tıp aynıdır. Bu zihniyete göre, “muhtemel suç”, “suçun olasılığı”, “ya olursa sendromu” ve “şimdiden önlem al” gibi tedbirlerin alınması son derece haklı ve doğru bir tutumdur. Hâlbuki Hz. Mûsa'nın temsil ettiği irade, ancak zorluklara karşı güçlü bir duruş ve kararlılık sahibi olan kişilerde bulunmaktadır. Bu kişiler, her türlü sorgulamayı yaptıktan sonra sadece açık emirlere itaat ederler. Oysaki geçmiş dönemlerde

⁶ İsrâ, 17/31.

⁷ En'âm, 6/151; Furkân, 25/68.

⁸ En'âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7; Neem, 53/38.

⁹ Nisâ, 4/112.

bizlere örnek olarak sunulan ve her türlü zorluğa karşı Allah'ın sınırlarının dışına çıkmayan güçlü irade sahibi/ulu'l-azm peygamberlerin olması,¹⁰ bu gibi palyatif çözümlere bel bağlamanın gereksizliğini ortaya koymaktadır. Ve dahi bu gibi kıssalar üzerinden kim olursa olsun kendi günâhlarına bahane üretemeyeceği gerçeğiyle karşı karşıya bulunmaktayız.

2. SÖZ VE OLGU İLİŞKİSİ

Vahyin ifade ettiği şekliyle “bilge kul” ya da süreç içinde farklı dinî ve kültürel katkılar sayesinde değişerek “Hızır”a dönüşen olgunun ne olduğunu irdeleyen bu çalışma, esasında Yüce Allah'ın ilim ve gücünün sınırsız olduğunu ve insanın bu konuda şüphe içinde kalmaması gerektiği konusundaki bir örneklem üzerinde tahkim edilmiştir. Yine bu çalışma, dilin sınırlarında kalarak konuşmanın olası bütün risklerinin alınmasından sonra, O'nun sınırsız olan ilim ve kudretinin insan tarafından algılanabilmesi için hakikatin belli bir sınır ve olgu/form içerisinde gösterildiği gerçeğine işaret etmektedir. Hatta bu anlatım özelinde, zaman içinde bazı şeyleri kulak ardı eden ya da anlama zorluğu çeken insanın seçilmiş elçiler üzerinden âdeta her defasında yeni baştan deneye tâbi tutulması söz konusudur. Bu tarz anlatımlarda öncelikli olarak mevcut bazı durum ve oluşumları açıktan sorgulayan elçiyi “ikna etme”¹¹ amacıyla hakikatin yeniden gösterilmesi çabasına şahit olmaktayız. Yüce Allah'ın öncelikli olarak kendi elçisini ikna etme iradesinin devreye girmesi demek, biz insanlara ne denli önem verip, doğru anlama noktasında nasıl da özen gösterdiğini açıkça ifade etmektedir. Öyle ki O'nun dininin yeryüzündeki taşıyıcı aktörü olan insanın, öncelikli olarak meseleyi doğru anlaması gerekir ki, bir adım sonra doğru anladığı şeyi muhataplarına doğru bir şekilde anlatabilsin.

Tebliğ süreçlerinde beklenen maksimum fayda gereği,¹² hemen her Kutsal Metnin yaşayan dilin bilindik formları üzerinden bildirimde bulunması kadar normal bir tercihi olamaz. Yine hemen her Kutsal Metnin, içine geldiği toplumun hafsalasıyla uyuşan ifade biçimlerini tercih etmesi kadar doğal bir seçim de olamaz. O itibarla, Kur'an'ın bahsettiği elçilerin genellikle muhatap kitlenin duyduğu

¹⁰ Hem zorluklara karşı sabırlı hem de davanın zorluklarını bizzat yaşamış olan bazı elçilerin adları şöyledir: Hz. Eyyub, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. İsmail, Hz. Elyasa, Hz. Zülkifl, Hz. Süleyman, Hz. İbrahim, Hz. İsa, Hz. Muhammed.

¹¹ Bunlar, Hz. Mûsa'nın Allah'ı görmek istemesi, (A'râf, 7/143), Hz. İbrahim'in ölümler yeniden dirilişini tam olarak kavrayamadığı için bunu kendisine göstermesini Allah'tan istemesi (Bakara, 2/260-261). Her iki olayda da elçilerin isteği Allah tarafından imkânsız bulunsa da, yine de mevcut şartlarda onları ikna edecek olası bir deney veya farklı bir müşahede, anlatım ve gösterim üzerinden dikkate alınarak cevaplandırılmıştır.

¹² Tâ-Hâ, 20/27-28. “...Rabbim! Dilimdeki düğümü/tutukluluğu/meramımı rahatça ifade edememe sorunumu gider ki/çöz ki sözümü iyi anlasınlar...”

isimlerden olması, bu hassasiyetin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, Kutsal Metinlerin tercih etmiş olduğu dil, muhataplar nezdinde yaşayan dildir.¹³ Yaşayan dilin tedarik etmiş olduğu her türlü anlatım biçimi, bütün kutsal metinlerin de özüne sirayet etmiştir.¹⁴ Bu cümleden olarak söylemek lazımdır ki, Kur'an'ın neredeyse dörtte birinden fazlasına tekabül eden tahkiye üslubu, muhatap kitlenin en değerli anlama/anlatma formudur. O sebeple kıssa yani yaşam öyküsü türü anlatımların kutsal metinlerin vaz geçmediği bir dilsel tercih olduğunu bilmekteyiz. Hemen her durumda başvuru bu metodun riskli bir alan oluşturduğunu da unutmamalıyız. Çünkü zaman zaman kıssa ile anlatılanlardan çok, kıssanın kendisi, hatta ayrıntıları dinsel tebliğe konu edinmiş gibidir. Oysaki bu tercih, “güçlünün sözü” olması hasebiyle “sözün gücü” ve “dilin etkisi” üzerinden insanların anlamalarını kolaylaştırma hedefine mâtuf gerçekçi bir tercihtir. Ve yine bu seçim iradesinde, tanıdık unsurlar üzerinden kendilerine gelen çağrıya daha yakın durma beklentisi öne çıkmış gibidir. İnsanların sözün kendisine odaklanıp sözle kastedilen amacı kaçırdıkları süreçler, bütünüyle yanlış odaklanma sonucunda gerçekleşmiş gibidir. Mamafih bilge kul, Mûsa-Hızır kıssası ya da ilm-i ledün'ün¹⁵ teyidi olarak bilinen bu anlatının kabuğundan sıyrılıp belli bir ilkesel tutarlılık üzerinden özünü yakalamak gereği ortadadır. O aşamadan sonrasında ise, konu hakkında söylenenlerin hakikat değeri değil, sadece mevzuya beşerî katkı mesabesinde ele alınması lazımdır.

Kur'an'ın tercih ettiği anlatım biçimlerine göre bazen doğrudan anlatım, bazen dolaylı anlatım, bazen kıssa/yaşanmış öykü üzerinden bildirim, bazen de mesel/kurgusal durum beyanı gibi anlatım şekilleri öne çıkmaktadır. Kanaatimizce insanların anlamalarını kolaylaştırma amaçlı tercih edilen bu tarzın zaman zaman kastedilen amacı tedarik etmediği, aksine olarak, “eskilerin masalları”¹⁶ savunusu üzerinden daha büyük anlaşmazlıkları ortaya çıkardığı görülmektedir. O nedenle kıssa türü anlatımlarda her iki taraf için de neyin öncelendiğini atlamamak gerekmektedir. Mamafih söylediklerimize örneklik edecek olan Kehf Kıssası ya da diğer adıyla Ashab-ı Kehf kıssası, kıssada merakı celbeden detay ve ayrıntılar yüzünden meselenin özünün kaçırıldığı bir anlatıya dönüşmüştür. Üstelik bu anlatının kıssa değil, mesel yani anlatıma destek veren kurgusal bir

¹³ İbrahim, 14/4. Tebliğ süreçlerinde büyük bir dikkatle “Peygamber/kendi kavminin dili” dengesi, uyumu ya da korelasyonu işlenmektedir.

¹⁴ Nahl, 16/103; Fussilet, 41/44; Ahkâf, 46/12.

¹⁵ İlm-i ledünnî/ledünnî ilim: “Eldede ediliş şeklinde kul ile yaratıcı arasında vasıta bulunmayan bir ilimdir. O, gayb kandilinin ışığı gibidir. Saf, boş ve latif kalbe yansır. Hızır'da olduğu gibi nübüvvet ve velâyet ehli içindir...” Bkz.: Zafer Erginli, (edt.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi,2006), 445.

¹⁶ En'âm, 6/25; Enfâl, 8/31; Nahl, 16/24, 25; Mü'minûn, 23/83; Furkân, 25/5; Şuarâ, 26/137; Neml, 27/68; Ahkâf, 46/11, 17; Kalem, 68/15; Mutaffifin, 83/13-14.

metin olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bize göre bahsedilen husus, mutlak manada muhatapların duyduğu bir kıssa olmakla birlikte, detaylarda boğulma sebebiyle anlatıdan beklenen yararın kaybolduğu açıktır. Netice olarak ister mesel olsun, isterse de kıssa olsun, Yüce Tanrı'nın amacının sapıtırıldığı etkin bir örnek sayılabilir. Benzer şekilde, Zülkarneyn anlatısı ya da kıssası¹⁷ da aynı durumdadır.

Mûsa-Bilge kul olayı bir kıssa mıdır? Yani mutlak surette yaşanmış bir gerçeklik midir? Eğer ki bahsedilen öykü, geçmişte olduğu gibi yaşanmış bir olay ise, kıssada anlatılanların bir kısmının İslâm'ın hem kendisiyle ve hem de ruhuyla uyuşmadığı söylenmelidir. Belki de bu yüzden, İslâm'ın görünür bilgi temaları peşinde olan kesimlerin bu konuda daha ihtiyatlı durmasını, buna karşılık olarak dinin görünmez veçheleri peşinde olan çevrelerin bahsedilen vaka üzerinden kendilerine uygun sistem kurma istekleri anlaşılabilir bir şeydir. Üstelik de vahyin ilk muhatapları kendi elçilerine Hz. Mûsa hakkında çeşitli sorular sorduğuna göre, muhtemeldir ki o günün Arapları bunu bilmiyordu. Bu konuda bilgi sahibi olan kesim, daha ziyade Ehl-i Kitap unsurlarıydı.¹⁸ O nedenle konunun doğrudan yaşanmış bir süreç olmasından öte, Allah ve insan bilgisinin farklı mahiyetleri olması ya da yaşanan her şeyin bir de görünmeyen veçhesi, içyüzü ve öteki tarafının olduğunu anlatmak üzere dile getirilen bir temsil olabilir. Niçin Hz. Mûsa üzerinden oldu dersek, benzer öykülerin Medine ahalisince bilindiği tezini öne sürebiliriz.

Bir kısım muhatapları nezdinde bütünüyle gayb haberi durumunda olan kıssanın örgüsü içinde oldukça farklı noktalardan bahsedilmektedir.¹⁹ Mesela, “iki denizin birleştiği yer” ifadesi nereyi tarif etmektedir? Bu ifade, açık bir adres midir, yoksa mecazî anlamda görünür ve görünmez olanın sınırı mı demektir?²⁰ Hatta bu ifadeden kasıt, insanın sınırlı bilgisi ile Allah'ın sınırsız bilgisi midir? Kıssaya dekor olan deniz motifi ise, engin bilginin sahilinde yürüyen insanlar için dile gelen bir metafor mudur? Buna göre Yüce Allah'ın sonsuz bilgi denizinin kenarında bulunan insanoğlu, o denizden sınırlı sayıda bilgiyi elde edebilecektir. O nedenle O'nun bilgisinin temsîlî anlatımı olan bu öyküde

¹⁷ Kehf, 18/83-95.

¹⁸ İlginç bir şekilde, Mûsa-Hızır kıssası bu gelenekte açık bir şekilde yer almaz. Konu, Tevrat'ta daha çok İlyas Peygamber üzerinden ele alınmıştır. Ehl-i Kitap kültüründe kıssanın kökeniyle ilgili olan tartışmalar için bkz.: Meral, Yasin, “Musa-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 55/2, (2014), 129-150.

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/44. Kıssa türü anlatımlarda bahsedilen bazı şeyler hakkında insanların bir kısmının bilgisinin olması, o kıssa ile ilgili olarak anlatılan her şeye bütünüyle hâkim olduklarını göstermez.

²⁰ Tevbe, 9/94, 105; Ra'd, 13/9; Mü'minûn, 23/92; Secde, 32/6; Zümer, 39/46; Haşr, 59/22; Cum'a, 62/8; Teğâbun, 64/18.

Hız. Mûsa görünür olanın bilgisine sahip kişiyi, bilge kişi ise görünmez olanın bilgisine sahip özneyi göstermektedir. Burada dile gelen iki kişi, akıl sahibi iradeli kişiler midir, yoksa sadece Hız. Mûsa mı insan tarafını temsil etmektedir? Diğer kişi ise, anlatım gereği kişileştirilen ve her şeyin ötesini, arka planını, geleceği görebilen Yüce Yaratıcı mıdır? Kıssaya göre ikinci kişi, sadece bunların ötesini gören bir otorite değil, aynı zamanda bu konuda ceza kesip uygulama hakkı olan bir kişidir. Yani bu figür, iş yapma konusunda bütünüyle yetkilidir. Hız. Mûsa'nın kendisi ve ilk arkadaşı gibi olanlar ise, hem anlama ve hem de iş yapma noktasında oldukça sınırlıdır. Geleceğin ne getireceği noktasında gaybî bilgiden uzak durumda olan Hız. Mûsa da elbette ki sınırlıdır. Yoksa geleceği bilme durumunda bu hayatın yaşanması oldukça farklılaşabilirdi.²¹ Yine kıssada Hız. Mûsa'ya olayların içyüzünü anlatan bu kişi, insan için gayb alanını teşkil eden hemen her şeyi biliyor ki, bu durum, sadece Yüce Allah'ın sıfatıdır.²² Bilgi elde etme yetenek ve süreçleri oldukça sınırlı olan insanlar ise sadece O'nun bildirdiğini bilebilirler.²³

Kur'an'ın üslubu gereği, muhatap kitlenin tanıdığı pek çok anlatım tekniğinin kullanıldığını biliyoruz. O nedenle oldukça değişik kulvarlarda ele alınan bu kıssanın hâl dili üzerinden dile gelen bir anlatım biçimi olması da söz konusudur. Yani insanın merakını celbeden hemen her şeyin içyüzünü bilme arzusu, netice olarak değişik bir formatta da olsa bu anlatımı ortaya çıkarabilir. O yüzden Hız. Mûsa, sınırlı ve de sorumlu mahiyette olan insan peygamberdir ve her insan gibi onun da gördüğün anlanlandırmaya çalışması ise son derece normal bir tepkidir. Bu sebeple Hız. Mûsa, yaşanan olayların akışı din adına bildiği ve öğrendiği kurullarla çatışınca karşı duruyor, eleştiriyor hatta sorguluyor. Onun öğrendiğine göre açıktan suç olan işler, karşı durulması gereken fiillerdir. Yine ona göre her şeyin bilgisine sahip olup, etrafta olup bitenin künhüne vakıf olmak dünya hayatında olmayabilir. Bunların ücreti ve karşılığı da bu dünyada alınmayabilir. Ancak bahsedilen durum böyle değildir. Yaşanan olayda öldürme/katl gibi doğrudan dinin bazı ilkelerinin çiğnendiğine şahit olunmaktadır. Bu noktada ona düşen vazife, olup bitene karşı görevini yerine getirmektir. İnsan ve elçinin vazifesi de bu gibi durumlarda müdahale etmeyi gerekli kılmaktadır.

Ayrıca kıssanın olası bütün soruları cevaplamadığı, oldukça açık yerler bıraktığı ortadadır. İnsanların kafasındaki soruları gidermek amacıyla ifade edilmiş olan kıssanın kendisi değişik sorulara muhatap olmuştur diyebiliriz. Mesela, Hız. Mûsa ile ilk yola çıkan kişiyi ne oldu? Mamafih Hız. Mûsa'nın sürekli soru

²¹ A'râf, 7/188; Sebe', 34/14.

²² Bakara, 2/33; En'âm, 6/59; Neml, 27/65.

²³ Cin, 72/26-27.

sorması, Hz. İbrahim gibi bir öğrenme ve farkındalık deneyi olabilir mi? Bu tarz, elçilerin örneği üzerinden her insan için önerilen davranış kalıbı mıdır? Kıssanın başındaki kurguya göre Hz. Mûsa, oraya gelip duracaktı, neden yolculuğa devam etti? Onun buraya gelmesi için açık bir vahiy aldığı da bilmiyoruz. Yolculuğun sonu gibi duran o noktaya gelince bir kişiyle karşılaşması da bir plan mıdır? Her şeyin içyüzünü bilen o kişiyle karşılaşıp onunla yolculuğa devam etmesi önceden kararlaştırılan bir vahiy midir? Üstelik anlamadığı ya da bildiklerine ters görülen her konuda sürekli soru soran Hz. Mûsa'ya karşılık, kendisi açıklamadığı sürece yapıp-ettiklerinin sorgulanmasını istemeyen bilge bir kişinin olması ne demektir? Buradan insanların sahip oldukları farklı ilmi disiplinlere ulaşılabilir mi? Yoksa bu kıssayı farklı okumaya mı çalışmalıyız?

Kanaatimizce bu kıssanın bütünüyle mesel olma ihtimali, daha düşük bir tercih olabilir. Zira kıssada doğrudan bahsedilen Hz. Mûsa, geçmişte yaşamış bir figür ve de gerçekliktir. O nedenle bu kıssa, öznenin açık kimliğinin buharlaştığı temsili anlatımlar gibi değildir. Buna karşılık olarak öznenin kimliğinin önem arz etmediği temsili anlatımlar yani darb-ı mesellerden beklenen fayda, kıssa tür anlatımlardan beklenen faydadan daha farklıdır. Bize göre bahsedilen öykünün tanıdık özneyi içermesi, ilk önce o kişi üzerinden bir hakikat paylaşımı yapıldığını göstermektedir. Yani elçi olan Hz. Mûsa, yaşamış birisidir ve şu durumlarda şöyle şöyle davranmıştır, siz de onu örnek almak suretiyle onun gibi davranmalısınız denilmek istenmektedir. Bu sebeple bilindik elçiler üzerinden anlatılan kıssalar, sadece ders verme amacıyla öne alınan mesel/masal tür anlatımlarla tıpa tıp aynı değildir. Bu kıssada olduğu gibi, biz insanlara Hz. Mûsa gibi davranmayı salık vermekle, onun bilgisini aşan şeylerin de olabileceği haber verilmektedir. Ancak Kur'an'da bahsedilen ve daha çok mesel/temsili anlatım olması muhtemel olan "iki bahçe sahibi",²⁴ "iki adam misalleri",²⁵ zengin-yoksul örneklikleri, iyi ve kötü insan benzetmeleri gibi değiniler, daha çok öznenin bağımsız olarak dile geldiği için, Hz. Mûsa'nın doğrudan içinde olduğu bu kıssa gibi değildir. Bizce bu kıssa, Hz. Mûsa örneği üzerinden halkın bazı yanlış anlamalarının önüne geçmek istemiştir. O nedenle kıssada anlatılan şeyler, öznenin gerçekliğine rağmen temsili bir ifade üzerinden yaşam alanına sokulmuştur. Kıssanın bazı tanıdık unsurlardan oluşması ise, yaşanmadan örnek olarak verilme eleştirisini önlemek içindir. O nedenle bu gibi kıssalara sirayet etmiş olan kurgusal anlatımlar, dinleyenler nezdinde mutlak surette amaca yönelmeyi taahhüt etmektedir. Tabiidir ki kıssanın oldukça geniş ve de beşerin anlama sınırlarını zorlayan anlatım biçimi, bu gibi anlatımlardan kendilerine yeni dünyalar kurmak isteyenlere de bütün kapıları açmış gibidir.

²⁴ Kehf, 18/32-33.

²⁵ Nahl, 16/75-76

3. LEDÜN İLMİNİN KULUÇKA ÖYKÜSÜ YAKLAŞIMLARI

Bu noktada bir konuya daha değinmek gerekmektedir. Zira bazı çevrelerin bu kıssada anlatılanlar üzerinden kendilerine yeni ilim tanımları oluşturdukları görülmektedir. Kıssanın asıl hedefini bütünüyle kapatan bu yaklaşım, belki de kıssayla elde edilmek istenmeyen uzak bir noktada durmuş gibidir. O yüzden “Kur’an’ın ilim dediği şey nedir?” sorusunun cevabını bulmak lazımdır. Yoksa bu kıssanın dışsal çerçevesine tutunarak ilmi vehbî/çabasız elde edilen ilim ve kesbî/çabaya bağlı elde edilen ilim şeklinde ayıranların sözleri vahiy üzerinden onaylanmış olacaktır. Kur’an’ın ilim dediği şey, genel olarak vahiydir.²⁶ O sebeple Kur’an, bilenlerle bilmeyenleri yani Yüce Allah’ı bilenlerle bilmeyenleri ayırmıştır.²⁷ Buna göre ilim, insanın bilmediğinin bilgisi,²⁸ gayb bilgisini haber veren Kur’an ilimidir.²⁹ Bunun dışındaki ilim unsurları ise bütünüyle teknik konular olması hasebiyle beşerin çalışma ve üretmesine bağlı şeylerdir.

Ne yazık ki tasavvufî/bâtınî gelenek, ilim olgusunu bu kulvarı takip eden çerçevenin dışına taşımak suretiyle kendi din ve dünya anlayışına göre yeni ilim tanımları ve tasavvurları oluşturmuştur. Ve dahi bu çevre, ilim dedikleri unsurun elde edilmesini herkese açık bir eğitime bağlı olarak değil, bazı kişilerle Allah arasındaki özel iletişime bağlamıştır. Böylelikle sûfi ve tarikat çevreleri, bütün bileşenleri dâhil olmak üzere kendilerine özgü bir ezoterik kimlik oluşturdu. Oysaki vahiy, başta elçilere gelen bilgi ve materyal olarak bütünüyle açık kimlikle çalışır. Hemen herkes elçiye gelen vahye muttali olmakla, elçilerin hiçbir şeyi gizlemediklerinden emin olurlar. Hata elçilerin özel yaşamlarıyla ilgili olan hususlar da vahyin doğrudan konusu olmakla, bazı şahıslara özel mahiyette “gizli ilim” kapısı ebediyen kapanmış olmaktadır. Bunun aksine olarak onun açık kimliğini gizlemek suretiyle muhayyel ilim ve kahramanlar üreten bâtinî gelenek, ilgili geleneğin çokça atfı yapmış olduğu Hz. Ali özelinde olduğu gibi, saklı bilgi formatı üzerinden büyüyen bu yapının açıkça tezâhür eden şekillerine rastlamaktayız. Velhâsıl bu sonuç, insanoğlunun “öğrenme merakı”nın bir süre sonra kendini “bilgi kaynağı” mesabesine getirmesi iradesi ve isteğinin bâriz bir örneğidir. Belki de sırf bu yüzden “her bilenin üstünde daha iyi bir bilenin olduğu”³⁰ ilâhî uyarısı, tarihin taşıya geldiği en değerli uyarı cümlelerindendir.

²⁶ Âl-i İmrân, 3/7; A’râf, 7/52, 89; Yûsuf, 12/68, 76; Meryem, 19/43; Mücâdile, 58/11.

²⁷ Zümer, 39/9.

²⁸ En’âm, 6/59, 80; A’râf, 7/89; Tâ-Hâ, 20/98. Allah’ın yarattıklarıyla ilgili olan bilgisi sonsuz ve kapsayıcıdır.

²⁹ A’râf, 7/187; Fussilet, 41/47; Zuhrûf, 43/85. Kıyametin ilmi/ bilgisi bu kabildendir.

³⁰ Yûsuf, 12/76. Bilgi, kişisel çabayla ya da elçiler özelinde vahyedilmek suretiyle elde edilen güçlü bir donanımdır.

Ancak beşerin tedariki kapsamında olan bu organik durumun, sadece Müslüman kültüre has bir takibat olmadığını unutmamalıyız. Her ne kadar gizli ilimlerin şâhı anlamında “mâsum insan” algısı Hz. Ali’yle başlarsa da, sonraki süreçlerde kimliksiz, otantik ve seçilmiş Ali figürü gibi muhayyel bilgi sahipleri üretildiği mâlumdur. Doğaldır ki bu Ali’lerin Hz. Ali’yle isim benzerliğinden başka bir tesanüdü bulunmamaktadır. Her şeyin özel bir kanalla gizli bir şekilde öğrenilmesine kapı aralayan bu inancın/yaklaşımın bazı insanlar nezdinde güçlü alıcılarının olduğu bilinmektedir. Ali figüründen beslenen bu ocaklarda, yeni katilinden habersiz bir şekilde yaşayan Hz. Ali’nin aksine olarak, zaman zaman mutlak gayb olan ölüm zamanıyla ilgili olarak da bilgilendirme yapıldığı görülmektedir. Zira Hz. Ali, gerek aile bağları itibarıyla, gerek verdiği muhalif mücadelesi üzerinden bazı kişiler nezdinde bu yapı için biçilmiş kaftandır. Bunlara göre onun gizli ilimlerin şâhı olması noktasında, gökten haber alan elçinin hem sırdaşı, hem en yakınındaki kişi, hem akrabası, hem de onun düşmanlarıyla mücadelesi bulunmaktadır. Süreç sonunda akrabalık bağlarının sömürsü devam ettiği için, Hz. Ali prototipi kahraman Ali’ye dönüşerek, tarih boyunca sürekli olarak istismara açık bir şahsiyete dönüşmüştür.³¹ Böylelikle hem kendi din algısını ve hem de bu algıyı besleyen kendi kahramanını üreten bâtinî kültür, İslâm’ın Alisini geleneğin Alisine dönüştürdü. Bugün için hakikat olan şey, karamanın gerçek, ama ona izafe edilenlerin hemen hepsinin sahte olduğu bir kutsal hâledir diyebiliriz.

Kur’an’ın bahsettiği ve özellikle vahyin taşıyıcılığına hasredilmiş olan ilim olgusu, tarihten fiziğe, oradan kozmolojiye değin pek çok hususu kapsamaktadır. Bu anlamda vahiy, teknik anlamda bir ilim kabul edilebilir mi? Yani vahyin bahsettiği şeyler, deneysel olarak ispat edilebilir mi? Ve dahi bu ilmin herkesi bağlayan objektif kuraları var mıdır? Bu sorulara cevap vermek, elbette ki bizi bir noktaya getirse bile, konumuzun sınırı gereği bizi ilgilendiren şeyin bu olmadığı açıktır. O yüzden biz, “göksel haber” dediğimiz şeyleri beşerin çabasıyla öğrenemeyeceği ve hatta bu bilginin seçilmiş elçiler dışında kimseye verilmeyeceğini düşünmekteyiz. Buna uygun olarak kendilerini “gizli ilimlerin sahipleri/taşıyıcıları” olarak gösterenlerin olsa olsa kendi hayallerine ilim dedikleri bir noktada durmaktayız. Öyle ki beşerin genelini ilgilendiren ilim konuları, yine beşerin geneline açık olan bir metotla öğrenilir/elde edilebilir. Aynı şekilde, beşerin genelini ilgilendirmeyen özel kanalların bilgileri ise, rüya gibi yine özel kanallar üzerinden elde edilebilir.³² Binaenaleyh bunun tasdiki yapılmazsa, sadece ilgili kişiyi ilgilendirir. İmdi, bazı çevrelerin kendilerine

³¹ Irene Melikoff, Bektaşî-Alevilerde Ali’nin Tanrılaştırılması, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005) 79-102.

³² Yûsuf, 12/4-6, 21, 36, 41-45, 100-101; Enbiyâ, 21/5; Sâffât, 37/102-106; Fetih, 48/27.

has ilim metotları üretmeleri, sadece kendilerini bağlayan bir ifade tarzıdır diyebiliriz. Haddizatında bu tarzın genelleştirilerek dinin bilgi üretme haznesine sokulması isteği, bütünüyle dinin reddine mazhar olacak olan bir yaklaşım ya da denemeden öte bir yaklaşım değildir.

Geleneğimizde “İlm-i ledün” ya da “ledün ilmi” şeklinde kabul edilen kavramın Kur’an’da geçtiği şekle bakılacak olursa, vahyin hiç de bazı kesimlerin kavramdan anladıkları şeyi tespit etmediği açıkça görülmektedir. Oysaki âyette geçen “*min indinâ*” lafzında olduğu gibi, “*min ledünnâ ilmen*” lafzı da,³³ dünya üzerinde yaşayan bazı şahıslara özel bir ilim verme olayını değil, verilen bilginin mekânını yani nereden geldiğini ifade eden bir zarftır. Ledün kavramı, âyette geçtiği şekliyle; “*tarafımızdan, katımızdan, bizden, yanımızdan...*” demektir. Bu ifade, geleneğin aksine olarak, mevcut olan bir ilim dalını anlatmaz. Bilakis temsîlî anlatım üzerinden kul vasfına giren meleğe verilmiş olan özel bilgi türüdür. Bunu insanların bilmesi söz konusu değildir. Verilen bilginin vasfı gereği, vahiy gibi indimizden/katımızdan size gelen bilgilendirme demektir. Zira bu tür bilgilere ya melekler ya da seçilmiş elçiler ulaşabileceğine göre, kıssada anlatılan kulun insan olmadığı aşikârdır. Çünkü vahiy alan bir elçinin üzerinde Allah’la iletişime geçen sıradan insanların olmadığını biliyoruz.³⁴ Mamafih, vahyin geneliyle uyum sağlamayacak şekilde oldukça değişik bir anlatım tarzının seçilmiş olduğu bu kıssa, dinlerin içeriden yozlaşması ve raydan çıkmasını temin eden sözde dindar bakışların hülâsası olan bâtinî yorumların kapısını açan kilit durumundadır. Hâsılı bilgi ve ilim elde etme noktasında bütünüyle subjektizmi doğuran bu anahtarla her kapı açılır ve bu kapıdan içeriye her şey konulabilir, konulmuştur da. Nitekim Yüce Allah’ın bilgi elde etme süreçlerinde ortaya koyduğu nesnel/objektif kriterleri devre dışı bırakıp, O’nun sınırlarını önce esnetip sonra ortadan kaldırmanın bilinen en kesin/keskin yöntemi budur. Bu yöntem üzerinden elde edilen bilgilere artık “beşer yorumu” denemez.³⁵ Çünkü bireye özel vahyetme anlamındaki bu süreç, sahibi için indî yorum değil, dinin hakikati yerine geçen bağlayıcı bilgiler nev’inden kabul edilir.

Görüldüğü kadarıyla ilgili kıssanın amacından taşırılıp başka kabulleri onaylama

³³ Kehf, 18/65. “*Derken orada katımızdan kendisine bilgelik verdiğimiz ve yine tarafımızdan [özel] bilgi lütfettiğimiz bir kulumuzla karşılaştılar.*”

³⁴ Şûrâ, 42/51.

³⁵ Buna uygun olarak diyebiliriz ki, hâlen Müslüman geleneğin bir kesiminde açıkça görüldüğü kadarıyla, “*bana yazdırıldı, bana bildirildi, görüşüm denildi ki...*” şeklinde dile getirilmekte olan bu bilgilendirme süreci, hem kişiyi, hem de onun gizli bilgilendirmeye mâruz kalan eserlerini âdeta “kutsal metin” hâline dönüştürdüğü açıkça görülmektedir. Garip olan durum, buna inananların genellikle vahiy geleneğini bilen mü’minlerin arasından çıkmış olmasıdır.

noktasına getirilmesinde diğer kültürlerden oldukça büyük bir destek alınmıştır.³⁶ Bize göre bu yardımların başında, kaynağı şüpheli bir ilmi disiplinin teşekkülü kadar, kıssada geçmediği hâlde diğer kültürlerden mühlhem olarak Hızır isminin kullanılmasıdır. O nedenle kıssanın geleneksel yorumuna dayalı olan her şey, bütünüyle “kurgusal şahsiyet” üzerinden hayat bulmuştur denilebilir. O kadar ki benzeri anlatımlar, Şamanizm, Mezopotamya kültürü, Pers geleneği, Eski Türkler, Yahudi geleneği, oradan Hıristiyan kabullerine dek konunun farklı versiyonları üzerinden hayat bulduğu bilinmektedir.³⁷ Tarihsel süreç içinde yaşayan bir durum olarak değişik kültürlerin birbirlerinden etkilendiği mâlumdur. Sadece kültürler değil, dinsel inanışlar da komşularından beslenmektedir. Bize göre Bilge Kul-Mûsa ya da Mûsa-Hızır kıssasının Kur’an dışı bütün ekleme ve yorumları, iyi veya kötü niyet fark etmeksizin diğer kültürel unsurlardan beslenmiştir. Bu noktada yapılması gereken şey, tarihsel birikimden değil, vahyin bildirimlerinden yana olmaktır. Eğer ki hakikati arama merakımız varsa, bize düşen en değerli tercih bu olmalıdır. Eğer ki yola çıkan bir inanç sisteminin yol boyunca neleri bünyesine kattığını göremezsek, sonradan eklenen her değeri dinin aslından zannetme yanlışına düşebiliriz. O yüzden vahyin ortaya koyduğu gerçekliklerin kültürel katkılardan uzak bir şekilde yalın bir tarzda anlaşılmasının önemi ortadadır. Nihayetinde olan ile olması gerekenin farkı bu şekilde ortaya çıkacaktır.

Kıssanın oldukça ayrıntı mesabesinde olan bazı sorular üzerinden sorgulamasının yapılması da gerekmektedir. Buna göre Hz. Mûsa, peşine takıldığı kişinin bilgice donanımlı olduğunu nereden bilmekteydi? Ya da Hz. Mûsa, oraya bu yolculuk için mi gelmişti? Bunun için gelmiş ise, bu emri nereden almıştır? Yok, orada tesadüfen tanışmış ise, yolculuğun son durağı olan iki denizin birleştiği yerde ne arıyordu? Orada niçin ikamet etmedi? Peşine takıldığı kişinin, her şeyi bildiğini nereden biliyordu? Gördüğü açık yanlışlar üzerine cevap istediği kişinin peşine takılmasını neden uzatmıştır?... Elbette ki bu soruların kıssa üzerinden açık olan cevapları bulunmamaktadır. O sebepledir ki bu kıssanın açık ifadeleri üzerinden giderek bir yaşam öyküsü oluşturamayacağımız kesindir. Bu sebeple kıssanın sembolik değerler üzerinden işleyen ve akıl sahiplerini düşünmeye sevk eden bir yapısının olduğunu söylemek durumundayız. Bazılarının yaptığı gibi anlamadıkları noktada sistemi kökünden sarsan farklı yorumlara gitmek, bu yorumlar üzerinden yeni değerler üretmek, akıl kârı değildir.

Oysaki bu anlatı, beşer arasında vâki olan bir duruma değil, bilgi konusunda

³⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000).

³⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, (İstanbul: Enderun Yayınevi, 1983), 90, 136, 173, 180; Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, 25-64.

Allah-insan ilişkisindeki olağan bir adımı ifade ediyor olsa gerek. Yakanıza yapışan ölümün sizin tarafınızdan faili olan meleğin/Azrail'in işleri ya da ölüm meleğinin size anlamsız, vakitsiz ve de sevimsiz gelen dünya işleri, her daim tam olarak anlaşılabilir demek istenmiş gibidir. İnsan bilmelidir ki, başınıza gelen işlerin bir sizin tarafınızdan görünen kısmı, bir de bizim tarafımızdan görünen kısmı bulunmaktadır. Kıssanın tamamı, “işte size bir örnek ile bu durumu şöylece açıklayabiliriz” temennisinin rabcası hatta edebicesidir herhâlde. Zira mevcut durumu bu bakışın dışında anlamak, hem ilâhî sistemi bozmak ve hem de olası problemlerin çıkmasına davetiye sunmak gibidir. Binaenaleyh bize ulaştığı kadarıyla kıssanın üretilen yan anlamları üzerinden ele alınması iradesi, Bilge Kul Hz. Mûsa/Mûsa-Hızır anlayışının diğer kültürlerdeki izleri üzerinden daha açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Akıl sahiplerine yol gösterici olan bu açıklığın neticede kıssanın detaylarına mahkûm edilmemesi de gerekmektedir.

4. GÖRDÜĞÜNÜZ HER ŞEY, SADECE GÖRDÜĞÜNÜZ ŞEYDEN İBARET OLMAYABİLİR

Bilindiği gibi Kehf Sûresi, insanların ilk bakışta künhüne varamadığı şeylerden bahsetmekle biraz gizli olandan, biraz gizemden, biraz da öğrenme süreçlerindeki basamaklarda insana düşen sabırdan bahseder gibidir. Ancak bu aşamaların insan için ebediyen gizli kalacağından bahsedemeyiz. Daha dünya hayatında olaylara farklı bakmayı becerebilirsek veya Allah'ın gör dediği noktadan görebilirsek, yanlış gördüğümüz şeyler doğru, doğru sandığımız şeyler de yanlış görünebilir. İnsanın nasıl bakması gerektiğine dair son derece güzel bir örneklem olan bu kıssa, hem Hz. Mûsa ve hem de Zülkarneyn'de aynı amacı deruhte etme maksadıyla ifadelendirilmiştir.³⁸ Sorumlu insan olarak “yüklediğiniz vazife”³⁹ olan tevhid mücadelesinde başınıza her şey gelebilir, bunlara sabredin. Bilin ki yol boyunca yanı başınızda olacak olan hastalık ve şifa gibi sonuçlar, sizin bakışınıza göre değişebilecektir. Size düşen irade, sadece tedavi sürecinin öne alınmasıdır. Sonrasını bilmek, sizin haddiniz ve de yetkiniz değildir. Şunu da bilin ki sabrın sonu selamettir. Kıssanın bu versiyon üzerinden okunması, “aceleci”⁴⁰ yaratılan insana yavaşlamasını hatta bazen de durarak etrafi gözetlemesini istemektedir. Bu denli hızlı bir yaşam, insanın başını döndürecektir. Kanaatimizce hayatın daha yavaşladığı bir an olan gece ibadetinin önerilmesi,⁴¹ bütünüyle bu kazanıma yönelik bir değer yüklemesidir.

³⁸ Kehf, 18/83-98.

³⁹ Ahzâb, 33/72.

⁴⁰ İsrâ, 17/11; Enbiyâ, 21/37.

⁴¹ En'âm, 6/96; Yûnus, 10/67; Furkân, 25/47; Neml, 27/86; Mü'min/Gâfir, 40/61; Müzzemmil, 73/2-6; Nebe', 78/10.

Müslümanı eğiten en önemli değer, her olayın birkaç yönünü olabileceğidir. Gördüğün her şey hayır olmayabilir, Şer görünen ileride hayır olabilir

İnsanların bilinen özelliği, merak etmek, akabinde soru sormak ve nihayetinde kavramadığı şeyler hususunda hesap sormaktır. Bu yaklaşım, onun dünya üzerinde yeni bir hayat inşâ etmesinde en başta gelen yeteneğidir. Hatta bu yeteneği, onun sorumluluk sahibi birey olarak emaneti yüklenmesinde en değerli vafıdır diyebiliriz.⁴² Aslında onun sorusu, anlamadığını anlamak, tanımadığını tanımak ya da reddetmek istediğine bahane uydurmak şeklinde gerçekleşmektedir. Bu konuda sıradan insanlar gibi olan elçilerin, hayata dokunan tecrübeleri üzerinden bizlere büyük katkı sundukları düşünölmelidir. Belki de onların bu serüvenlerinin vahye konu olması, beşer hayatının en değerli değinisi hükmündedir. İnsanın öğrenme çabasına son derece önemli katkı sunan bu tercih, aynı zamanda eşya ve olguların değişik veçhelerinden bakabilme becerisini de kazandıracaktır. İşbu nedenden ötürü, elçilerin tahkiye edilen hayatlarını doğru anlamak ve geçmiş yaşantıları ilke ve amaç üzerinden yeniden okuyabilmek lazımdır. Tıpkı bunun gibi Hz. Mûsa da kühünü kavrayamadığı hususlarda çok soru sorar, onu tüm veçheleriyle anlamaya çalışırdı.⁴³ Onun bu süreçte bizler için örnek verilmesi, bizlerin anlama ve öğrenme adına nasıl davranmamız gerektiğine dair bir delil olmalıdır. Yani insanoğlu, evsafını anlamadığı konularda Bilge Kul/Hızır gibi değil, Hz. Mûsa gibi davranmakla mükelleftir. Yine o, gizemli anlatımların ardına saklanarak kendisine sırlı bir dünya oluşturmamalıdır. Bunu yapmak, kıssanın amacından kopararak başka zeminlerde yeniden kurgulanması ve bu kurgudan nemalanan pasif bir kitlenin üretimini sağlayacaktır.

Dünya hayatı, esasında bir yolculuk gibidir. O nedenle yolculuk ve sefer metaforu, dinsel anlatıda son derece önemlidir. Hatta dinlerin kuluçka devirleri, genellikle hicret/zorunlu göçlerle tekâmül etmiştir.⁴⁴ Ve dahi büyük medeniyetler de yoğun ve zorlu göçler/yolculuklar sonrasında kendilerini hayatta tutacak gelişmeleri üretmiştir. Kıssanın özelinde ifade edecek olursak, Hz. Mûsa'nın yolculuk etmesi de aradığı şeyi bulma, yeni hayatlar kurma ve hakikate ulaşma çabasının bir tezahürüdür. Zira o, bu gibi amaçları tahkim etmek için yolculuk ediyordu. Bilge Kul ile karşılaştığında zaten yoldaydı. İlk arkadaşından mülhem

⁴² İnsanoğlu, akıl, irade ve diğer meziyetleri sayesinde yeryüzünü yönetme/halife sorumluluğunu kabul etme/emaneti sahiplenme erdemiyle mücehhez bir varlıktır. (Ahzâb, 33/72).

⁴³ Hz. Mûsa'nın etrafında olup bitenlere doğrudan müdahale ettiği örneklerden olan, Allah'ı açıkça görmek istemesi (A'râf, 7/143), karıştığı kavgada yanlışlıkla adam öldürme olayı (Kasas, 28/15), geçimini temin etmek için başvurduğu çobanlık olayı (Kasas, 28/23) gibi tercihleri sebebiyle, hayatın akışına müdahale eden bir yaklaşımın sahibidir. Onun bize örneklığı, aktif mü'min olarak hemen her şeyi anlama çabasının son derece değerli bir çaba olduğudur. Hem peygamberlerin hemen hiçbir pasif mü'min olarak kalmayı tercih etmemişlerdir.

⁴⁴ Bakara, 2/218; Nisâ, 4/100; Nahl, 16/41.

yiyecekleri balıkları unutma sonrasında denize gitmeleri ise, hayatı inşâ eden adımlarda sadece etkin bir sebep olarak görülmelidir. Yolculuğun devamında akli başına gelip geri dönmesi ise, orasının ve orada bulunduğu kişinin aradığı yer/kişi olduğunu bilmesini sağlamıştır. Demek ki, Hz. Mûsa bilinçli bir yolculuğun müdavimi olarak yol almaktaydı. O, aradığı şeyi nerede ve nasıl bulacağını zaten bilmekteydi. Bize düşen ders, dünya yolculuğunda aradığımız şeyi bilmeden yol alamayacağımızdır. Yolculuk sırasında başımıza gelen şeyler ile anlamlandıramadığımız işleri yakından sorgulamak lazımdır. Hz. Mûsa özelinden hareketle, insana düşen vazife bu adımın atılmasıdır.

Kıssanın yaşamsal özeti/dersi niteliğinde olan husus, her şeyin bir görünen, bir de görünmeyen veçhesi olacağına tahkiye diliyle açıklanmış olmasıdır. Buna göre, ilk nazarda kötü görünen şey, ileride iyi olabilir. Savaş, özellikle de haram aylarda savaş,⁴⁵ insanların dengesini bozduğu için, bu konuda istekli olanların dahi bazen dinlenmeye ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Mamafih kendine has bir anlayış oluşturan mevcut geleneğe göre haksızlıklara karşı durma anlamında bile olsa bu tercih, yani haram aylarda savaşma işi, iyi bir seçim değildir. Esasında aynı kültürde yaşayan bir kısım mü'minler de buna taraftar değildi. Fakat Yüce Allah, genel anlamda savaş, özel anlamda ise bu aylardaki savaşları sevimsiz bulsa da buna onay verdi. Ancak O, kamufle edilen diğer kötülüklerin bundan daha şerli olduğunu söyleyerek, esas kötülüğe yoğunlaşılmasını istemiştir. O'na göre toplumun geleceğini harap eden fitne, kıtal gibi zulümler bundan daha kötüdür. Bununla ilgili olan ilk örnek, Hz. Muhammed özelinde dile getirilmiştir. Şöyle ki: “[Ey Müminler!] Kâfirlere karşı savaş size farz kıldı. Gerçi bu hoşunuza giden bir şey değildir. Ama şunu bilin ki hoşlanmadığınız bir şey sizin için iyi/hayırlı olabilir; çok sevip arzu ettiğiniz bir şey de sizin için pekâlâ kötü/şerli olabilir. Allah, sizin hakkınızda hayırlı olanı bilir, fakat siz bilemeyebilirsiniz.”⁴⁶

Benzer şekilde Yüce Allah, hastalık-sabır-iyileşme-şükür dengesini ele aldığı âyetlerin birisinde, yine elçileri üzerinden ilk örnekleme gündeme taşımıştır. O'nun bu tercihi, sıradan insana örnek alabileceği bir kişilik sunmakla, başına gelen dertler konusunda âdeta takip edebileceği yaşanmış bir tecrübeye işaret etmiştir. Buna göre adı geçen sürecin baş aktörü olan Hz. Eyyub, bahse konu olan süreçlerin atlatılması hususunda bizlere şöyle örneklik etmektedir: “[Ey Peygamber!] Eyyub'u da zikret! Vaktiyle o, “Rabbim! Bu dert/hastalık belimi büktü. Sen merhametlilerin en merhametlisisin; [bana şifa ver].” diye yakarmıştı. Biz de onun bu duasını kabul ettik, hastalığına şifa verdik. Rahmet

⁴⁵ Bakara, 2/217.

⁴⁶ Bakara, 2/216.

ve merhametimizin bir tecellisi olarak onu çoluk çocuğuna bağışladık. Üstelik ona daha birçok evlat, torun sahibi olmayı nasip ettik. Şüphesiz bu ibret alınacak bir olaydır; fakat bunu anlayacak olanlar Allah'a layıkıyla kulluk/ibadet eden kimselerdir.”⁴⁷ Demek ki insanların olayların ardındaki hikmetleri görme konusu, mutlak bilgi edinme süreci değildir. Bu konuda değiştiremediğimiz şeyler konusunda sabretmek ve değiştirebildiğimiz şeyler konusunda ise, elinden geldiğini yapmak suretiyle süreci takip etmek gereklidir. Mü'minin iş ve eylem ahlâkını betimleyen bu önerinin, deyim yerindeyse içeriden aktif bir özne üzerinden ifade edilmesi hususu, onun “yaşanabilir/uygulanabilir/sonuç alınabilir” bir tecrübe olduğunu açıkça göstermektedir.

Aynı durum, bir başka yere, elçiye özel bir hususu gündeme almakla birlikte, çözüm aparatlarını da beraberinde getirerek şöyle tavsif edilmiştir: “[Ey Peygamber!] Kulumuz Eyyub'u da zikret. Vaktiyle o, “Rabbim! Bu dert/hastalık belimi büktü; hâlsiz-mecalsiz aldım.” diye yakarmıştı. Biz de ona, “Ayağınla yere vur; [şuraya kadar git]; işte orada yıkanıp içmekle şifa bulacağın soğuk bir su var.” diye karşılık verdik. Böylece katımızdan bir lütufluk üzere onu çoluk çocuğuna bağışladık ve nesline nesil kattık. Eyyub'un kıssası akliselim sahipleri için, [sabrın sonunun selamet olduğu hususunda] öğüt ve ibret alınacak bir örnektir. [Zor günlerinde kendisiyle ilgilenmeyen karısına yüz sopa vuracağına dair yeminle ilgili olarak Eyyub'a şöyle dedik]: “[Ey Eyyub!] Eline bir demet ekin sapı al, onunla eşine vur; Böylece yeminini bozmuş olursun.” Gerçek şu ki biz onun çok sabırlı bir kul olduğunu gördük. O ne güzel bir kuldu; her daim Allah'a sığınır; O'na yönelirdi.”⁴⁸ Kanaatimizce başa gelen türlü belalara karşı sabretme gerektiği zamanlarda yapılan hataların tafafisi olduğuna açık işaret olan bu husus, elçilerin de dayanma sınırları olduğunu ve bu sınırların zorlanması akabinde onların da hata yapabileceğine açıktan işaret etmektedir. Ancak böylesi durumlarda bile akıl sahibi kişilerin ders alarak meseleden kârlı çıkabilme şansları bulunmaktadır. Hem, hastalık karşısındaki olumlu tutumun bireye kazandırdıkları ise işin cabasıdır. Nihayetinde önümüzdeki süreçlerin bizler için nelere gebe olduğunu tam olarak bilemediğimizden ötürü, oluşumuna müdahale edemediğimiz şeyler konusunda daha ihtiyatlı durmanın önemine işaret edilmektedir diyebiliriz. Keza, Yüce Allah'ın bilgisinin sonsuzluğu ile insanın bilgisinin sınırlı olan mahiyetinin Tanrı diliyle tahkiyesini ifade eden bu kıssadan alınacak olan ikinci ders de budur diyebiliriz.

⁴⁷ Enbiyâ, 21/83-84.

⁴⁸ Sâd, 38/41-44. Âyette ifade edildiği üzere âdeta adak gibi duran “eşe dayak atma sözü”nün olayın mahiyeti gereği af gibi bir sonuca bağlanarak, şekli unsurların tamamlanması noktasında “hile-i şeriye” gibi bir çözüm şekline başvurulmuştur. Tabiidir ki bu çözüm şekli, kalıcı ilkeler durduğu müddetçe her daim “dayaksız” bir seçimi öne alacaktır.

5. İMKÂNSIZ OLASILIKLAR

Bilge Kul-Hz. Mûsa kıssasını geleneğin algıladığı şekilde anlayacak olursak, pek çok temel değeri gözden kaçırmamız imkânlı hâle gelecektir. Bunların başında ise, “peygamberlerin örneğinin devre dışı kalması” durumu gelmektedir. Oysaki peygamberler, Allah’ın izniyle kendilerine itaat edilsin diye halkın arasından seçilmiş olan kişilerdir.⁴⁹ Zira kıssanın mevcut hâliyle anlaşılması demek, peygamberden daha çok bilen, onun peşi sıra gittiği ve olguların sırrını açıkladığı bilge kişiler bulunmaktadır. Peygamberlerin dahi anlamakta zorlandıkları bazı şeylerin içyüzünü bilen bu kişiler, doğal olarak onlardan daha üstün bir konumda olan kişilerdir. Hem bu kişileri ve hem de bu ilmi yakından tanıyanların takip edecekleri örnek, elbette ki Hz. Mûsa örneğindeki gibi Bilge Kul prototipidir. Buna göre, çevremizde bu kişilerden olduklarını söyleyenlerin olması demek, hem onların yolunun takibini zorunlu hâle getirmekte ve hem de onların bilgisinin elçilerin bilgilerinden daha derin ve bağlayıcı olduğunu haber vermektedir. İster açıktan ve isterse de bilinçaltı eğitimi şeklinde olsun, bu yaklaşımı benimseyen ve peşinden gelenlere bu ilme sahip olduklarını söyleyen belli bir grubun olduğu bilinmektedir. Bu kesimin eğittiği kişilerden hakikati taşıyan peygamber olgusunun öne alınmasını beklemek hayli zordur. Onlara göre hakikate mâlik olan bu kişilerin yolunu takip etmek, mutlak surette hakikati devşirmekle eşdeğer bir tutumdur.

Kıssanın geleneksel kabulüne göre Bilge Kul/Hızır örneği üzerinden gaybı bilen kişilerin varlığı hakikat olarak kabul edilmelidir. Bu anlayışı benimseyenlerin ilgili kıssanın yanında Kur’an’dan bazı kavram ve âyetleri de delil olarak öne sürdükleri görülmektedir.⁵⁰ Buna göre Yüce Allah’ın “hikmet verdiği” bu kişiler, sıradan insanların bilmediği gayb alanındaki oluşumlara da açıktan şahit olurlar. Onlara göre hikmet, bazı kişiler için gaybın kapılarının açılmasına açıktan işaret etmektedir. Yine onlara göre dünya hayatında gaybın hazinelerinden kendisine nimet bahşedilen kişilerin olduğuna işaret eden pek çok âyetin olduğu bilinmektedir. Neticede bu kişiler, göklerin ve yerin gaybını sadece Allah’ın bildiği,⁵¹ sadece seçilmiş olan elçilerine gaybdan bir kısım haberleri verdiğini ifade eden âyetleri değil,⁵² belli donanımlara sahip olan hemen her mü’min kişi için ortak vasıf olan “hikmet” gibi kavramları kullanmak suretiyle kendilerine

⁴⁹ Nisâ, 4/64. Peygamberler, kendilerine itaat edilmek üzere vazifelenirilmişlerdir.

⁵⁰ “Allah hikmeti [hak ve hakikati görme, isabetli karar verme ve doğru işler yapma kabiliyetini, dolayısıyla malını içtenlikle Allah yolunda harcama bilincini] dilediğine [Allah yolunda çaba sarf edene] verir. Kime hikmet verilmişse ona çok büyük bir [manevi] servet bahşedilmiş demektir. Ne var ki bu misalleri ancak akliselim sahipleri anlar.” (Bakara, 2/269).

⁵¹ Bakara, 2/33; En’âm, 6/59; Neml, 27/65; Fâtır, 35/38.

⁵² Âl-i İmrân, 3/44; Hûd, 11/49; Yûsuf, 12/102; Cin, 72/26-27.

alan açmak istemişlerdir. Bu kişilerin dayanak olarak öne sürdüklerin en keskin delil ise, öteden beri bahsedilen kıssadaki açık unsurlar olmuştur. Bu anlayışa göre, Peygamberlerin dışında gaybı bilen kişilerin varlığı kabul edilmelidir. Bu kişilerin, Hızır/Bilge Kul geleneğinden gelen kişilerden olması ise ispata lüzum olmayan bir hakikattir. Bize göre, Kur'an vahyinin bağlamından koparılması demek olan bu yaklaşım, yine vahyedilme amacından oldukça uzağa taşınan bu kıssa üzerinden kendilerine alan açılmasını temin etmiştir. Bu irade beyanı neticesinde ise uzun süredir gayb âlemini bilen kişileri üreten bir sistem ve de zihniyetle karşı karşıya bulunmaktayız. Bu kapının kapanması demek, binlerce yıllık yanlış anlaşılmanın önüne geçme iradesinin öne çıkması demektir. O nedenle kıssanın geleneksel yorumlarının İslâm'ın temel değerlerini aşındırma noktasında yapa geldiği tahrifatı görmek lazımdır.

Mevcut durumun analizinden ortaya çıkan diğer bir imkânsızlık hâli, ilgili kıssanın geleneksel okuma biçimleri üzerinden elde edildiği söylenen, “Kâinata tasarruf yetkisine sahip kişilerin/Allah dostlarının olduğu” kabulüdür. Buna göre, geleceğe dair bilgisi üzerinden tasarruf yapabilen kişilerin mevcudiyeti, bütünüyle Bilge Kul/Hızır figürü ve bu figürün devamı niteliğindeki benzer kişilerden neşet etmektedir. Hem gaybın bilgisine sahip ve hem de dilediği zaman bu yetkiyi kullanan kişilerin olması demek, elçilerin yapamayacakları bazı şeylerin bu kişiler tarafından yapılageldiğini göstermektedir. Geçmiş, hâl ve geleceği bilen, bilmekle kalmayıp bu alanlarda tasarruf yetkisine sahip olan kişilerin piri olan Bilge Kul/Hızır, bu yeteneğini Peygamber olan Hz. Mûsa varken yapabildiğine göre, bu bilgi ve yeteneğe sahip olan Allah'ın dostları/evliyalari/Gavsları vb. kişiler de aynı derece ve konumdadırlar. Buna inanmak, farklı formasyonlarda dahi olsa bazı kişiler üzerinden vahiy ve tasarrufun devam ettiğini kabul etmek demektir.⁵³ Oysaki peygamberleri sıradan insanlardan ayıran tek fark, insanlar arasından seçilmiş olan bu kişilerin hayatı aydınlatacak olan bilgileri taşıyan vahiy almalarıdır.⁵⁴ Peygamberlerde bile bunun dışında herhangi bir fark yokken, âdeta Allah ile sürekli teşrik-i mesaide bulunan bu kişilerin olması ne demektir? Göklere gidiş-gelişi suyoluna çeviren kişilerin olması demek, herhâlde İslâm'ın mesajının bu çevrelerde yalın olarak anlaşılmadığının açık göstergesi olsa gerektir.

Bilge Kul/Hızır kıssasının anlatılagelen versiyonu kabul edilirse, Bilge Kul/Hızır gibi ölümsüz olan bir kişiliğin olduğunu kabul edildiği görülecektir. Buna göre Bilge Kul/Hızır figürü, ölüm yasalarından bağımsız olarak ebediyen yaşam

⁵³ En'âm, 6/93. “*Bana da vahyolundu! dediği hâlde kendisine hiçbir şey vahyedilmemiş olandan ve: Allah'ın indirdiği âyetler gibi ben de indireceğim! diyenden ya da Allah'a karşı yalan uydurandan daha zâlim kimdir?*”

⁵⁴ İbrahim, 14/11; Kehf, 18/10; Fussilet, 41/6.

sürmektedir. Hemen her insanı ilgilendiren bu yasalar, onun bağlamamaktadır. Böylelikle sonsuz yaşamı olan insanların varlığı kabulü, bu çevrelerde temel inanç hâline gelmiş gibidir. Oysaki Bilge Kul/Hızır insan ise, ölüm vakasıyla takdir edilmiş olan insan hayatı için bunun imkânsızlığı ortadadır.⁵⁵ Zira ilâhî yasa gereği her nefis ölümü tadacaktır.⁵⁶ Yok, eğer insan değil melek ise onların tâbi olduğu yasalar daha başkadır. O zaman Bilge Kul/Hızır figürünü insan olarak görmemek lazımdır. Her iki durumda da kıssanın insan odaklı algılanması mümkün görünmemektedir. Hâsılı, hiçbir beşere ölümsüzlük verilmediğini bildiren Kur'an,⁵⁷ mesel, kıssa ve temsil gibi oldukça zengin olan bu gibi anlatımlarıyla insana kalıcı dersler vermek istemiş gibidir. Bu sebeple ilgili kıssayı iki insanın karşılaşması gibi görmek, olası problemlerin çıkmasına zemin hazırlamak demektir.

Allah-insan ilişkisinde peygamberlerden daha çok bilen insanların olması tezi, Kur'an'ın yabancı durduğu bir anlayıştır. Buna göre Yüce Allah, sadece elçilerine gaybın bir kısmını açmak suretiyle bilgilendirmiştir. Devamında ise, tebliğe muhatap olan herkesin aynı bilgilere sahip olması söz konusudur. Söz konusu edilen kıssadan farklı dünya ve sistem kuranların iddia ettiği gibi Yüce Allah, insanlar arasında özel statüye sahip kişiler ihdas etmemiştir. O'nun iletişimde kullandığı kişiler, ne bir özel sınıf, ne de özel yetenekleri olan kişilerdir. Hiç kimse ya da kesim, kendisinin sonradan üretilen bu gibi kurumsal yapıya dâhil olduğunu söyleyemez. Yüce Allah'ın yasası gereği insanlarla iletişimi yine insanlar arasından seçilen kişiler sağlamaktadır. İmtiyazsız, sınıfsız bir iletişimin olduğu bu alanda herkes, kendisine gelen mesajı anlamak zorundadır. Kimse kimsenin hakkında tasarrufta bulunamaz. Ancak bütün bunların aksine olarak, ilgili kıssadan üretilen sisteme göre Yüce Allah'ın Kâinatı seçtiği, ilgilendiği hatta vazife verdiği özel bir sınıf bulunmaktadır. Aslında Kâinatın işleri, bu kişiler üzerinden yürümektedir. Yeri geldiğinde vahiy alıp, yeri geldiğinde Kıyâmetin zamanını dahi tespit edebilen bu kişiler, Allah'ın özel ve seçkin kullarıdır. Haddizatında bu yaklaşımın İslâm'ın "takva"⁵⁸ ölçüsünü devreden çıkarmak suretiyle yeni bir değer sistemi/kümesi oluşturduğu görülmektedir. Neticede onların iddia ettiği gibi Yüce Allah'ın dini tebliğ ya da hakikati anlatmak, göstermek, uygulamak üzere elçiler dışında görevlendirdiği kişilerin olması, ilm-i ledün sahipleri lehinde büyük ve geniş bir yaşam alanı açtığı söylenebilir. Bu yapının herkese eşit mesafede duran İslâm'ın değer ölçülerini kökünden sarstığı bilinmelidir.

⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/145; Nisâ, 4/78; Ahzâb, 33/16; Vâkıa, 56/60; Cum'a, 62/8.

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/185; Enbiyâ, 21/35; Ankebût, 29/57.

⁵⁷ Enbiyâ, 21/34.

⁵⁸ Hucurât, 49/13.

6. HAKİKATİN MUHTEMEL FOTOĞRAFI

Kur'an'ın anlatım zenginliği içinde kendisine yer bulan Bilge Kul/Hızır-Hz. Mûsa kıssası, ister yaşanmış bir gerçeklik olsun, isterse de asıl gayeyi anlatmak üzere seçilmiş olan bir temsîlî beyan olsun, anlama ve anlamlandırma süreçlerinden konu ile ilgili olan hemen herkesin temel değerlerden hareket etmesi beklenir. Muhtemeldir ki diğer kültürlerin katkılarından bağımsız olarak algılanamayan bu kıssanın, temel ilkeler dışında kendilerine yol bulmak isteyen kesimler için son derece kullanışlı bir yapısı bulunmaktadır. Onların yaptığı gibi, Bilge Kul figürünü üretilen değer olan Hızır ile değiştirmek, kendilerine sonsuz bir güç ve tasarruf alanı açmıştır. Devrin siyasî ve dinî konjonktürüne de son derece uyumlu olan bu bakışın, akabinde kerametleri kendinden menkul ve elçileri bile sorguya çeken bir kesimin icat edildiği görülmektedir. Süreç içinde denetimsiz kalan bu yapının kendisine alan açtığı kadar, vahyin elçilerinin yaşam alanlarını kısıtladığı ortadadır. Bu açıdandır ki bahsedilen kıssanın vahyin nesnel değerlendirme ölçütleri üzerinden yeniden ele alınması lazımdır. İşte o zaman, temel ilkelerin çiğnenmediği daha mâkul bir izahla karşılaşabiliriz.

Kur'an'ın kullanmadığı kavram ve içerikle dile getirilen bu kıssa, zaman içinde yeni şahsiyet ve kurumları ortaya çıkarma konusunda son derece zengin bir alt yapıya sahiptir. Buna göre Kur'an'ın, “katından ilim verdiği kişi” olgusu, bu geleneği kabullenen herkesin elde edebileceği “ledünnî ilim” hâline dönüştürülmüştür. Yani bahsedilen olgu üzerinden bu kavram ve disiplin üretilmiştir. Kur'an'ın değinisi insanlar nezdinde içeriği farklı bir kavrama dönüşmekle, buna uygun bir dünyanın inşâsı kolaylaşmıştır. Yüce Allah'ın bununla kimi bilgilendirdiği hususu, öykünün geldiği seviye itibarıyla bütünüyle buharlaşmış gibidir. Geline bu aşamada kıssanın temel aktörleri olan kişilerin melek ya da insan olması önemini yitirmiştir. Oysaki elçi olan insan, sadece melek üzerinden bilgi alır. Meleklerin bilgi taşıdıkları elçilerin sonrasında insanların bilgilendirilmesinde aracı olan varlık elçilerdir. Buna uygun olarak Hz. Mûsa peygamberdir ve sadece insana tebliğ yapar. Bu nedenle orada bahsedilen kul figürü ise insan olamaz. Kıssaya göre bu kişi her açıdan peygamberden üstündür. Hz. Mûsa ise insanlar arasından seçilmiş olup güçlü iradeye sahip olan kararlılık sahibi/ulu'l azm peygamberdir. Nitekim o, elçilik görevi gereği sınırlı da olsa bazı hususlarda gayba dair bilgilere sahiptir. Sıradan insanlardan bu denli farklı bir seviyede olan bir elçinin muhatap olduğu kişi, doğal olarak kendisinden daha yetenekli birisi olmalıdır. İşbu nedenden ötürü ilgili kıssadaki kul motifini insan olgusunun dışında ya Allah'ın kendi ilminin temsîli olarak anlatılması ya da Hz. Mûsa'nın melek üzerinden denenmesi şeklinde anlamak zorundayız.

Bilge Kul-Hz. Mûsa kıssasında kafaların karışık olduğu bir nokta da, âyette

geçen “kul/kulumuz” lafzının mutlak surette insan olduğu ya da olması gerektiği şeklindeki kabuldür. Oysaki Kur’an’ın terminolojisinde kul/abd-ibâd lafzı, sadece insanlar için değil, melekler için de kullanılmıştır.⁵⁹ Buna ilaveten kul kavramı, süreç içinden putlar/put hâline getirilen bazı insanlar için de kullanılmıştır.⁶⁰ Bütünüyle Allah’ın muhataplığı üzerinden ifade edilen kul kavramı, kıssada olduğu gibi illa ki insan olmasını gerekli kılmaz. Zira Yüce Allah’ın muhataplığına mazhar olan varlık, sadece insan değildir. Bütün bu sebeplere bağlı olarak ifade edebiliriz ki, bize göre buradaki ifade, Kur’an’ın genel yapısı gereği olsa olsa melek olabilir. Yapılan bazı tercümelelerde “*kullarımızdan bir kul olan Hızır’ı buldular...*” şeklindeki çeviri, Hızır’ın insan formatında bir varlık olmadığı algısıyla örtüşmemektedir. Mamafih mevcut kültüre göre Hızır, şekilden şekile girebilen ve de mutlak surette ölümsüz olan bir varlıktır. Onun zaman zaman insan kılığına girmesi, insan olduğunu göstermez. Aslında o, “*Hızır gibi yetiştii!*” ifadesinde olduğu gibi Yüce Allah’ın yardımının farklı bir tarz, konsept ve terminoloji ile ifadesi olmalıdır. Ancak zaman içinde kavramların içeriklerinin değişmesi sonucunda bu tarz bir anlama öne çıkmış gibidir. Ve dahi mevcut anlayışı destekleyen önemli bir dinsel anlayış olması, sorunun yeniden ele alınmasına engel olmuş gibidir. Keza, bu gibi kavramlar, başlangıçta nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, kalıcı olarak, yol boyunca eklemlediği manalarla kendisini göstermektedir diyebiliriz.

Kıssanın insan nesli üzerinden anlaşılmasına engel olan bir yönü de bulunmaktadır. Bunu bilen kadim ulema, kıssayı âdeta insan ilişkileri bağlamından dışarıya taşıyarak, devreye insanüstü bir varlığı sokmayı irade etmişlerdir. Onlara göre de kıssadaki şahsın birebir insan olma ihtimali, haksız yere adam öldürmenin haramlığını ortadan kaldıracaktır. Hatta suçun ispatı noktasında son derece sorunlu olan bu anlatımın önünü almak gerektiği düşünüldüğünden, deyim yerindeyse çıkışa yönelme babında olaya ultra bir kahraman olan Hızır objesi dâhil edilmek zorunda kalınmıştır. Hem bu katkı, Müslüman kültürün beslendiği kadim anlayışlarla da uyuşmaktaydı. Geleneğin dışına çıkarak yorum yapma riskini göze almayan ulemanın ekserisi, hemen hemen her kültürde farklı bir versiyonu olan bu anlatıyı onaylamayı tercih etmiş gibidir. Hâlbuki vahyin öğretmenliğini yapmak durumunda olan bu kişilerden beklenen tavır, geleneğin anlayışını ihyâ etmek değil, vahyin ilkesel tutarlılığı gölgesinde olayın farklı veçhelerini ortaya koymaktı. Nihayetinde bunun hayli uzağında fikir serdeden ulemamızın, sorunu çözme iradeleri değil, sorunun üstünü öğretme iradelerinin daha baskın olduğu söylenebilir.

⁵⁹ Enbiyâ, 21/26; Zuhrûf, 43/19. Kul kavramı, hemen her kullanımda “muhatap alınan, kendisine söz söylenen, kendisinden iş beklenen varlık” olarak bilinmektedir.

⁶⁰ A’râf, 7/194.

O kadar ki yakıcı sorunu gören ancak sorun çözme becerisini Kitab'ın ilkelerine başvurmak suretiyle değil, kültürel eklemlemeler üzerinden ele alan kadim geleneğimiz, sadece kendi çapında bir iş yapmamıştır, aksine olarak, bu anlatının üzerinden pek çok sorunun çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Vahyin en önemli değeri olan ilkesellik ile tutarlılığın bu düşüncede pek dikkate alınmadığı görülmektedir. O sebeple mevcut kıssa özelinde olaya dışarıdan bakana göre henüz oluşmayan bir suç beklentisi üzerinden sebepsiz yere öldürme/ölüm hakikate uygun bir sonuçtur. Hakikati söyleme noktasında dillerin âdeta lâl olduğu tuhaf bir süreç sonunda, ortaya sürülen gerekçelerin dinî ve ahlâkî değil, pragmatist, muhayyel ve günü kurtarmaya yönelik olduğu ortadadır. Dinlerin altın kuralına göre hiçbir durumda “ileride dinsiz olacaktı/edecekti” kabulü üzerinden kişilere zarar verilemez. Bu yaklaşım olsa olsa, geleceği bilen bir varlığın şu an başınıza gelenlere sabretme, isyan etmeme, olayın bütününe görme noktasındaki bilgilendirmesi olabilir. . Bu durumdaki tek varlık ise sadece Yüce Allah'tır. O'nun bildiği durumlara göre ileride kötülük edecek kişiler şimdiden öldürülmüyor. Hem suçlu için geri dönüş yollarını bütünüyle kapatan bu sonuç, suçunun farkında olup gerekli adımları atan kişilerin suçtan dönüş hakkını elinden almaktadır.

Buna ilaveten, bazı insanlar nezdinde açık ya da kapalı olarak can alan ölüm meleğinin işleri her daim tek taraflı olarak sorgulanabilir olmuştur. Kıssa ile verilen mesaj, bu konuya farklı açılardan bakabilme zenginliğine ulaşabilme öğüdüdür. Binaenaleyh, dünyaya tek pencereden bakan kişiler için bazı işler boş, yararsız, gereksiz hatta zararlı iş olarak görülebilir. Bu noktada duran kişiler için ölüm melekleri suçsuz insanın canını almaktadır. Oysaki ölüm, biyolojik bir kanun, yasa, süreç ve vetire olmakla beraber, sadece işlenen herhangi bir suçla birlikte gerçekleşen bir olgu da değildir. Aynı zamanda her ölüm, işlenen veya işlenmesi muhtemel suçlarla orantılı olarak devreye giren bir karşılık ve ceza değildir. Ölüm yasasını icra eden Azrail, yasal prosedürlerin sonunda emaneti alan “ölüm meleği”dir.⁶¹ O, bile isteyerek kimseyi öldürmez, sadece yasal prosedürler gereği ölümün gerçekleştiği anda son hamle olarak canı alır. Buna göre kıssa özelinde gerçekleşen şeylerin bütünüyle vahyin genelinde öne sürülen amaçlar kapsamında yeniden ve farklı bir açıdan okunması lazımdır. Bunu yapmadığımız sürece ölüm ve öldürme hususlarında çok net kurallar

⁶¹ Secde, 32/11. Azrail ismi Kur'an'da geçmemekte olup, buna karşın “melekü'l-mevt/ölüm meleği” ifadesi geçmektedir. Tıpkı bunun gibi İsrail ismi de “münâdi” yani “çağırıcı” olarak geçmektedir. Bu demektir ki, her iki iş de belli bir kanun ve nizama dayandırılarak sistem hâline getirilmiştir. Ölümün kanunları varsa, bu kanunların takibini ve bu takipten doğan vazifeleri yapan görevlilerin olması, ilâhî sistem gereği insanların muhatap oldukları yasal bir durumdur. Aynı şekilde, Kıyâmetin kopması da belli bir yasal sürece bağlandığı için ilgili meleğin yapacağı iş, görev icabı/gereği bu yasallığı takip etmekten öte bir şey değildir.

koymuş olan Kur'an'ın kendi içinde çelişik beyanlar veren bir kitaba dönüşme ihtimali öne gelecektir. Belki de kadim ulemanın gördüğü fotoğrafın bu netlikte olması akabinde, kaçtıkları yerin meseleyi çözme durağı olmadığını görme şansları bulunmamıştır.

Bahsedilen öykü eğer ki mutlak manada bütün detaylarıyla yaşanmış olan bir kıssa ise, çalışma boyunca değindiğimiz soru ve sorgulamalardan kaçma lüksümüz olamaz. Zira bu kıssayı okuyan hemen herkes, eğer ki başka bir tarzda yüklenim almamışsa, akıselim gereği benzer soruları soracaktır. İşbu nedenden ötürü bahsedilen kıssadaki şahısların gerçekliklerinden öte, insanların anlamasını kolaylaştıran bir yol denendiği rahatlıkla söylenebilir. Konu hakkındaki soruların çok olması, konunun anlaşılma şansını düşük tutmuş gibidir. Buna karşılık olarak bahsedilen öykü, kıssa değil kurgu yani darb-ı mesel ise, işin tabiatı gereği konu hakkında pek soru sorulmamalıdır. Bize göre, bahsedilen öykü kıssa olmakla beraber, meselenin kahramanları ve meselenin kendisi klâsik kıssa türü anlatımların fevkinde bir seçimdir. O yüzden kıssanın bir kahramanı olan Hz. Mûsa, gerçek bir şahsiyet iken, Bilge Kul ise bütünüyle sanal bir kahramanı teşkil etmektedir. Yine kıssanın anafikri olan “*Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığının âdeta deneysel izâhı*” şeklindeki teması, olayların perde arkasını gören ancak böyle bir anlatımla ortaya sürülebilirdi. Allah'ın ilminin sonsuzluğu ve de kapsayıcılığı ile O'nun ilminden biraz pay alan elçilerin bilgisinin kıyası durumunda olan bu anlatı, her iki durumdan da hayli uzakta olan bizlere olayların arka planını görme erdemini tavsiye etmektedir. Hâsılı, ilâhî bilginin temsîlî anlatımı, ancak bu denli etkin bir biçimde dile getirilebilirdi.

Biz inanmış insanlar nezdinde kıssadan çıkarılacak en değerli ders, herhangi bir olayın farklı derinlikleri olduğu gerçeğine rağmen, bu derinlikler tek noktaya yoğunlaşan insan tarafından farklı görülebilir. Deyim yerindeyse olaya pencereden değil, çatıdan bakmayı öneren bu bakış zenginliği, bir noktaya takılıp kalmanın görüş ve anlayış zenginliğinin sığlaştırmakla kalmayıp, sıradanlaştırdığı gerçeğini önümüze sermektedir. Bazı meselelerin dış görünüşü ile insana doğrudan dokunan veçhesi oldukça yakıcı olabilirse de, insan, henüz Allah tarafından görülen kısmını görmemiş olabilir. Zengin ve de faydalı bir bakış, ancak meseleyi her açıdan kuşatan bir bakışla olabilir. Bahsedilen kıssa, elçi bile olsa bu zenginliği deneysel olarak bireysel kazanım hânesine yazdırmaktadır. Ancak bu yazdırma aşamalarında hakikatin temel değerlerini öğrenmiş olan insana düşen vazife, Hz. Mûsa'nın yaptığı gibi merak etmek, soru sormak, gerektiğinde itiraz etmek ve sonuçta meseleyi bütün yönleriyle kavramaya çalışmaktır. Herkesçe bilinen temel bir gerçektir ki kişiler, baktığı yerden ve gördüğü şey kadar konuşur. Bakış açısı değişirse, o zaman fotoğrafın tamamı görülür. O yüzden Kur'an,

dilin, kalbin ve aklın sabit fikir üzerinden körü körüne bağlanmasını eleştirir.⁶² Geçmişe körü körüne bağlılığı kabul etmez.⁶³ İnsanı kör eden kabullere karşı durur.⁶⁴ Kıssanın ahlâkî ve dinsel kazanımı kişileri sığ bakış açılarından kurtarıp, bir ayağı sabit duran pergel gibi etrafı görme açısını kazanmaları tavsiyesidir.⁶⁵

İslâm'ın öz değerine göre insanın günâhsız, mâsum ve tertemiz yaratılışının hatta donanımlarının genel adı olan “fitrat”,⁶⁶ olayı anlamamız noktasında temel ölçüdür. Buna göre bütün insanlar/kişiler/çocuklar mâsumdur. İnsanların belli bir yaşa kadar günâhsız olması teorisi, İslâm'ın ana bileşenidir.⁶⁷ O sebeple ileride günâh işleme potansiyel gereği herhangi bir kişinin/çocuğun öldürülmesini kabul eden bir dinin mensubu değiliz. Meğerki ilgili kıssa üzerinden kendilerine özel statü belirleyen bir kesimin yorumları bu noktayı tedârik etse bile, Müslüman için durum bundan öte bir şey olamaz.

SONUÇ

Anlaşıma noktasında yüzyıllardır büyük problemlere neden olan Bilge Kul/Hz. Mûsa ya da Mûsa-Hızır kıssasının vahyin ilkesellik ve tutarlılığı bağlamında “ne olabileceği” sorusunun cevabın aradığımız bu çalışma, bizce güçlü bir metaforik anlatıma dâhil edilen farklı bir beyan çeşididir. Konunun özeti mahiyetinde olan cümle, “her şeyin içyüzünü bilemezsiniz” şeklindedir. Benzer şekilde, insanların bilgisinin kısıtlı alanlarda işlevsel olabileceği, bunun aksine olarak Yüce Allah'ın bilgisinin hemen her alan ve noktada hakikat içerdiği uyarı, ikaz ve tespitinin tanrıca ifadesi olan bu kıssa, elçi dahi olsa düşündüğü bazı şeyleri değişik perspektiften ele alma becerisine ulaşmasını salık vermektedir. Konunun geri kalan kısımları ise tamamıyla teferruattan ibarettir. O nedenle, konuyu detaylarda boğan herkesin, buradan yeni dünyalar kuran malzemelere ulaşması oldukça tuhaf bir okuma biçimidir. Kendi birikimlerini kıssanın geniş anlam çerçevesinden takip eden bazı kişilerin kıssada bahsedilmeyen pek çok şeyi işaret diliyle ortaya getirmesi ise, akliselim sahipleri için son derece açık bir ders niteliğindedir.

⁶² En'âm, 6/25; A'râf, 7/100; Tevbe, 9/87; İsrâ, 17/46; Kehf, 18/57.

⁶³ Bakara, 2/170; Mâide, 5/104; Lokmân, 31/21; Sebe', 34/42; Fussilet, 41/5.

⁶⁴ Bakara, 2/88; Nisâ, 4/155.

⁶⁵ Zümer, 39/22.

⁶⁶ Rûm, 30/30. İnsanın öz değerleri, insanın özü ya da “Allah'ın insanı yaratırken özüne nakşettiği tevhid inancı...” (Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali/Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 458) şeklinde anlaşılabilir.

⁶⁷ Fitrat hadisi şeklinde bilinen nebevî ifade şöyle bir durumdan bahsetmektedir: “Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsi/ Müşrik yapar.” (Buhârî, *Cenâiz*, 79, 80, 93; Müslim, *Qader*, 22-25).

Yüce Allah'ın ilminin sınırsızlığının temsîli anlatımı olan bu kıssa, biz insanoğluna had bildirme çabası olarak da görülebilir. Esasında bu durum, bir aşağılama değil, kendi sınırlarına çekilip orada fikir üretme becerisinin kazanılmasıdır. Yetenekleri sınırlı olan biz insanlara, “derin sulara yüzmeme” önerisinin yapıldığı böylesi kıssalar, evveleminde insana daha korunaklı ve daha güvenli bilgi alanları oluşturmaktadır. Bu alana çekilen insanın hakikati arama çabası, bakış açısını düzelttiği noktada her daim devreye girebilecektir. Hemen her şeyi sınırlı olan bir varlığın, oluşumuna dâhil olmadığı alanlarda ahkâm kesmesi, Yüce Allah'ın bilgisinin sınırsızlığı, her şeyin içyüzünü bilmesi, geleceği bilmek isteyen insanın beyhude uğraş verdiği vb. gibi uyarı cümlelerini dikkatlerden uzak tutmamalıdır. Konu içinde verilen örneğe göre, insanlar hoşlanmasalar da savaş emrini içeren âyeti, “gereğine binaen size yazıldı, savaştan korkmayın, savaş her zaman kötü olmayabilir” şeklinde anlamak lazımdır. Hayatın ne getirip ne götüreceği mutlak manada hesap edilemezken, bizim dahlimizin olmadığı alanlarda mutlak hakikati bulma iradesi üzerinden konuşmak, insana yakışacak bir hâl değildir. O nedenle, Peygamber dahi olsa kendi sınırlarına çekilerek bu sınırlarda iş ve sorumluluk kuşanmalıdır. İnsanın kendini ilgilendirmeyen, kühüne vakıf olamayacağı alanlarda dolaşması, yanı başında duran hakikati ıskalamasına neden olabilir. İnsana mesel, kıssa ya da metaforik anlatım üzerinden yakınlaştırılan bu gerçekliktir. Keza, içinde güçlü irade sahibi Peygamberin olduğu bu kıssa, onların yolunu takip eden biz insanlara oldukça güçlü bir duruşu da sağlamalıdır.

Nihayetinde kıssanın gövdesine yerleştirilmiş olan öykünün detaylarına takılmadan sağlıklı bir okuma yapmak mümkün değildir. Ancak bu detayları vahyin genel konsepti içinde görmek lüzumu hâsıl olmuştur. Yani Kur'an'ın temel ilkelerine aykırı bir kıssa okuması mâkul bir anlama biçimi olamaz. Bu sebeple bahsedilen kıssayı hedefe konulmuş amaç üzerinden dengeli ve tutarlı bir okumaya dâhil etmeliyiz. O amaçla, insanın başına gelen şeylere isyan etmesini değişik bir yolla eleştiren bu kıssa, yine insana farklı bakış açılarının olduğunu haber vermektedir. Kıssanın geneli, görmek istediğiniz şeyi görme çabasını değil, gördüğünüz şeydeki farklı noktaları anlama becerisini kazandırmayı hedeflemiş gibidir. Mamafih kıssa özelindeki neredeyse her ifade, olayı farklı görme noktasında insana yardımcı olan sabır ve imtihan eğitimidir. Bu yaklaşım üzerinden beşer olan peygamberler eğitiliyor. Onlar, yaşadıkları örneklem üzerinden sabrederek sonuca yaklaşıyorlar. Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Yakup, Hz. Yûsuf, Hz. Eyyub vb. elçilerin hayatı bu örneklerle doludur. Bunlar üzerinden Hz. Muhammed'in de başarılı olacağı ifade açıkça edilmektedir. Bu gibi anlatılar özelinde ilâhî tavsiyeye konu olan yasa gereği başarının ilk şartı, olaylara farklı pencerelerden bakma becerisinin kazanılmasından sonra, zorluklarla mücadele esnasında başa gelenlere sabırdır.

Vahiy süreçlerinde insanlığa ders kabilinden bahsedilen kıssalar, tıpkı bahsedilen öykülerde olduğu gibi, sadece dış görünüşleriyle değil, iç yüzleriyle de anlaşılmalıdır. Bu anlama çabasını takiben Kitabın geneline uygun, temel ilkelerle bağdaşan bir te'vil yapılmalıdır. Bizim ilgili kıssadan çıkardığımız dersler, özetle şu perspektifleri takip eden bir anlama biçimlerini gündeme getirmelidir: 1. Perspektif: Her şey, insanın idrak sınırlarında olmayabilir. 2. Perspektif: İlk bakışta iyi, yararlı gördüğünüz şeyler kötü, kötü gördüğünüz şeyler de iyi olabilir. Acele karar vermemek lazımdır. 3. Perspektif: Örnekteki gibi Yüce Allah'ın ilmi ile insanın ilminin sınır ve derinliğinin karşılaştırılma çabası, her daim sağlıklı sonuçlar vermeyebilir. Bunu daha yakından görmek için Hz. Mûsa'nın dâhil olduğu şu metaforik anlatıma bakmak yeterlidir. 4. Perspektif: Kıssaların genelindeki amaç gereği bizler için aslanan tutum, Peygamberin sağlıklı tutumlarını örnek almaktır. Benzeri durumlarda onun gibi yapmak lazımdır. Bu tercih, insana yakışan bir karşılıktır. İnsan, ilkelerine ters olan her yaklaşımda meseleyi Hz. Mûsa gibi görmeli, ancak meselenin bizim göremediğimiz arka planı olabileceğini de unutmamalıdır. 5. Perspektif: Bu gibi âyet ve rivâyetlerden kendilerine yeni dünya kuranlar, bu dünyanın olabirliğini vahyin temel ilkeleriyle sağlamasını yapmalı yani teyit/çek etmelidir. 6. Perspektif: İslâmî disiplinler, İslâm'ın açık-seçik sınırlarının dışına çıkamazlar. 7. Perspektif: Vahiy olgusu, vahyin temel ilke, düstur ve sınırları dışında anlaşılabilir. 8. Perspektif: Yabancı unsurların Kur'an üzerinden kendilerini yasal sınıra çekmesi doğru bir tutum değildir. 9. Perspektif: İlkeselliği kaçırın her te'vil, Kur'an âyetlerinin yorumu değil, tahrifinden ibarettir. 10. Perspektif: Kur'an tutarlılığı önemseyen bir kitaptır. Onun temel duruş ve yaklaşımlarıyla çelişik durum arz edecek her bakış açısı, kendisini onun hizasına çekerek yeniden sorgulamalıdır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Beydavî, Nasıruddin b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil/Tefsiru'l-Beydavî/Beydavî Tefsiri*. çev. Abdulvahab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.

Buharî, Ebu Abdullah İsmail. *el-Câmius-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Câbîrî, Muhammed Âbid. *Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak/Fehmü'l-Kur'an/Nüzul Sırasına Göre Tefsir*. çev. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

Ebussuûd Efendi Şeyhülislâm, *Ebussuûd Tefsiri/İrşâdi'l-Akli's-Selîm ilâ Mezayâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, çev. Ali Akın. 12 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006.

Erginli, Zafer, (edt.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Hilmi, Ömer Faruk. *Allah'ın Kullarından Salih Bir Kul Hızır Aleyhisselam*, İstanbul: İlim Şehri Yayınlar, 2012.

Hûb, Ramazan. *Hızır Aleyhisselâm*, İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2009.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Rahmetün Mine'r-Rahmân/Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. haz. Mahmûd el-Gurâb. çev. Muhammed Coşkun. 4 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 4 Cilt. Riyad: yy, 1993.

Kurtubî, Abdullah Muhammed. el- Ensarî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâr'u İhyâu't-Türasi'l-Arabî, 2002.

Kutub, Seyyid. *Fizilâli'l-Kur'an/Kur'anın Gölgesinde*. çev. İ. Hakkı Şengüler. M. Emin Saraç. Bekir Karlığa. 16 Cilt. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1977.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne/Tefsiru'l-Mâtürîdî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2005.

Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi. çev. İbrahim Tüfekçi. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

Melikoff, Irene. “Bektaşî-Alevilerde Ali'nin Tanrılaştırılması”. *Tarihten Teolojije İslam İnançlarında Hz. Ali*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk

Tarih Kurumu Yayınları, 2005.

Meral, Yasin. “Musa-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/2, (2014). 129-150

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an/Kur'an'ın Anlam ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Haccac. *el-Câmiu's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali/Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Baskı. 2018.

Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

Sabunî, Muhammed Ali. *et-Tefsîru'l-Vâdih el-Müeyesser*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Tefsiru't-Taberî/Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3.Baskı. 2013.

Yeşil, Şemseddin. *Füyûzât/Kur'an-ı Mübîn'in Meâlen Tefsiri*, 7 Cilt. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1994.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 Cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1987.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Avami't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*. thk: M. H. Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-Arabî, 1987.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Kâmil Miras (Öl. 1957)'ın “Tarih-i İlm-i Fıkh” Adlı Eseri Üzerine

On Kamil Miras' Book of “History of İlm-i Fiqh”

ÖZ

Fıkıh ilminin başlangıcından günümüze kadar, fıkhın tarihi süreçlerini kayıt altına almak gibi bir yazım geleneğine fıkıh ilmi ve alt dalları arasında tesadüf olunmaz. Bilhassa XIX. asra gelindiğinde, çeşitli sebeplerle fıkıh tarihinin yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Osmanlı coğrafyasında bu alanda Darü'l-Fünûn'da okuyan öğrencilere derli toplu bir biçimde fıkıh tarihini anlatmak amacıyla, Seyyid Bey, İzmirli İsmail Hakkı gibi hocalar tarafından çeşitli fıkıh tarihi kitapları yazıldığını görüyoruz. Bu fıkıh tarihi kitaplarından biri de Darü'l-Fünûn hocalarından Kâmil (Miras) Efendinin kaleme aldığı Tarih-i İlm-i Fıkh isimli eserdir. Bu kitap sadece ilk üç neslin fakihlerini ve onlara ait içtihatları konu almaktadır. Eserde Kamil Efendi, fıkıh tarihinin bütün boyutlarını, bütün serencamıyla günümüze kadar ulaştıramamıştır. Sadece Peygamber, Sahabe, Tabiun dönemleri hakkında bilgi vermiş ve kısmen de Tebe-i Tabiin nesli alimlerine ve eserlerine temas etmekle yetinmiştir. Buna rağmen kitap fıkıh ilmi tarihi açısından ilk yazılan eserlerden biri olması ve derli toplu bilgileri içermesi bakımından son derece önemli bir çalışmadır. Bu sebeple eski harflerle yayınlanmış bu eserin sadeleştirilmesinin yapılarak günümüz ilim alemine kazandırılması faydalı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Tarih İlmi, Fıkıh Tarihi, Darü'l-Fünun, Kâmil Miras, İzmirli İsmail Hakkı

ABSTRACT

From the beginning of the science of fiqh to the present day, a writing tradition such as recording the historical processes of fiqh is not a coincidence among the science of fiqh and its sub-branches. Especially in the XIX. It can be said that there is a need to write the history of fiqh due to the compulsion of the conditions in the 16th century. We see that various fiqh histories were written by teachers such as Seyyid Bey and İsmail Hakkı from İzmir in order to explain the history

Ali DUMAN

Prof. Dr.
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı,
ali.duman@inonnu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7836-9383.

Cilt/ Issue: 2/2, 243-257
Geliş Tarihi: 05.07.2022
Kabul Tarihi: 23.09.2022

Atf: Duman, Ali. “Kâmil Miras (Öl. 1957) ’ın “Tarih-i İlm-i Fıkh” Adlı Eseri Üzerine”. *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (Ekim 2022), 243-257

Dipnot: Ali Duman, “Kâmil Miras (Öl. 1957) ’ın “Tarih-i İlm-i Fıkh” Adlı Eseri Üzerine”, *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2(Ekim 2022), Sayfa.

of fiqh to the students studying at Darü'l-Fünûn in this field of Ottoman geography. One of them is the work named Tarih-i İlm-i Fiqh written by Kamil Miras, one of the teachers of Darü'l-Fünûn. This book only deals with the jurists of the first three generations and their ijtiyhads. In the work, Kamil Efendi could not reach the date of fiqh until today. He only gave information about the periods of the Prophet, Companions, and Tabiun, and partly contacted the scholars of the Tebe-i Tabin generation with their works. Despite this, the book is an extremely important study in terms of being one of the first works written in terms of the history of fiqh and containing tidy information. For this reason, it would be beneficial to simplify this work, which was published in old letters, and to bring it to today's scientific world.

Keywords: Islamic Law, History, Islamic Law History, Darü'l-Fünun, Kâmil Miras, İzmirli İsmail Hakkı.

EXTENDED ABSTRACT

Kamil Miras (d. 1957) is a scholar who was raised in the last periods of the Ottoman Empire. He deserves to be researched as one of the leading scholars of the Republican period.

Professors such as Seyyid Bey (d. 1925), İzmirli İsmail Hakkı (d. 1946), and Kamil Miras, who were faced with giving this lesson in Darü'l-Fünûn (University of Ottoman Empire), write some lecture notes to convey this lesson to their students. Kamil Miras also wrote a lecture note under the name of Tarih-i İlm-i Fıkh (History of Fıqh).

In this study, we aim to examine the work of Kamil Miras in the field of Fıqh History, which can be considered the first work written on Fıqh History in the world and our country, and present some of our evaluations and determinations about his book.

The book by Kamil Miras is actually a textbook prepared to be taught in the History of Fıqh lesson that was newly introduced to be taught in Darü'l-Fünûn. Although the book was published in two volumes, as a continuation of each other it has enough capacity to hold a single volume dealing with the history of fiqh. The first volume of the book has a total of 119 pages. However, the book ends on page 112 and as of page 113, seven pages of questions have been added as exam questions in the History of Fıqh lesson. The second volume of

the book is 128 pages in total. The first volume is perhaps less content that can be taught in a semester or a year. The same goes for the second volume.

What Kamil Miras calls the History of Fiqh, in fact, consists of conveying the situations related to the lives of the jurists who emerged in the first three generations of Islam, namely the Ashab (Companions), the Tabi'in (followers of companions) and the Tebe-i Tabin (followers of followers), and the ijtiihad methods that emerged at that time.

From the point of view of the system of the work, it is seen that it does not have a certain system structure and there are no clear divisions. In terms of the technical conditions of the day the book was written, it can be said that topics such as headings, the numbering of its content, or following a certain order when transferring information have been completely ignored. Moreover, the fact that explanations such as the introduction of the sources of fiqh (Kitap, Sunnah, Ijma, etc.), which do not need to be included in a study of the history of fiqh, are included in the work, can be considered as elements that show that the author does not have a certain methodology while creating the content of the work.

Kamil Miras, who prepared this work as a lecture note, prepared the book as a volume containing the information he wrote in a quantity that could be taught in one semester due to the conditions of the period. Then he added a second volume to the first volume. As a matter of fact, when these two volumes are combined, the size of the book approximately 300 pages is formed. This allows us to say that the two volumes together convey only one volume of information.

In addition, this book of Kamil Miras is not a study that covers all the historical stages of fiqh from the time of the prophet Mohamad to the time he lived. It is seen that only the periods of the Companions (sahaba/ashab) and the followers (Tabi'un) before the systematization of fiqh after the prophet and the period of followers of followers (tebe-i Tabiin), when fiqh began to be systematized, are mentioned in the work.

The author gives information about the life and ijtiyhads of some ashhab, tabiin and tebe-i tabiin scholars, and concludes the book by partially talking about some scholars and their works related to the next generations. From this point of view, it would be fair to say that the information transferred in the work is incomplete. On the other hand, the fact that the book is the first work written in its field and that it gives ideas and information to the students in a tidy manner, even though it does not have a specific systematic, we can say that the work is important and valuable work. In this context, it will be an important

contribution to the world of science to latinize the edition of the book written in old letters so that it can be used by today's students, or to simplify it in a way that will be beneficial not only for students but also for anyone interested in the history of fiqh.

GİRİŞ

Kâmil Miras (ö. 1957)¹, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişmiş, Cumhuriyet döneminin önde gelen alimlerinden biri olarak, üzerinde araştırma yapılmayı hak eden bir ilim adamıdır. Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalığı, yazmış olduğu kitaplar ve bilhassa Buhari'nin *Tecrid-i Sarih Tercümesi*'nin² ilk üç cildi dışında kalan kısmını tamamlaması, siyasi ve ilmî kimliği Kâmil Miras'ı araştırmaya değer kılan özelliklerinden bazılarıdır. Kâmil Miras'ın yazmış olduğu eserler arasında fıkıh alanını yakından ilgilendirenlerinden biri *Tarih-i İlm-i Fıkh* isimli eseridir. Fıkıh Tarihi İlmi, fikhin alt bilimleri arasında en geç ortaya çıkanlarından biridir. Bu ilim, Hz. Peygamberin vefatından yaşadığımız çağa kadar geçen asırlar boyunca ortaya çıkan fıkıh birikiminin sonraki nesillere aktarılması, binlerce fıkıh bilgisinin ve eserlerinin tanıtılması, çeşitli mezheplerin farklı bakış açılarının anlaşılması açılarından son derece önemli bir ilim dalıdır.

Osmanlı medreselerinde Fıkıh Tarihi dersi verilmesi söz konusu olunca Seyyid Bey (ö. 1925), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Kâmil Miras gibi Darü'l-Fünûn'da bu dersi vermek sorumluluğu ile karşı karşıya kalan hocalar, bu dersi öğrencilerine aktarabilmek adına ders notu düzeyinde çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Kâmil Miras da *Tarih-i İlm-i Fıkh* adıyla bir ders notu yazmıştır.

Gerek Kâmil Miras'ın ve gerek diğer hocaların hazırlamış oldukları bu ders notları, Darü'l-Fünûn'da okutulmaya devam etmiştir. Daha sonra 1949 yılından itibaren İlahiyat Fakültelerinin ve sonrasında Yüksek İslam Enstitülerinin açılmasına rağmen Fıkıh Tarihi dersi müfredatta yer almamıştır. Bu sebeple de gerek Kâmil Miras hocanın ve gerek diğer hocaların yazmış olduğu Fıkıh Tarihi kitapları okutulmamıştır. Sonraki dönemlerde bu ilk eserlere oranla tarih metodolojisine uygun ve daha sistematik yeni Fıkıh Tarihi çalışmaları yazılmaya devam etmiştir.

¹ Kamil Miras'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Nesimi Yazıcı, *Kamil Miras Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012); Nesimi Yazıcı, “Miras, Kamil”, *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/145-146; Nesimi Yazıcı, “Osmanlıdan Cumhuriyete Bir Afyonlu: Prof. Kamil Miras”, *Diyanet İlmi Dergi* 37/1 (2001), 119-126; Veli Ertan, “Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Mütercimi Prof. Dr. Kamil Miras (1874-1957)”, *Diyanet Dergisi* 25/2 (1989), 13-22.

² Ahmed b. Ahmed ez-Zebidi (ö. 893-1488) 'nin Tecridü's-Sarih (Hüseyin Hansu, “et-Tecridü's-Sarih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/251-252.) adlı eserinin tercümesini başlatan Babanzade Ahmet Naim (İsmail Lütfi Çakan, “Babanzâde Ahmed Naim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/375-376.) olmuştur. Ancak ilk üç cildi tercümesini tamamladıktan sonra vefatı üzerine tercüme işi Kamil Miras Efendi'ye intikal etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Veli Ertan, “Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Mütercimi Prof. Dr. Kamil Miras”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/106-107 (1971), 122-125; Ertan, “Prof. Dr. Kamil Miras (1874-1957)”.

Biz bu çalışmamızda Kâmil Miras'ın Fıkıh Tarihi alanında yazmış olduğu, dünyada ve ülkemizde Fıkıh Tarihi konusunda yazılmış ilk eser olarak değerlendirilmesi mümkün olan bu kitabını incelemeyi ve eserle ilgili bazı değerlendirme ve tespitlerimizi sunmayı amaçlamaktayız.

1. TARİH-İ İLM-İ FIKİH ÜZERİNE

Kâmil Miras'ın, gerek Darü'l-Fünûn'da okutulmak üzere kaleme aldığı ders kitapları, gerek topluma faydalı olması için yazmış olduğu kitapları, makaleleri ve ansiklopedi maddeleri sayılamayacak kadar çoktur. Hepsinin burada ele alınması konun uzatılmasına yol açacağı için onlardan bahsetmeden, araştırmamızın konusunu teşkil eden *Tarih-i İlm-i Fıkıh* kitabı üzerinde duracağız. Kitabın dış ve teknik özellikleri ile muhtevasını ve iç özelliklerini ayrı ayrı ele alacağız.

Ancak bu konuya geçmeden önce fıkıh tarihi alanında yazılmış ilk eser olup olmadığına dair tartışmalara temas etmekte de fayda olduğu kanaatindeyiz.

Ülkemizde fıkıh tarihi konusunda yazılan akademik çalışmaların bir kısmı Fıkıh Tarihi İlmi'nin tarihini konu edinmektedir. Bu çerçevede Kemal Yıldız ve İlyas Yıldırım tarafından kaleme alınan “*Fıkıh İlmi/İslam Hukuk Tarihi Kaynakları ve Çalışmaları Üzerine Bir Derleme Denemesi*” isimli makalede Kâmil Miras tarafından Darü'l-Fünûn Ulûm-ı Şer'iyeye şubesinde okutulmak üzere hazırlanan bu *Tarih-i İlm-i Fıkıh* isimli kitabın, ülkemizde yazılmış ilk bağımsız fıkıh tarihi olduğunu iddia etmektedir.³ Aynı iddia Sami Erdem “*Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi*” isimli makalesinde de tekrarlanmaktadır.⁴ Her iki makalede de dünyada fıkıh tarihi alanında yazılan ilk çalışmanın Hudarî Bey'in *Tarihü't-Teşri'i'l-İslami* (İslam Teşri Tarihi) kitabı olduğu kabul edilmektedir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946) *Fıkıh Tarihi* isimli 1341 (1922-1923) yıllarında kaleme aldığı eserinde, kendi kitabını yazdığı döneme kadar Hudarî Bey'in *Tarihü't-Teşri'i'l-İslami* isimli kitabı dışında bir çalışma olmadığını söylemekte ve fıkıh tarihi alanında yazılmış ilk eser olarak Hudarî Bey'in eserine işaret etmektedir. Hudari Bey'in bu eserinin pek çok eksikliklere sahip olduğunu bildiren İzmirli, kendisi kitabını yazarken genel olarak Hudarî Bey'in fıkıh tarihini dayanak olarak aldığını ifade etmektedir.⁵ İzmirli'nin bu beyanı, yukarıda ismi verilen iki makaledeki iddiaları

³ Kemal Yıldız - İlyas Yıldırım, “Fıkıh İlmi / İslam Hukuk Tarihi Kaynakları ve Çalışmaları Üzerine Bir Derleme Denemesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 370.

⁴ Sami Erdem, “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3/5 (Erişim 20 Haziran 2020), 88.

⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Fıkıh Tarihi* (İstanbul: Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti, 1341), 8-9.

haklı kılabilecek bir kaynak teşkil edebilecek bir niteliğe sahiptir.

Ancak 2021 yılında yapılan bir çalışmada Hüseyin Okur, dünyada fıkıh tarihi alanında yazılan ilk çalışmanın 1920 yılında yayınlanan Hudaî Bey’in çalışması olmadığı, ondan öncesinde Arap dünyasında Muhammed b. el-Hasen es-Seâlibî el-Hacvî’nin (ö. 1956) *el-Fikrû’s-Sâmî Fî Târîhi ’l-Fıkhi ’l-İslâmî* isimli kitabının 1917-1918 yılları arasında kısım kısım yayınlandığını ifade ettikten sonra; Kâmil Miras’ın 1914’te yayınlanan *Tarih-i İlm-i Fıkıh* isimli kitabının fıkıh tarihi alanında hem ülkemizde hem de dünyada yayınlanan ilk kitap olduğunu iddia etmektedir.⁶

İsmi geçen fıkıh tarihi alanına dair eserlerin yayın tarihleri dikkate alındığı zaman Kâmil Miras’ın eserinin fıkıh tarihi alanında en önce yayınlanan eser olduğu görülmektedir. Ancak, bir eserin yayınlanmasının başka bir şey, yazılmasının başka bir şey olduğu düşünüldüğünde, bütün eserlerin yazım süreçleri ve yazılmalarının ne kadar zaman içerisinde gerçekleştiğinin bilinmesi durumunda ilk olanın hangisi olduğuna karar verilebilir. Bunu bilme imkanı ise neredeyse hiç yoktur. Bu sebeple Okur’un yayın tarihlerini göz önüne alarak ileri sürdüğü iddianın desteklenmesi daha doğru bir tutum olacaktır.

2. TARİH-İ İLM-İ FIKHİN ÖZELLİKLERİ

2.1. Dış ve Teknik Özellikleri

Kâmil Miras’ın bu kitabı, aslında Darü’l-Fünûn’da okutulmak üzere yeni konulmuş Fıkıh Tarihi Dersinde takip edilmek üzere hazırlanmış bir ders kitabıdır. Her ne kadar kitap iki cilt şeklinde yayınlanmış olsa da, birbirinin devamı niteliğinde fıkıh tarihini ele alan tek bir cilt miktarı tutabilecek bir hacme sahiptir.

Kitabın birinci cildi toplam 119 sayfadır. Ancak kitap 112. sayfada bitmekte olup, 113. sayfadan itibaren Fıkıh Tarihi Dersi için sınav sorusu niteliğinde yedi sayfa kadar soru eklenmiş bulunmaktadır. Birinci cildin iç kapağında: “*Darülfünûn Ulumu Şer’iye Şubesi: Tarih-i İlm-i Fıkıh Muharridi: Tarih-i Fıkıh Muallimi Ve Beyazıt Dersiammlarından Karahisar-ı Sahib Mebûs-ı Sabıkı Muhammed Kâmil b. Ahmet Rüşti*” yazmaktadır. Bundan sonra “*Tâbii ve Nâşiri: Hukuk Kitapçısı Eşref Hıdrî*” yazılarak, onun altında da “*Hukuk Matbaası: Dersââdet Bâbiâli Ebûssuut Caddesi Numara 19*” adresi bulunmakta onun altında da tarih olarak “1329-1331” yazıları yer almaktadır.

⁶ Fatma Okur, “Osmanlı Medreselerinde Telif Edilen İlk Türkçe ‘FıkıhTarihi’: Kamil Miras’ın ‘Tarih-i İlm-i Fıkıh’ Adlı Eseri Ve Sistematigi”, 6. *International Istanbul Scientific Research Congress* (İstanbul, 2021), 144-145.

Kitabın ikinci cildi toplam 128 sayfadır. İkinci cildin iç kapağında kitabın başlığı “*Tarih-i İlm-i Fıkıh*” yazıldıktan sonra altında “*Medresetü’l-Mütehassısinden Takrir Edilen Dersleri Havidir*” yani “Medresetü’l-Mütehassısinde verilen dersleri içermektedir” yazısı eklenmiştir. Yazarın ismi “*Mukarrir Muhammed Kâmil*” şeklinde yazılmış onun altına da “*Medresetü’l-Mütehassısın Müderrislerinden Karahisar-ı Sahip Meb’usu*” ibaresi ile Kâmil Miras’ın sahip olduğu sıfatlar zikredilmiştir. En altta ise kitabın basıldığı yer matbaa ve tarih “İstanbul-Matbaa-i Âmire - 1331” biçiminde yazılmıştır.

Kitabın bu şekilde iki cilt halinde yayınlanmasının temel sebebi olarak öncelikle:

1. Kâmil Miras’ın Darü’l-Fünûn Fıkıh Tarihi derslerine girerken kendisinden önce hazırlanmış bir ders kitabı bulunmaması ve
2. Derslere girdiği süre içerisinde haftalık olarak hazırladığı notları bir ders kitabı halinde yayımlayarak öğrencileri not tutma derdinden kurtarma amacını taşımaya zikredilebilir. Nitekim bu durum birinci cildin başlarındaki açıklamalarda görülmektedir.

Birinci cilt belki bir dönemde ya da bir yılda okutulabilecek bir hacimden daha azdır. Aynı şey ikinci cilt için de geçerlidir.

2.2. İç Özellikleri

Eser’in iç özellikleri ile kastımız sadece muhtevasını aktarmak değildir, bunun yanında eserin sistematığı ve konuların işleniş tarzı üzerinde de durulacaktır.

2.2.1. Eserin Muhtevası

Kâmil Miras, *Fıkıh İlmi Tarihine Giriş* başlığı altında fıkıh tarihi ilminin, genel tarih ilminin bir alt dalı olduğunu kısaca izah ettikten sonra, fıkıh tarihinin özelliklerinin neler olabileceği konusunda bazı değerlendirmelerde bulunur. Arkasından da fıkıh kavramını tanımlayıp, Fıkıh Tarihi başlığıyla kitabına giriş yapar. Şer’î hükümlerin ortaya konuluş şekilleri, başlangıcından itibaren vahiy hakkında çeşitli bilgiler verir. Sahabilerin Rasulullah’tan bilgileri alma ve sonraki nesillere aktarma şekillerinden bahseder. Ahad haberin delil olma nitelikleri, ahad haberi aktaran ravilerin durumları, hadislerden çıkarılan şer’î hükümler, isnat zinciri ve ravi tabakalarını aktardıktan sonra; Kitap ve Sünnetin toplanıp, yazılması konusu ve onun ardından hadislerin tedvini/derlenmesi, müçtehitlerin rivayetler konusundaki farklı yaklaşımları, hadis toplamının sona ermesi gibi konulardan söz eder.⁷

⁷ Kâmil Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-1* (Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1329-1331), 2-41.

Bundan sonra şer’î kaynakları tanıtılmaya başlar. Aslî kaynaklar adı altında Kitap, Sünnet, İcma’ özetle tanıtılır, kısaca kıyasa temas edilir. Sonra fer’î kaynaklardan bahsedilir. Üç nesil (Kurun-ı Selâse) başlığıyla ilk üç nesil, yani sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn neslinin temel özellikleri aktarılır. Devamında sahâbîlerin fikhî-amelî konulardaki görüşleri ve bunlara ulaşırken izledikleri yöntemlerden özetle bahsedilir. Bu konunun alt başlığı olarak birinci kuşakta fıkıh ilmi açıklanır. Devamında sahâbîler arasında şer’î konularda meydana gelen ihtilaflara ve ihtilaf sebeplerine işaret edilerek, fakih sahâbîler ve fetvaları konusuna geçilir. Burada dokuz sahabinin hayatları ve içtihatları hakkında bilgiler verilir. Bu birinci nesille yani sahabe nesli ile birinci cilt tamamlanmış olur⁸. Birinci cildin sonuna yazar, sınavda sorulabilecek sorular yani bir örnek fıkıh tarihi imtihanı eklemiştir.⁹

İkinci cilt, İkinci Nesil (Karn-ı Sâni) fakihleri ile başlar. Yazar burada, tabiîn kavramının tanımı yaptıktan sonra, sahabe ve tabiîn arasındaki ilişkiyi açıklayarak, tabiîn alimlerinin sahâbîlerden ilmi nasıl aldıklarına ve sonraki nesillere nasıl aktardıklarına temas eder. Ayrıca tabiîn dönemi Medine’sinin önde gelenlerinden biri olan Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ve Kufe fakihlerinin önderlerinden İbrahim en-Nehaî’nin (ö. 96/714-15) hayatları hakkında kısaca bilgi verir, sonrasında da diğer tabiîn fakihlerinin hayat ve içtihatlarının aktarılmasına geçer. Halife Harun er-Reşîd (ö. 193/809) döneminde çeşitli bölgelerde öne çıkmış Hasan Basrî (ö. 110/728), Ata b. Ebû Rebah (ö. 114/732) gibi önemli tabiîn fakihlerinin hayatları ve içtihatları konusunda bilgi vererek, ikinci neslin çeşitli bölgelerde öne çıkan on dört alimini tanıtır.¹⁰

Bundan sonra sıra üçüncü nesle yani Tebe-i Tabiîn nesline gelir. Bu bölümde fıkıh ilminin tedvininin bu dönemde gerçekleştiğine işaret eden yazar, tedvinin aşamaları ile ilgili bilgiler verir. Bu tedvinin en önemli konusu, belki de fıkıh ilminin en önemli öğelerinden biri olarak yargı sisteminden ve yargının öneminden bahseder. Ayrıca hakimde bulunması gereken özellikleri anlatır. Sonra, adaletli yargılamadaki etkisinden dolayı, örf ve adetin öneminden bahseder. Arkasından tebe-i tabiîn dönemi fakihlerini anlatır. Burada da önce İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Mâlikî Mezhebi, İmam Mâlik ve Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) ihtilafları hakkında bilgiler verir. Kufe’de yaşayan Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), İbni Ebû Leyla (ö. 148/765) gibi fakihlerden, İmam Ebû Yusuf (ö. 183/798), İmam Muhammed (ö. 189/805), Züfer (ö. 158/775) gibi Ebû Hanife’ye talabelik etmiş fakihlerden bahseder. İmam Şafî (ö. 204/820) ve Mâlikî mezhepleri ilişkisine

⁸ Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkh-1*, 1/41-112.

⁹ Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkh-1*, 1/113.

¹⁰ Kamil Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkh-2* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331), 2/4-28.

değiner ve Şafî Mezhebinin ortaya çıkışı ve yayılışını anlatır. Kıyas ve istihsan konularını izah ettikten sonra İmam Şafî'nin kıyasa ve istihsana yaklaşımlarını aktarır. Sonra da İmam Şafî'nin istihsana karşı çıkması ve gerekçeleri; diğer müçtehitlerin istihsan ile ilgili tutumlarını anlatır. Hanbelîlere göre istihsan kavramından bahseder. Son olarak da fıkıh usulünün tedvini konusuna geçerek fukaha ve mütekellimûn yöntemlerine temas eder.¹¹

İlk üç neslin toplam müddeti takriben hicri III. asrın ortalarında bitmektedir. hicri III. asrın ortaları ile hicri IV. asrın başları usul yazımının başlayıp, geliştiği dönemlerdir. Doğal olarak bu dönemde kaleme alınan kitaplarda, usul ilminde önemli olan emir-nehî bahisleri gibi konulara temas edildiğini görürüz. Yine burada Şafî'nin er-Risale'sinden itibaren sonraki dönemlerde yazılmış usul kitaplarının adlarından bahsedilir. Bu arada Kerhî (ö. 340/952), onun talebesi Cessas (ö. 370/981), Ebû Zeyd ed-Debûsi'den (ö. 430/1039) ve bu dönemlerde ve yakın dönemlerde yaşamış birtakım bazı Şafî alimleri ve eserlerinden bahsedilir. En son olarak da Sermerkand Hanefiliğinin temsilcileri Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) eserleri ve bilhassa Pezdevî'nin usulüne şerh yazan Abdülaziz el-Buharî (ö. 730/1330) ve kitabı Keşfü'l-Esrâr'dan bahsedilerek kitap tamamlanmış olur.¹²

2.2.2. Eserin Sistematiği ve İçeriğindeki Bilgilerin Değerlendirilmesi

Kâmil Miras'ın *Fıkıh Tarihi* olarak isimlendirdiği şey, aslında ilk üç neslin yani sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn neslinde ortaya çıkmış fakihlerin hayatlarıyla ilgili durumların ve o dönemde ortaya çıkan içtihad yöntemlerinin aktarılmasından ibarettir. Müçtehid imamlar ve onlardan sonra, önde gelen, mesela Hanefi Mezhebinde İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed gibi bazı alimlerin hayatları ve eserlerine işaret edilse bile,¹³ Ehl-i Sünneti oluşturduğu kabul edilen dört mezhebin kuruluş ve ortaya çıkış süreçleri, kurucu imamlarının ve mezhepleri kurmakta gayret sarf eden diğer büyük alimlerin hayatları ve mezhepleşme süreçlerinde karşılaşılan güçlük ve imkanlardan bahsedilmediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ismi bütün kitap boyunca sadece ahad haberin delil olması konusu¹⁴ ve Müsned'i itibariyle geçmekte,¹⁵ mezhep kurucu bir imam olarak onun hayatı, eserleri, fıkhıdaki yöntemi, öğrencileri, mezhebi vs. hakkında bilgiler verilmemektedir.

¹¹ Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-2*, 2/29-94.

¹² Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-2*, 2/95-128.

¹³ Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-2*, 2/85-92.

¹⁴ Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-1*, 1/36-37.

¹⁵ Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-1*, 1/41.

Bunun yanında her bir mezhebin kuruluşundan, bu kitabın yazarının yaşadığı döneme kadar geçirdiği aşamalar, ortaya çıkan büyük alimleri ve eserlerinin anlatılması da bir fıkıh tarihi eserinden beklenen açıklamalardır. En azından dört mezhep adına bunun yapılması beklenebilir. Aslında dört mezhep için bu yapılmış olsaydı bile yine de bu fıkıh tarihi adına bir eksiklik olarak görülürdü. Çünkü mesela Şîa mezhebinin ve Caferiye gibi çeşitli öne çıkan kollarından usul ve fûru konusunda ortaya çıkmış büyük alimleri ve eserleri de vardır. Bu alimler ve eserlerinin de tanıtılması bilimsel ve akademik bakış açısı çerçevesinde bir gereklilik olarak görülebilir. Hatta Zâhirî Mezhebi veya yaşamayan mezheplerin kurucuları ve müntesibi alimlerin hayatlarından da bilgiler verilmesi yine fıkıh tarihi eserlerinden beklenen açıklamalardır. Tarih ilminin amacının geçmişte yaşanmışlıkların sonraki nesillere aktarılması olduğu göz önüne alınırsa, içinde bulunulan zaman dilimi ile, anlatılan tarihsel süreçler arasında bağlantının kurulması da aydınlatılması gerekli bir noktalarır.

Elbette alanında ilkler arasında yer alan bir eserde çeşitli eksikliklerin bulunması, bilhassa metodoloji eksiğinin bulunması normal ve kaçınılmaz bir durum olarak değerlendirilebilir.

Eserine sistematığı açısından bakıldığında, belli bir sistematik yapılandırmaya sahip olmadığı ve çok net bir bölümlendirme yapılmadığı görülmektedir. Eserin ismi *Fıkıh İlmî Tarihi* olduğu için eserden beklenen fikhin ortaya çıkış zamanından, yazarın yaşadığı döneme kadar geçen süreçlerde fıkıh ilminin bütün muhtevasını, içeriğini aktarması iken; yazar sadece ilk üç nesli (Sahabe-Tabiîn-Tebe-i Tabiîn) aktarmakla yetinmiştir. Bu çerçevede eserin isminin *Fıkıh İlmî Tarihi* değil de, *İlk Üç Nesil Fıkıh İlmî Teşekkül Tarihi* şeklinde olması daha doğru olacaktır. Bir esere *Fıkıh İlmî Tarihi* ismi verilmişse bu, ilk üç nesilden sonraki nesillerin aşamalarının da mesela eserin farklı ciltlerinde aktararak yazarın yaşadığı 1900’lü yıllara kadar tarihsel süreçlerinin tamamlanması gerekir.

Eserin sistematığı açısından temas edilmesi gereken bir diğer nokta da; yazarın kitabının başlarında icma, kıyas gibi şer’î kaynaklardan bahsettikten sonra *Fer’i Kaynaklar* başlığı altında sadece istihsan, istishab gibi delilleri ikinci cildin sonunda ele almasıdır.¹⁶ Bu da eserde belli bir düzenin takip edilmediğini yansıtan hususlar olarak zikredilebilir.

Eserin kaleme alındığı günün teknik şartları açısından bakıldığında başklandırma, içeriğinin numaralandırılması ya da bilgilerin aktarılırken belli bir düzenin takip edilmesi gibi hususların tamamen göz ardı edildiği söylenebilir. Üstelik bir fıkıh tarihi çalışmasında bulunmasına hiç de gerek olmayan, söz gelimi fikhin

¹⁶ Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-2*, 2/110-117.

kaynaklarının (Kitap, Sünnet, İcma vs.) tanıtımı gibi açıklamaların da eserde yer alması, aslında yazarın, eserin içeriğini oluştururken ibtidai bir metodolojiye sahip olduğunu gösteren unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca, mesela fakih sahâbiler aktarılırken 9 sahâbenin hayatı ve içtihatları hakkında bilgi verilmiş olması¹⁷ ve sözgelimi onların dışında olan fakih sahâbilerin sadece isimlerinin zikredilmesi ve hayatları hakkında bilgiler verilmemesi de bir eksiklik olarak görülebilir. Yani yazar eserinde çok fetva veren sahâbîleri, orta derecede fetva veren sahâbîleri ve az fetva veren sahâbîleri sınıflandırmış ve bunların isimlerini zikretmiş, fakat ismini zikrettiği ve fetva vermelerinden dolayı fakih olarak değerlendirdiği bu sahâbîlerin hayatları ve içtihatları konusunda bilgi vermeyi terk etmiştir. Bu kitabın içeriğini ve amacına uygun olmayan bir durumdur.

Aynı şeyleri ikinci nesil olan Tabiîn dönemi için de ifade etmek mümkündür. Tabiîn döneminde, sözgelimi şehir fakihlerinin ortaya çıktığı bilinmektedir. Medine fakihleri, Mekke fakihleri, Basra fakihleri, Şam fakihleri, Mısır fakihleri gibi fakihlerin hayatları ve içtihatlarının aktarılması, fıkıh tarihi ismini taşıyan bir eser açısından beklenen verilerdir. Ancak yazar sadece derinlemesine çabaya girmeksizin, bilinen veya ismi meşhur olan tabiîn fakihlerinin hayatları hakkında bilgi vermekle konuyu geçiştirmiştir.¹⁸ Tabiîn fakihlerini hak ettiği biçimde geniş bir biçimde ele alınmaktan sarfinazar eylemiştir. Bu noktada bilhassa tabiîn döneminde şehir fakihlerinin varlığından hareketle şehirlere ait fikhî birikim, fıkıhın gelişimi, fıkıhın nesiller arasında aktarım yöntemleri vs. konuları da anlatılabilir.

Tebe-i tabiîn nesline gelindiğinde durum biraz daha karmaşıklaşmaktadır. Şöyle ki yazar Ebû Hanife'yi tabiîn fakihleri arasında tanıtırken, tebe-i tabiîn nesli arasında İmam Mâlik'i, Ebû Hanife'nin önde gelen talebelerini, İmam Şâfiî'yi zikretmekte ve tebe-i tabiînden sonra gelişen fıkıh mezhepleri ve alimlere kısmen temas ederek geçmektedir. Ancak tebe-i tâbiîn alimlerinden sözgelimi İmam Şâfiî'den bahsedilirken onun önde gelen talebeleri Müzenî (ö. 264/878), Za'ferânî (ö. 260/874), Rebi b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884) gibi şahısların isimlerine temas bile edilmemektedir. Aynı durum İmam Mâlik'in talebeleri hakkında da geçerlidir. Bu da yazarın, belki mensubu bulunduğu Hanefi Mezhebi konusundaki bilgisinin daha fazla olması ya da notlarını hazırlarken o dönemdeki alimleri araştırarak fazla vakte sahip olmamasıyla açıklanabilir. Ancak yine de Fıkıh

¹⁷ Eserde Fakih Sahâbiler olarak Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sabit, Aişe bt. Ebu Bekir zikredilmekte ve hayatları hakkında bilgi verilmektedir. bkz. Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-1*, 1/63-117.

¹⁸ Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-2*, 2/4-28.

Tarihi ismi verilen bir çalışmada öyle büyük alimlerin hayatlarını aktarılması gerekir. Eserin ilk yazıldığı dönemlerde buna imkan bulunamamış olsa bile sonraki dönemlerde ek ciltlerde bu bilgilerin verilebileceği varsayılabilir.

Eserin muhteva ve sistematığıne ilişkin konular işlenirken, eserde takip edilen metot da ele alınmalıdır. Burada yazar belki hiçbir fakihin, hiçbir usulcünün derinlemesine içerisine girmediği kadar hadis konularına girmekte, kimi yerlerde hadis ilmine ait istilahları açıklamakta,¹⁹ kimi yerlerde bilhassa mezhepler sonrasında ortaya çıkan hadis imamları ve eserlerini olduğundan veya hak ettiğinden fazla işlemektedir. Hadisleri aktarım biçiminde de rivayet zincirine fazlasıyla önem verdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Aslına bakılırsa ne bir fakih, ne bir usulcü, herhangi bir hadisle ihticâc ederken, yazarın ifade ettiği şekilde olduğu gibi hadis istilahları içerisine derinlemesine dalmaz. Yazar burada kanaatimizce almış olduğu hadis ilmi eğitiminden kaynaklanan bir sebeple bazı konularda gereğinden fazla hadis istilah ve kavramlarına dalmaktadır.

SONUÇ

Fıkıh ilmi tarihi, XIX. yy'ın sonlarında XX. yy'ın başlarında ortaya çıkmış ve gelişmiş bir ilimdir. Her ne kadar Hz. Peygamber döneminden XX. yy'a gelinceye kadar geçen süreçte yaşamış fakihlerin hayatları ve eserleri hakkında bilgi veren tabakât türü çalışmalar olsa bile; Hz. Peygamber döneminden XX. yy'a kadar geçen süreçte ortaya çıkan fıkıh mezhepleri, onların kurucu ve geliştirici alimleri, onların eserleri ile ilgili olarak yaklaşık on üç asırlık İslam dünyasında ortaya çıkan sorunlar ve çözümlerini gerçek anlamda derli toplu bir biçimde aktaran çalışmalar XX. yy'a gelinceye kadar yapılmamıştır.

Bu alanda ilk olarak 1914 yılında Darü'l-Fünûn müderrislerinden Kâmil (Miras) Efendi tarafından fakültede ders olarak okutulmak üzere yazılmış *Tarih-i İlm-i Fıkıh* adlı eseri görüyoruz. Her ne kadar farklı kaynaklarda bu alanda yazılan ilk eser olarak farklı kitap ve isimler zikredilse de, tarihsel bakımdan incelendiğinde Kâmil Miras'ın eserinin fıkıh ilmi tarihi alanında yazılmış ilk eser olduğunu söylemek yanlış değildir.

Bu eserini ders notu niteliğinde hazırlayan Kâmil Miras, yaşadığı dönemin şartları gereği bir sömestirde okutulabilecek bir içerikte yazdığı bilgileri içeren kitabı bir cilt olarak hazırlamış ve daha sonra ona ikinci bir cilt daha eklemiştir. Aslına bakılırsa bu iki cilt birleştirildiğinde yaklaşık olarak ortalama 300 sayfaya yakın bir kitap hacmi meydana gelmektedir. Bu da iki cildin birlikte ancak tek bir ciltlik bilgi aktardığını söylememize imkan vermektedir.

¹⁹ Mesela bkz. Miras, *Tarih-i İlm-i Fıkıh-1*, 1/24, 29-32.

Ayrıca Kâmil Miras'ın bu eseri Hz. peygamber döneminden, kendisinin yaşadığı döneme kadar ki fikh tarihi aşamalarının hepsini alan ele alan bir çalışma değildir. Sadece Hz. Peygamber sonrasında fikhin teşekkül ve gelişimini tamamlamasından önceki sahabe ve tabiîn dönemleri ile fikhin teşekküle başladığı tebe-i tabiîn döneminin eserde konu edildiği görülür. Yazar, bazı sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemi alimlerinin hayat ve içtihatları hakkında bilgiler vermekte ve kısmen de sonraki nesiller ile ilgili bazı alimler ve eserlerinden bahsederek kitabı bitirmektedir. Bu açıdan bakıldığında eserde aktarılan bilgilerin günümüze ulaşılan bilgiler açısından eksik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Buna karşın eserin alanında yazılmış ilk eser olması, her ne kadar gelişmiş bir sistematiği olmasa bile, derli toplu olarak öğrencilere fikir ve bilgi verici nitelikte olması eserin önemli ve değerli bir çalışma olduğunu söylememize imkan verir.

Sonuç itibariyle söylemek gerekir ki bu çalışma yazıldığı dönemin şartları çerçevesinde şekil şartları ve muhteva açısından fikh tarihi alanında yazılmış ilk çalışma olmasından dolayı çok önemli ve verimli bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Bizim neler yapılabileceğine dair eleştirilerimiz bir anakronizm riski taşımakla birlikte, bir eleştiri olmaktan ziyade günümüzde yazılabilecek çağdaş bir fikh tarihi çalışmasında nelere dikkat edilmesi gerektiği hususunda öneriler olarak değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede eserin eski harflerle yazılı olan baskısının günümüz öğrencilerinin de istifadesine sunulacak biçimde günümüzde ülkemizde kullanılan alfabeye aktarılması (latinize) ya da sadece öğrenci olanlar için değil, fikh tarihine meraklı olan herkes için faydalı olacak nitelikte sadeleştirilmesinin yapılması ilim alemi açısından önemli bir katkı olacaktır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Çakan, İsmail Lütfi. “Babanzâde Ahmed Naim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Erdem, Sami. “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3/5. Erişim 20 Haziran 2020. <https://www.talid.org/tr/Dergi/Makale/5/110>

Ertan, Veli. “Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Mütercimi Prof. Dr. Kamil Miras”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/106-107 (1971), 122-125.

Ertan, Veli. “Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Mütercimi Prof. Dr. Kamil Miras (1874-1957)”. *Diyanet Dergisi* 25/2 (1989), 13-22.

Hansu, Hüseyin. “et-Tecrîd’u’s-Sarîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/251-252. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Fıkıh Tarihi*. İstanbul: Darü’l-Fünun İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti, 1341.

Miras, Kamil. *Tarih-i İlm-i Fıkh-1*. Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1329.

Miras, Kamil. *Tarih-i İlm-i Fıkh-2*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331.

Okur, Fatma. “Osmanlı Medreselerinde Telif Edilen İlk Türkçe ‘Fıkıh Tarihi’: Kamil Miras’ın ‘Tarih-i İlmi Fıkıh’ Adlı Eseri Ve Sistematiği”. *6. International Istanbul Scientific Research Congress*. İstanbul, 2021.

Yazıcı, Nesimi. *Kamil Miras Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2012.

Yazıcı, Nesimi. “Miras, Kamil”. *DİA*. 30/145-146. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.

Yazıcı, Nesimi. “Osmanlıdan Cumhuriyete Bir Afyonlu: Prof. Kamil Miras”. *Diyanet İlmi Dergi* 37/1 (2001), 119-126.

Yıldız, Kemal - Yıldırım, İlyas. “Fıkıh İlmi / İslam Hukuk Tarihi Kaynakları ve Çalışmaları Üzerine Bir Derleme Denemesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 365-396.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

İslamcı Dergilerde Türk Modernleşmesi Bağlamında Oluşan Yeni Mütedeyyin Kadın Kimliği¹

*The Identity of New Devout Women in Islamic Journals
in the Context of Turkish Modernization*

ÖZ

Osmanlı'da Tanzimat Dönemi'nden sonra modernleşme tartışmaları ile başlayan, devletin bekası ve terakkisi konusunda ele alınan temel konulardan biri olan kadın, o dönemden itibaren bugünde dâhil olmak üzere ideolojilerin, siyasi/dini grup veya yapıların kendilerini ötekinden ayırmak için öncelikli olarak üzerinde durduğu bir mesele olmuştur. Çalışmanın temel amacı İslamcılık hareketi içerisinde şekillenen mütedeyyin kadınların dönüşümüne ve hareketten ayrışmasına neden olan dönemsel kırılmaları, bu kırılmalarla birlikte yeniden şekil alışlarını İslamcı dergiler üzerinden değerlendirmektir. Diğer amacı ise, mütedeyyin kadınların kendilerine ideolojik kaygılarla rol ve mekân bakımından sınırlandırmalar getiren, bu sınırlandırmaları meşru hale getirmek için yasaları ve dini alet eden yasak zihniyetine karşı başlattıkları mücadelenin tarihsel serüvenini keşfetmektir. Aynı zamanda bu mücadelenin nesne konumundan özne konumuna çıkma mücadelesi olduğunu ve özellikle 28 Şubat sürecinden sonra yaşadıkları dönüşümle birlikte "Türk Modernleşmesi" bağlamında kendilerine özgü ve entelektüel yeni bir mütedeyyin kadın kimliği inşa ettiklerini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, İdeoloji, Türk Modernleşmesi, İslamcı Dergiler, Mütedeyyin Kadın

ABSTRACT

Women, one of the main issues discussed in terms of the state's survival and progress since the Tanzimat Period in the Ottoman Empire, have been a priority that ideologies, political/religious groups, or structures have emphasized since then, including today, to distinguish themselves from the other. The study's main focus is on the Islamism movement. This research aims to assess the periodical fractures that led to the transformation of religious women and their separation from the movement, as well as their reshaping as a result of these breaks, through Islamist

Emine YİĞİT

Dr.
Diyanet İşleri Başkanlığı,
emineyigit06@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7725-4795.

Cilt/ Issue: 2/2, 259-291
Geliş Tarihi: 10.07.2022
Kabul Tarihi: 01.09.2022

Atf: Yiğit, Emine "İslamcı Dergilerde Türk Modernleşmesi Bağlamında Oluşan Yeni Mütedeyyin Kadın Kimliği", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (Ekim 2022), 259-291.

Dipnot: Emine Yiğit, "İslamcı Dergilerde Türk Modernleşmesi Bağlamında Oluşan Yeni Mütedeyyin Kadın Kimliği", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2(Ekim 2022), Sayfa.

¹ Bu makale yazarın " 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Kadının Dini Politik Dönüşümü" isimli doktora tezinden türetilmiştir

magazines. The other goal is to delve into the historical adventure of devout women's struggle against the prohibition mentality, which imposes restrictions on themselves in terms of role and space due to ideological concerns and uses laws and religion to legitimize these limitations. At the same time, it is to demonstrate that this struggle is a challenge to move from an object position to a subject position, and that, particularly after the February 28 process, they built a unique and intellectual new female identity within the context of "Turkish Modernization."

Keywords: Religion, Islamist Journals, Religious-Political, Turkish Modernization, Devout Woman

EXTENDED ABSTRACT

During the Tanzimat Period, Women's social roles and duties, which were considered an "issue" in the context of the state's survival and social progress, were an important issue discussed by the scholars of the period. With the formation of ideologies after the Second Constitutional Era, women have become a symbol that ideologies define themselves and separate themselves from other ideologies. In this period, the symbolization of women was generally realized through their appearance. Each ideology has determined an ideal woman profile suitable for its mentality and has become an object and a social issue shaped by others, from women's clothing to education, from motherhood to social roles.

Undoubtedly, the most important factor in Turkey's becoming a social issue through the images of women associated with religion has been the headscarf ban. The dominant mentality, which excluded women from the public sphere because they did not have a contemporary appearance in the Early Republican Period, continued this prohibitive attitude in the 1980 and 1997 coups. With the bans on headscarves in the public sphere, women were forced to choose between as take off their headscarves to continuing their education or returning home with headscarves. After they entered into a great struggle with the demand to exist and be visible in the public sphere with their appearance in line with their beliefs.

After the 1980 coup, the women who started the struggle against the coup mentality, faced the also Islamist men who were disturbed by this struggle in the following year. Although the two ideological structures that depend on religious-

political sub-dynamics had different reasons and concerns, they intervened in the rights of women over the appearance of women and called for women to "stay at home". The women, who were left alone by their environment, were not only accused of behavior against religion but also of being modern and feminist. Women who develop defensive, critical, and dissident language in the face of the accusations made against them have transformed since the late 1980s and started to form a new discourse and an independent identity separate from Islamism.

The first demand of the devout women against the restrictions imposed on them in the name of religion within the Islamist movement was to turn to the basic sources of religion and discover the rights and responsibilities that Islam gave them. With this discovery, women wanted to both get rid of their traditionally stuck place and ensure that the headscarf, which is politically symbolized and accepted as a problem, is accepted as a right and freedom, not a symbol.

However, it would be necessary to wait until February 28 for the new identity to be fully formed. Public space bans imposed on women on February 28, headscarf-turban segregation, public/private space separation, and the ideological relationship established between space and women caused the ongoing silent and limited struggle to become effective and at the same time become massive. The February 28 coup started a process in which women, who could speak for themselves and their rights, attained the consciousness of "existing" and gained both an intellectual position and political experience, came together and waged a common struggle. Devout women, who took part a lot in the public space for education, business, and socio-cultural activities in the 1990s, turned into a women's movement with a new identity because of the bans imposed on them from taking part in the public sphere with their headscarves.

The new female identity, established in the context of its relationship with religion, has been criticized in Islamist journals for being a modern movement. The Islamist movement, which accepts modernization as a change that is the opposite of tradition, the body of women as a religious issue and interpreted the change of women as the loss of the cause and the loss of religion. In Islamism, where being modern means being Western, devout women have been accused of moving away from religion and living like them by emulating the West.

Indeed, the identity of the devout woman, who is in the intellectual, urban, and public sphere struggling to preserve and live their religious identity is a modern formation. However, accepting the modern as equal to the West is problematic here. Devout women as out of the place where they were stuck between tradition and modernity by ideologies and formed a new understanding

of modernity within the framework of an alternative reading of tradition and multiple modernity theories. It is possible to evaluate the original movement of the devout woman, who used her right to choose in favor of the modern, after February 28, as a transition to a new Turkish modernization, which is non-Western, has a local and religious discourse.

GİRİŞ

Türkiye’de dindar kadınlar ideolojilerin teşekkülüyle birlikte en çok görüntüleri üzerinden tartışılmışlardır. Toplumsal alanda görünür olmaya başladıkları 1960’lı yılların ortalarından itibaren bu tartışmalar yoğunlaşmış 1980 ve 1997 darbelerinden sonra ise toplumsal bir mesele haline gelmiştir. Aynı zamanda 1980 darbesinin arkasından çıkarılan bir yasayla başörtüsü ve türban ayırımı üzerinden toplumsal rolleri, mekânları, görüntüsünün nasıl olması gerektiği tanımlanan kadınlar bu dönemden sonra büyük bir mücadelenin ve dönüşümün içerisine girmişlerdir.

İlk dönemlerde sadece darbe zihniyetine karşı bir mücadele içerisine giren kadınlar daha sonraki yıllarda kendilerini davalarında yalnız bırakan İslamcı erkeklerle de karşı karşıya gelmişlerdir. İki ideolojik yapı farklı kaygılarla olsa da temelde dini-politik gerekçelerle kadının tesettürü üzerinden onun haklarına müdahale etmişler ve kadınlara “evde kal” çağrısında bulunmuşlardır. Netice itibariyle politik çatışmaların merkezinde görüntüleriyle sembol haline getirilen kadınlar iki yapılanmaya karşı da bir mücadele başlatmıştır. Bu mücadelenin amacı ise “nesne” pozisyonunda olan, din ve modernleşme adına kendisine sınırlamalar getirilerek hem eğitim hem de kamusal alandan soyutlanmak istenen kadınların “birey” olarak dinin özünden beslenen, modern olanla şekillenen ve modern olanı şekillendiren yeni bir mütedeyyin kadın kimliği inşa etmek olmuştur.

Çalışmamız boyunca mütedeyyin kadın tanımlamasıyla; 1980 sonrasında kamusal alanda dinine uygun görüntüsüyle yer almak için yasak zihniyetine karşı mücadele başlatan, dinin temel kaynaklarından hak ve sorumluluklarını keşfetmeye çalışan, geleneği yeniden okuyarak modern dönüştüren, değişime açık, entelektüel, eğitilmiş birey kadınlardan bahsedilecektir. Yine çalışmamızda İslamcılık hareketinden ayrı müstakil bir kadın kimliğinin 28 Şubat sürecinden sonra oluştuğu savunulacaktır. Ancak mütedeyyin olarak tanımladığımız bu kadın kimliğinin 1960’lı yılların sonlarından itibaren oluşmasına katkı sunan kadınlar içinde kullanmanın doğru olacağı kanaatindeyiz.

1980 sonrasında Türkiye’de mütedeyyin kadınların dönüşümünü başlatan ve “birey kadınlar” olarak var olmasını sağlayan iki olay, tartışmaların temelinde merkezi bir konumdadır:

1. 1982 yılında YÖK tarafından getirilen başörtü yasağı ve İslamcı feminizm tartışmaları
2. 28 Şubat darbe süreci

Mütedeyyin kadının günümüzde bulunduğu toplumsal konumun ve üstlendiği

rollerin oluşumunun tespiti için bu iki olayın tüm yönleriyle analiz edilmesi gerekmektedir.

İslamcı hareket ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda mütedeyyin kadınların dönüşümünün incelenmesi için en uygun kaynak şüphesiz İslamcı dergilerdir. Ferhat Kentel'in de ifade ettiği gibi dergiler, her dönemde "İslami hareketin hem seslendiği hem de beslediği tabanın aktif unsurlarıyla diyalog kuran en önemli araçlardır."¹ Bu açıdan İslamcı dergiler kadın konusu da dahil olmak üzere dönemsel olarak hareket içerisinde yaşanan dini, toplumsal ve siyasal tartışmaların, aynı zamanda farklılaşmaların ve kırılmaların en iyi takip edileceği mecralardır. Biz de çalışmamızda hem İslamcıların kadın meselesine yaklaşımlarını hem de bu yaklaşıma karşı kadınların geliştirdiği yeni söylemi İslamcı dergiler üzerinden analiz edeceğiz.

1. İSLAMCI DERGİLERDE 1980 SONRASINDA MÜTEDEYYİN KADININ "YENİ SÖYLEM" ARAYIŞLARI

1.1. 1980 Sonrasında İslamcı Dergilerde Mütedeyyin Kadınların Eleştirel Dili ve Dinin Özüne Dönme Talepleri

Türkiye'de İslamcılık hareketi, "1980'li yıllara, 12 Eylül darbesinin gölgesinde, sınırlı entelektüel birikim, 'Millî Görüş' eksenli siyasallık, yükselen radikalizm, dar bir sivil toplum anlayışı ile İslam devleti etrafında şekillenen bir zihniyet dünyasıyla girmiştir."² Bu nedenle İslamcılık görünürlüğü ve sesini bir şekilde sürdürmeye devam ettiyse de hem yerel hem de uluslararası konjonktürün etkisiyle birlikte tarihinde hiç olmadığı kadar uyum hattına doğru kaydığı/ buna zorlandığı da açıktır.³ İslamcılık hareketini uyum ve entegrasyon sürecine zorlayan yerelde meydana gelen siyasal ve kültürel gelişmeler olmuştur. Şüphesiz İslamcılığı en fazla etkileyen iç amil 1980 askeri darbesidir. 12 Eylül darbesi sonrası siyasal katılım mekanizmalarının ortadan kaldırılması tüm siyasal hareketlerin bünyesinde bir depolitizasyon etkisi yaratmıştır. 1980 darbesi özellikle İslamcı hareketin siyaseten kısıtlanmasına sebep olmuşsa da sonrası için yeni açılımlar sağlama imkânını ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan 1980 darbesi bir durgunluk atmosferi oluşturmuş gibi görünse de İslamcı hareket içerisinde yeni tartışmaların başlamasını sağlamış, yapılan tartışmaların ana mecrası da

¹ Ferhat Kentel, "1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* 6, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinçil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005), 732.

² Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2016), 81.

³ İsmail Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013), 35.

‘değişim’ talebi olmuştur.

İslamcı hareket içerisindeki kadınlar aslında değişim talebini erkeklerden çok daha önce dile getirmeye başlamışlardır. 1967 yılında Şule Yüksel Şenler tarafından çıkarılan ve ilk İslamcı kadın dergisi olan *Seher Vakti* bu talebin oluşmaya başladığı yerdir. Cumhuriyet Dönemi’nin yeni kadın imajı karşısında Şenler’in oluşturmaya çalıştığı Müslüman kadın kimliği sınırlı da olsa kamusal alanda yer almaya başlamasıyla değişimin en önemli göstergesi olmuştur. Şenler, çağdaş görüntüye sahip olmadığı gerekçesiyle dışlanan Müslüman kadınların tesettürlü ve şık görüntüsüyle kamusal alanda yer alabileceğini göstermiş ve kendi de Müslüman kadınlara örnek olmuştur. 1980 sonrasında ise eğitilmiş, meslek sahibi ikinci nesil İslamcı kadınlar değişimin bir talep olmaktan ziyade gerekliliğine inanmışlar ve hayatın her alanına tatbik etmeye çalışmışlardır. Şenler döneminde daha çok kıyafetle sınırlı olan değişim talebi, 1980 sonrasında kadınların dini araştırmalarına, mesleklerine, ilgi alanlarına, sosyal çevrelerine de yansımıştır. Bu dönemden sonra eğitilmiş meslek sahibi kadınlar daha fazla kamusal alanda yer almaya başlamışlardır. Ancak kadınların inançlarına uygun bir görüntüyle özellikle kamusal alanda yer alma talepleri beraberinde yasakları da getirmiştir. Şüphesiz 1982 yılında YÖK tarafından çıkarılan kanunla getirilen üniversitelere başörtülü girme yasağı bunların en önemlisidir. Başörtüsüne doğrudan getirilen bu ilk yasak hem ulusal düzeyde devletin hem de İslâmî grupların gündemine başörtüsünün bir problem olarak girmesini sağlamış, siyasetin ve medyanın gündemini de meşgul etmeye başlamıştır.⁴

1984 yılında kanun yeniden düzenlenerek bu kez öğrencilerin üniversitelerde örtünmesine, otoritelerin “çağdaş kıyafet” olarak kabul ettiği çerçeve içinde olması koşuluyla izin verilmiştir. Bu yasa ne kadar kendince bir esneklik içerse de çağdaş ve çağdaş olmayan örtü ayırımıyla beraberinde Türkiye’de uzun süre devam edecek başörtü ve türban tartışmalarını da başlatmıştır.⁵ Bu düzenlemeyle birlikte, üniversitelere çağdışı olduğu gerekçesiyle başörtülü olan kızlar alınmamış ve aynı zamanda kamusal alanda görünür olmaktan men edilmişlerdir. Eğitim hakları ellerinden alınan başörtülü kızlar, uzun süre eylemlerle mücadelelerini sürdürmüşler ve ‘toplumsal bir mesele olarak’ birçok mecrada yer almaya başlamışlardır.

Kadınlar kendilerine getirilen yasağa karşı sessiz ama etkili bir mücadele vermeye devam ederken İslamcı dergilerde de artık şehirli, eğitilmiş ve şık bir şekilde görünür olan kadının konumunun ne olacağı sorusu bir problem

⁴ Ömer Çaha, *Sivil Kadın* (Ankara: Savaş Yayınları, 4. Basım, 2017), 305.

⁵ Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 213.

olarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar içerisinde İslamcı erkeklerin bir kısmı geleneksel bir bakış açısı geliştirerek başörtüsü yasağının devam etmesi hâlinde kadını mücadelesinden vazgeçerek yuva kurmaya ve örtülerini muhafaza edecek nesiller yetiştirmeye çağırmıştır. Kadınlar ise kendi camiasının erkeklerinin istediği gibi evlerine dönmek değil okumak ve kamusal alanda çalışmak istemişlerdir. İslamcılık hareketi içerisinde yaşanan bu gerilim İslamcı kadınların darbe zihniyetiyle beraber İslamcı erkeklere karşı da muhalif bir dil oluşturmasına ve hareketten ayrılmaya başlamasına sebep olmuştur.

Girişim Dergisi'nde yer alan Hüseyin Okçu'nun yazısı jakoben İslamcı erkeklerin söylemine örnek olarak gösterilebilir. Okçu "Başörtüsü Direniş ve Örgütlenme" başlıklı yazısında YÖK'ün bu yasağın kaldırılmasına karar vermesiyle kızların evlerine dönmeleri gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir:

"İzzet-ü ikbal ile davranmak daha bir Müslümanca'dır. İnançtan, namustan ve örtüden ödün vermek, kişiliği gelişmemiş olanların tavrıdır ancak..."

Evet... İzzet ve ikbal ile İslam'ı yaşayamayacakları binaları terk ederek, İslam'ı yaşayabilecekleri yuvalar kurmak ve örtülerinin muhafazasını yapacak nesiller yetiştirmektir kızlarımızın birinci ödevi..."⁶

Mehmet Metiner de *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* isimli kitabında o yıllarda jakoben laikler gibi kendilerinin de başörtülü kızlara evlere dönmeleri gerektiği çağrısını yaptıklarını ifade etmiştir.⁷ Sonuç olarak başörtüsüyle eğitim alma hakkı engellenen kadın hem kendi camiası tarafından yalnızlaştırılmış hem de yasağın kaldırılması tarafından bastırılmıştır.

Bize göre burada özellikle *Girişim Dergisi* ekibinin geliştirdiği tavır, İslamcılarının kadın algısını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. İlk sayısından itibaren değişimin gerekli olduğu, Müslümanların içinde bulunduğu şartlara uyum sağlaması gerektiğini savunan; tepeden inme, halka rağmen, katı ve despotik tutum ve davranışları eleştiren dergi, kadın konusunda eleştirdikleriyle aynı safta yer almıştır. Sonradan birçok İslamcı erkeğin bu konuda görüşünün değiştiğini belirten Metiner, diğer mahalleye birlikte aynı düşünce içinde buldukları bu yanlış tavrı "militan bir anlayışla kızların kılık kıyafetleri üzerinden bir siyasi çekimleme girişimi" sözleriyle itiraf etmiştir.⁸

İslamcılık hareketi içerisinde özellikle siyasal alanda hoşgörü ve değişimin

⁶ Hüseyin Okçu, "Başörtüsü, Direniş ve Örgütlenme", *Girişim Dergisi* 16 (1987), 5.

⁷ Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* (Ankara: Elips Yayınları, 2015), 220.

⁸ Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat*, 220.

gerekliliğinin yüksek sesle tartışıldığı bu dönemde İslamcı kadınların geliştirdikleri muhalif dilin oluşmasının en önemli sebebi ise; değişip, vizyonunu genişleterek siyasal, ekonomik anlamda refah seviyesini artıran erkeğin kadına aile müessesinin korunması adına geleneksel olarak belirledikleri sınırlar içerisinde kalmalarını söylemeleridir. Bu noktada mütedeyyin kadınların Müslüman erkekleri eleştirisi, aslında gelenek ile modernlik arasında sıkıştığı yerden çıkma mücadelesi olarak okunabilir. Çünkü kadınlar, kendisine belirlenen sınırlar içerisinde kalmak istemeyerek hem anne ve eş hem de çalışan bir kadın olarak modern kamusal alanda yer alabileceğini savunmuş ve aslında bu savunusuyla birlikte “modern” olandan yana tercih hakkını kullanmıştır. Bize göre aynı zamanda bu tercih ‘nesne’ den ‘özne’ ye dönüşerek, ‘bedeninden/örtüsünden’ ziyade benliği ile anılmak için başlatılan mücadelenin de ilk ve en önemli basamağı olmuştur.

Mütedeyyin kadınlar erkeklerin din adına kendilerine getirdikleri sınırlandırmalar üzerine yeni söylemlerini İslam dininin kadına verdiği hak ve sorumluluklar üzerine inşa etmeye çalışmışlardır. Onlar, İslam dininin kadını ikinci sınıf olarak kabul etmeyeceğini savunarak kendilerine dayatılan taleplerin dinin özünden olmayıp geleneksel bir din algısına dayandığını düşünmüşlerdir.⁹ Cihan Aktaş, bu dönemde İslamcı kadınların içinde bulunduğu durumu şu şekilde özetlemiştir:

“Bana yanlış gelen birçok konuyu bilgisizliği açıklasam bile, İslamiyet’in kadını erkekten aşağı gördüğünü kabullenemiyordum. Bu nedenle araştırmalarımı çok yönlü olarak iki yanlı bir eleştiri ile sürdürüyordum. Bir yandan din olarak sunulan hazır geleneksel, muhafazakâr ve feodal paketler karşısında eleştiren, diğer yandan dine karşı ileri sürülen hazır modernist seküler-Kemalist paketlere karşı eleştiren. Gelenekten gelen paketlerin hayatın gerçekleri karşısında bocalayarak kişilik bölünmesine yol açması gibi Kemalist laik kimlik kurma politikalarının hazırladığı paketler de dinsel ve manevi yanını sakatlayarak bir bölünme yaşamanıza sebep olabilirdi. Söz konusu olan iki taraflı bir sıkıştırırmaydı ve kuşak olarak yaşadığımız bu sıkıştırılma hissi, dini bilgilene ve bilinçlenme alanındaki yetersizliklerden, eğitim ve öğretim alanında toplum olarak yaşadığımız sosyal ve kültürel kopukluklardan, bu kopuklukların yol açtığı kültürel şoklardan kaynaklanıyordu.”¹⁰

Girişim Dergisi’nde Fatma Kuru’nun kaleme aldığı yazı ise kadınların temel kaynaklardan İslam’ın kendilerine sunduğu hak ve görevleri keşfi için örnek olarak gösterilebilir. Kuru yazısında kadınların konumunu belirlerken İslamcı erkeklerin sıklıkla başvurduğu Nisa Suresi’nin 34. ayetine farklı bir bakış açısı

⁹ Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından 1998 yılında “Kadın Aleyhtarı Rivayetler Üzerinde Ataerkil Geleneğin Tesirleri” çalışması örnek verilebilir.

¹⁰ Cihan Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık* (İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016), 94.

getirmiştir. Özellikle kadınların eğitimi hakkında son sözü erkeklerin söylemesi ve bunu din adına yapmaları noktasında rahatsızlığını dile getiren yazar, Nisa Suresi'nin 34. ayetindeki “erkeklerin kadına kavvam oluşu”nun aslında erkeğin “hâdim” olduğu anlamını da içerdiğini vurgulamıştır. Yazara göre, aile içerisinde kadının ve erkeğin haklarında tek bir fihhi kaide bilmeden yaptıkları evlilikler netice itibariyle kadının yıpranmasına, ezilmesine ve kişiliğinin yok edilerek silinmesine sebep olmaktadır. Bu nedenle öncelikle kadın hem çocuğunu en iyi şekilde eğitebilmek hem de dinin kendisine tanıdığı haklardan haberdar olmak için çağın gereği olan bilgi ve donanıma sahip olmalıdır.¹¹ Kuru'ya göre artık geleneksel bakış açısından çıkılarak, meselenin ‘toplumda kadının yeri sorusu’ndan, ‘toplumda kadının sorunu nedir?’ noktasına çekilip toplumda en aktif göreve sahip kadınların pratik yaşamlarındaki sıkıntılarında çözüm üretilmesi gerekmektedir.

Mualla Gülnaz'a göre de kadınlar 1980 sonrasında özellikle yaşadıkları yasakçı zihniyet tarafından dışlanmanın ve İslamcı erkekler tarafından terk edilmenin de oluşturduğu travmalar neticesinde, kendilerine din adına sunulan ikincil konumları ve kadının toplumdaki ezilme biçimleri üzerinde düşünmeye başlamışlardır. Gülnaz, kadınların içinde buldukları sorgulama sürecini şu şekilde aktarmıştır:

“Dindar kadınlar yaşadıklarının, gönülden bağlı oldukları İslam'ın ‘adalet’ anlayışına, ‘kul hakkı’na, ‘kula kul olmama’ ilkesine aykırı olduğunu düşünüyorlardı. Bütün bunlar, dinlerini değil, dinleri ile bağdaştıramadıkları ataerkilliği ve dini bir görünüme bürünmüş ataerkil rivayetleri sorgulama geliştirmelerine yol açmıştır.”¹²

Gülnaz'a göre kadınlar bu rivayetlerin ve ataerkilliğin ortaya çıkış sürecini ve aynı zamanda neyin dinî, neyin geleneksel olduğunu anlamaya çalıştılar. Bu süreçte din olarak İslam'ı, İslam'ın insana, erkeğe, kadına bakışını, Asr-ı Saadet'teki uygulamaları gerek kendi çevrelerine gerekse İslam karşıtı çevrelere anlatabilmek amacıyla kaynaklardan öğrenmeye çaba sarf ettiler. Böylece daha çok kalpleriyle, sevgi ile bildikleri, uğradıkları haksızlıkların dinleri ile bağdaşmadığı gerçeğini, somut bilgi ile örneklerle temellendirmiş olacaklardı.¹³

Netice itibariyle başörtüsü mücadelesi bağlamında ‘kendi modernleşmesini kendi yapmaya karar veren’ kadın, İslamcı erkeği ve darbe zihniyetini eleştirirken

¹¹ Fatma Kuru, “Kadın Sorunu mu Kadının Sorunu mu?”, *Girişim Dergisi* 22-23 (1987), 56.

¹² Mualla Gülnaz, “Nisvan-ı İslam”, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2000), 101.

¹³ Mualla Gülnaz, “Nisvan-ı İslam”, 101.

aynı zamanda onların kendilerini sınırlandırdıkları geleneksel din anlayışını da eleştirmiştir. Bu eylemleriyle kadınlar dinin temel kaynaklarına inip hem geleneksel olarak sıkışmış olduğu yerden kurtulmak hem de politik olarak sembolleştirilen ve bir sorun olarak kabul edilen başörtüsünün sembol değil hak ve özgürlük olarak kabul edilmesini sağlamak istemiştir.

1.2. İslamcı Dergilerde İslamcı Feminizm Tartışmaları

İslamcı hareket içerisinde 1980'lerin ortalarından itibaren üniversitelerde başörtüsü eylemleriyle beraber kadının sesinin yükselmesi sorun olmaya başlamıştır. İslamcılar, kamusal alan için mücadele veren kadınları susturmak ve din adına eylemlerinden vazgeçirmek için onları feminist olmakla itham etmişlerdir.¹⁴ Ali Bulaç ile *Zaman Gazetesi*'nin diğer kadın köşe yazarları arasında başlayan feminizm tartışması, kadınların ilk defa İslamcı erkeklerle karşı karşıya gelmelerine sebep olmuştur. Bu karşı karşıya geliş aşlında, başörtüsü mücadelesinde yalnızlaşan kadınların başlattıkları sessiz eylemlerinin daha sesli dile getirilmesi olarak kabul edilebilir. Bu tartışmanın arkasından *Nokta Dergisi*'nin 20 Aralık 1987'de yayınladığı 'türbanlı feministler' dosyası ile kadınların değişim talebi ile ilişkili kullanılmaya başlanan İslamcı feminizm kavramı uzun soluklu tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur.¹⁵

Mütedeyyin kadınlar İslamcı erkekler tarafından kendilerine yöneltilen bu ithamlar karşısında hem ilk kez dava arkadaşlarıyla karşı karşıya gelmenin ve davasından dışlanmanın oluşturduğu huzursuzluk hem de yeterli özgüven ve donanımına sahip olmaması neticesinde feminist olmadığını ispat etmeye çalışarak savunmacı bir tavır takınmıştır. Ama aynı zamanda feminist literatürü takip etmenin olağan bir durum olduğunu hatta onları takip ettiklerini ifade ederek değişim taleplerini de diri tutmuşlardır.

Bu açıdan solun kadınlarının sahiplendiği feminist söylemin Türkiye'de ataerkil yapıya getirmiş oldukları eleştiriler bağlamında mütedeyyin kadınları da etkilemiş olduğunu söylemek mümkündür. Aynı dönemde mütedeyyin kadınlar da feministlerin ataerkillik eleştirisini geleneksel din anlayışına karşı geliştirmişler ve erkek egemen din anlayışını tartışmaya başlamışlardır.¹⁶ Feminizm, Türkiye'de hem İslamcı kesim hem de sol kesimin erkekleri tarafından öncesinde var olmayan bir kadın sorunu oluşturduğu için eleştirilmiştir. Çünkü bu dönemde iki hareketin de kadına bakış açısı, erkeğin yanında dava arkadaşı olarak yer

¹⁴ Mualla Gülnaz, "Türkiye'de Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler", *İzlenim Dergisi* 37 (1996), 49.

¹⁵ Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 52.

¹⁶ Nigar Bulut, "İslamcı Kadınların Feminist Deneyimleri.", *Tezkire Dergisi* 19 (2001), 97.

almasıdır. Fatmagül Bertkay ‘bacı’ olarak isimlendirilen bu kadın tipini “cinsiyeti ve bireyliği bastırılmış kadın arkadaş tipi”¹⁷ şeklinde tanımlarken, İslamcı camiadan Cihan Aktaş da *Bacı’dan Bayan’a* isimli kitabında İslamcı hareket için de bacı kavramının kadını bir dava arkadaşı olarak cinsiyetsizleştirme anlamı taşıdığını belirtmektedir. Her iki tanımlama da bacı kavramında anlam bulan ortak kadın anlayışına işaret etmektedir.

Yıldız Ramazanoğlu, İslamcılara genel bir eleştiri getirerek feminizm ve mütedeyyin kadınlar arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmiştir:

“Bütün bunlar yaşanırken İslâmî dergi ve gazetelerin sanki hiçbir şey olmuyormuş, bu kadınlar çok derinlerde bir sorgulama ve muhasebe ile sarsılmıyorlarmış gibi hala kadın ve aile sayfaları ihdas ederek kadınların son derece genişlemiş olan ilgi alanlarını sadece börek tarifleri içinde tutmaya çalışmaları beyhude idi. Bu dönemde başörtülü kadınların feminist literatürü takip etmesi, bu birikimin sağladığı kimi çarpıcı açılımlarla ilgilenmesi doğaldır. Feminist söylemlerde karşılaşılan doğrularla birlikte hareketin hem dünya hem de Türkiye ölçeğinde sergilediği handikapları ve çelişkileri de kavrama İslamcı kadınların kendi koşullarını gözden geçirme süreçlerini hızlandırmıştır.”¹⁸

İslamcı dergilerde de geleneksel bakış açısına sahip olanlar tarafından feminizm eleştirel bir söylem üzerinden fazlaca ele alınmıştır. Örneğin, dönemin radikal olarak kabul edilen *Mektup Dergisi* feminizm hareketini eleştirmekle birlikte ‘İslamcı Feminizm’ kavramına da karşı çıkmıştır. Dergide feministlerle söyleşi başlıklı bir bölümde iki tane feminist kadına sorular sorularak feminizmin ne olduğu açıklanmaya çalışılmaktadır. Kadını erkeğe eşit kabul eden hatta kadın ve erkeği birbirine düşman ilan ettikleri bu kadınlara, İslam’ın insan ayırımı yapmadan herkese aynı hakları verdiğinden bahsedilerek İslam ve feminizmin farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹⁹

Yine geleneksel bir İslamcı kadın dergisi olan *Kadın ve Aile* de İslam’da kadın erkek eşitliği olmadığı gerekçesiyle feminizmi eleştirir. Dergide erkeğin kadına hâkim oluşunun sebebi fitrat ve yaratılış farklılığı üzerinden anlatılarak İslam’da kadın ve erkeğin Allah’a kulluk noktasında eşit olduğu, erkeğin yaratıştan verilen idare etme kabiliyetinin yani kadına reis olmasının ona zulüm etmesi anlamına

¹⁷ Fatmagül Bertkay, “Türkiye’de Solun Kadına Bakış Açısı Değişen Bir Şey Var mı?”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadına Bakış Açısından Kadınlar*, haz. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 282.

¹⁸ Yıldız Ramazanoğlu, “Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar”, *Osmanlı’dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2000), 142.

¹⁹ Nevin Kayacan, “Feministlerle Söyleşi”, *Mektup* 67 (1990), 29.

gelmediği izah edilir. İslam dininde erkekler bu idare görevini adaletle yapmak zorundadır. Bu nedenle dergi kadınların erkeklerle yarışmak yerine kendine fitratın verilen ev içi işlerle meşgul olması gerektiğini vurgular.²⁰

31. sayısında “Cinsellik ve Sömürü” konusunu ele alan *İzlenim Dergisi* de kadın ve erkeğin birbiriyle ilişkisinin üstünlük değil tamamlayıcılık olması gerektiğini ifade etmiştir. Dergide kadına değer verdiğini iddia eden modern kültürün aksine kadını ve bedenini cinsel bir obje olarak kullandığı vurgulanmaktadır. Hatta Ali Bulaç, kadının modern konumunun ve tüketim metaini dönüştürmüş gövdesinin müzik, sinema, televizyon, basın, turizm, reklamcılık, pazarlama, içki, kozmetik, tekstil, iletişim, taşımacılık ve daha birçok sektörün ayakta kalmak için kullanılarak sömürüldüğünü savunur.²¹ Bu dönem İslamcılarda özellikle modernitenin kadın bedeni üzerinde tahakküm kurduğu ve kadın bedeniyle varlığını sürdürdüğü kabul edilmektedir. Batılı bir akım olan ve kadın-erkek eşitliğine dayanan feminizm de kadını sömürülere açık hale getirmesi bakımından eleştirilmektedir.

1990’lı yılların İslamcı kadın dergilerinden olan *Kadın Kimliği*’nde ise feminizm sadece eleştirilmeyip tartışılmaya başlanmış, tartışıldıkça tanınmıştır. *Kadın Kimliği* İslamcı olmayan entelektüeller tarafından feminizmi açıklayan ve tartışan yazılara yer verdiği gibi, İslamcılar tarafından kaleme alınan feminizmi eleştiren yazılara da yer vermiştir. Bu da feminizmin topyekûn atılmasından ziyade hakkında bilgi sahibi olunan bir sürece işaret etmektedir.

Dergide Ömer Çaha ile gerçekleştirilen röportajda, Batı’da kapitalizmle beraber ortaya çıkan feminizmin Osmanlı’ya ve oradan 1980’lere kadar uzanan bir tarihçesi sunulmuştur. Çaha, İslâmî kesimdeki kadınların feminizmle örtüşen noktalarının olduğunu belirttikten sonra, Türkiye’deki feminizm sayesinde kadınların kamuda yer almaya başladıklarını ifade etmiştir. Çaha’ya göre 1980 sonrasında özellikle üniversitelerde başörtülü kadınların kamusal alana girme yönünde yoğun olarak vermiş oldukları mücadele feminizmle tam olarak uyuşmaktadır.²² Yine aynı dergide İslamcı kesim tarafından kaleme alınan yazılarda ise kadının çalışması, kamusal alanda yer alması olarak değerlendirilen feminizmin, sanayi toplumunda kadının eşitlik talebiyle beraber erkekle aynı işte çalıştığı halde düşük ücret alması, fitratına uygun olmayan işlerde çalıştırılmasına sebebiyet verdiği gerekçesiyle sömürü sistemi olarak eleştirilmiştir.²³ Bu eleştirilere dergilerde

²⁰ “Kadın Erkek Eşittir”, *Kadın ve Aile Dergisi* 13 (1986), 7.

²¹ Ali Bulaç, “Cinselliğin Paylaşımı ve Tüketime Sunulması”, *İzlenim* 31 (1996), 12.

²² Ömer Çaha, “Sivil Kadın Hareketi Var mı?”, *Kadın Kimliği* 19 (1996), 12.

²³ Rasim Özdenören, “Kadın ve Kafes”, *Kadın Kimliği* 18 (1996), 4.

İslam ve feminizm arasındaki ilişki(sizlik), İslamcı feminizmin kavramsal olarak mümkün olup olmayacağı tartışmaları da eklenmiştir.

İslamcı feministlerden kabul edilen Mualla Gülnaz, Müslüman cemaatin feminizme ve feministlere olan bakışının savunmacı ve kompleksli olduğunu savunur. Müslümanların aile içinde ve dışında kadına dair her konuda yaşadığı sıkıntıları feminizmin üzerine atıp onu suçlamakla problemlerin çözülemeyeceğini belirten Gülnaz, Türkiye’de en büyük sıkıntının kadınların “sorunlu” bir alan olarak kabul edilmesinde arar. Aslında ortada kadın sorunu değil, öncelikle bir erkek sorunu vardır ve acilen değişip dönüşmeleri gerekmektedir. Gülnaz’a göre yapılması gereken ise feminizmle aşılamayacak sorunlarımızı sürekli dile getirmek yerine, karanlığı kendimizden yola çıkarak aşmak, yaşadıklarımızın Müslümanlığın özünü bağdaşmadığını kabul etmek ve kendi içimizden özgün bir çözüm üretmektir.²⁴

Gülnaz’ın feminizmi tartışmak yerine sorunlu kadın algımıza dair kendi içimizden yeni bir çözüm üretmemiz gerektiği yönündeki teklifine Halime Toros’ta katkı sağlayarak çözüm için atılması gereken en önemli adımın yeni bir kadın kimliği geliştirmek olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Anlaşılan şudur ki; feminizm İslamcı erkek ve kadınlar tarafından ne kadar eleştirilse de bu hareketi anlamaya çalışan bir İslamcı kadın grubu da vardır. Problemlere artık çözüm üretilmesi gerektiğini düşünen bu kadınlar ‘İslam kadına en yüce değeri vermiştir’ gibi sözlerin hayatı anlamaya ve dillendirilmeye pek elverişli olmadığını düşünür. Öncelikli olarak yapılması gereken de bugün hala kadınları ve problemlerini tartışan erkeklerin yerini suskunluklarını bozarak eğitilmiş, üniversiteli Müslüman kadınların devralmasıdır. Kadın, kendi üzerine bir literatür geliştirerek kendi sözcükleriyle konuşmaya, sorgulamaya ve yazmaya başlarsa kadın hareketi kuvveden fiile çıkacaktır.”²⁵

Dergilerin neredeyse hepsi eleştirel bir tavır sürdürürken, ataerkil zihniyetle şekillenmiş geleneksel düşüncenin din adına kendilerine sundukları birçok kabulü sorgulamaya başlayan mütedeyyin kadınlar da bu dil, eleştiri değil tartışma ve ne olduğunu anlama üzerine gelişmiştir.

Bize göre, feminizm ne kadar İslamcılar içerisinde eleştirilse de mütedeyyin kadınları etkilemiş ve sorgulayıcı bakış açısıyla başörtü yasağıyla dışlanmış kadınların müstakil bir oluşum sağlamalarında etkili olmuştur. Ancak etkilenmek tamamen o fikrin içinde yok olmak demek değildir. Bu açıdan

²⁴ Mualla Gülnaz, “Feminizme Müslümanca Bakış”, *Kadın Kimliği* 23 (1997), 12.

²⁵ Halime Toros, “Bir Dönemin Anlatılmamış Öyküsü”, *Kadın Kimliği* 23 (1997), 13.

mütedeyyin kadınlar, sıklıkla verdikleri mücadelenin, İslâmî feminizm olarak tanımlanamayacağını ifade etmişlerdir. Hatta geleneksel din anlayışı ve erkek tahakkümü karşısında eleştirel bir dil geliştiren kadınlar erkeklere de düşman olmadıklarını vurgulamışlardır. Kadınların çatışma yaşadığı kişiler sadece erkekler değil, aslında kadın-erkek bütün baskı gruplarıdır. Mütedeyyin kadınların erkeklere bakış açısı Yıldız Ramazanoğlu'nun ifadesiyle; "İslam'da her şeyin bir denge üzere olduğu prensibinden yola çıkarak düalitenin İslam'a ters olduğu düşüncesiyle, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi zıtlıkların ahengi olarak" kabul etmektedir.²⁶

2. İSLAMCI DERGİLERDE 28 ŞUBAT DARBESİ VE KADIN TARTIŞMALARI

1980'li yılların sonlarından itibaren yaşanan başörtüsü krizi ve hemen arkasından İslamcı feminizm tartışmalarıyla birlikte ilk kez İslamcı erkeklerle karşı karşıya gelerek haklarını savunan İslamcı kadınlar "nesne" den "özne" ye evrilmenin ilk adımını atmışlardır. 1990'lı yıllar ise kadınların eğitim, kamu ve siyasal alanda yer aldıkları en aktif dönem olmuştur. Bu süreçte iç ve dış konjonktürün sağladığı rahatlık fikrinsel alana da yansımış hem erkekler hem de kadınlar değişimin gerekliliği yönünde karar kılmışlardır. İslamcı hareketin farklılaşması olarak okuduğumuz dönemde kadın da bu dönemde kadın İslamcı harekete ve hareketin erkeklerine bağımlı olmaktan kurtararak "birey" olarak kendine ait entellektüel bir söylem oluşturmaya başlamıştır. Ancak 28 Şubat darbe süreci kadınlarda dahil olmak üzere İslamcı harekete büyük bir sekte vurmuştur. Darbe en çokta eğitilmiş, şehirli ve inancına uygun görüntüsüyle kamusal alanda yer alan mütedeyyin kadınların geliştirmeye çaba sarf ettikleri yeni kadın söylemini etkilemiştir.

28 Şubat Darbesi'nin mütedeyyin kadınlar üzerindeki en büyük etkisi şüphesiz eğitim hayatlarının ve kamusal alanda çalışmalarının engellenmesiyle sonuçlanan başörtü yasağı olmuştur. Kadınların aktif olarak kamusal alanda yer aldığı bu dönemde, başörtüsü ile eğitime getirilen yasak, kadının dışarı çıkmasına getirilen bir yasak olarak da okunabilir. Bu noktada 28 Şubat Darbesi'ni gerçekleştiren zihniyet ile kadınların hem anne ve eş olma vazifesini ihmal etmesi hem de tesettürü gereği evde olması gerektiğini savunan geleneksel İslamcı düşüncenin aynı olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü 1986'da jakoben İslamcı erkekler kadınları başörtüsü davalarında yalnız bırakırken, 28 Şubat sürecinde kadınlar İslamcı hareketin büyük bir kesimi tarafından yalnızlaştırılmıştır. Örneğin Metin Önal Mengüşoğlu "Birileri başörtülü Müslüman hanımları kendi okullarında görmek istemiyorsa, ellerinin tersiyle onların imkanlarını kovsunlar gitsin.

²⁶ Yıldız Ramazanoğlu, "Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar", 162.

Topluluklarında, evlerinde kalplerinde kendi mekteplerini açsınlar artık.”²⁷diyerek kadınları mücadelelerinden vazgeçmeye davet etmiştir.

Aynı şekilde Ali Bulaç, yaşanan süreçte kamusal alan için verilen mücadelenin gerekli olmadığını şu sözleriyle belirtmiştir:

“Belki şu soruyu sormanın zamanı gelmiştir. Acaba her ne olursa olsun, biz bugünkü örgün eğitim kurumlarında okumak zorunda mıyız? İlim öğrenmenin, iyi bir Müslüman olmanın, toplumda fonksiyonel olmanın mümkün ve tek yolu bu mudur? Kamusal hayata girmek, görev almak konusunda çok istekli olduğumuz belli. Kamusal hayattan ne anlıyoruz? Devletin kendi uhdesine ayırdığı ve iktidar seçkinlerinin, merkezdeki çekirdeğin imtiyazlarını korumak amacıyla düzenlediği ve denetlediği bir kamusal alan tanımını kabul ediyor muyuz? Biz böyle bir alana mı girmek istiyoruz? Orada merkezi çekirdeğin bir unsuru mu olmak istiyoruz?”²⁸

“Evine Dön” çağrısının yanında kimi İslamcı erkekler ise bu mücadelenin içinde yer alıp başını açanları ötekileştirmiştir. Abdullah Yıldız, mücadeleden vazgeçip başını açma eylemini iman zaafı olarak yorumlamıştır. Yıldız *Umran Dergisi*’nde şöyle ifade etmiştir:

“İslam’ın tesettüre ve be-tasis başörtüsüne ilişkin hükümleri, vurguları hiçbir mülahazayla hafife alınmaz, ihmal edilemez. Psikolojik ve fiili baskılar karşısında “dik durma” cesaretini ve kararlılığını gösteremeyen, uzun soluklu bir direnişe nefesleri yetmeyenlerin pasifist tutumlarını ve çaresizliklerini meşrulaştırmak için geliştirdikleri, ‘İslâmî mücadeleyi bir metrelik bez parçasına indirgememek lazım’ türü söylemler kesinlikle yanlıştır yanılıcıdır, iman zaafının eseridir.”²⁹

Kendi davalarının içinden bazı erkekler ise mütediyyin kızları bu mücadelelerinde yalnız bıraktıklarını kabul ederek helallik dilemiş ve günah çıkarmışlardır. Gökhan Özcan, *Gerçek Hayat Dergisi*’ndeki “Başörtüsünün Öteki Yüzü” yazısında Müslüman erkeklerin kadınları nasıl bu mücadele de yalnız bıraktıklarını şu şekilde ifade etmiştir:

“Gerçek anlamda hiçbir başörtüsü hadisesinde olayın içinde değildik, hep kıyısında köşesinde kaldık... Haklıyken, bir haksızlığın malzemesi olmanın trajedisini yaşadık. İkilemlerle açmazlarla boğuştuk. Çok üzüldük, ama az dua ettik. Dahası üniversite imkanını kaybetmiş o mahzun yüzlere başka bir

²⁷ Metin Önal Mengüşoğlu, “Biz Müslümanlar İçin Sorun Yoktur; Olsa Olsa Sorumluluk(lar) Vardır”, *Nida Dergisi* 92 (2005), 19-20.

²⁸ Ali Bulaç, “Başörtüsü: Çözümler, Sorular, Yeni Perspektifler”, *Umran Dergisi* 129 (2005), 37-38.

²⁹ Abdullah Yıldız, “Başörtüsü Özgür Olmadan Asla”, *Umran Dergisi* 129 (2005), 30-32.

yürüme imkânı sunmanın çaresini bulamadık. Onlara başka bir hayat, başka bir yol öneremedik. Çünkü biz de başka bir yol, başka bir hayat bilmiyorduk.

Direnerek başının örtüsüyle yoluna devam edenlere, etmeyip içinden buğz edenlere, okulunu bırakmak zorunda kalanlara, başka diyarlara sürgün edilenlere, bu konuda zerre kadar bile olsa sıkıntı çekenlere. Hepsine sonsuz bir şükran borçluyuz. Bizim gibi hariçten gazel okuyanlara kızmayın, gücenmesinler. Allah'ın emrini yerine getirmek için bu yola çıktıklarını unutmasınlar..."³⁰

Kaygıları farklı olsa da kadın üzerinde baskıcı olan iki hegemonik gücün ortak noktası başörtülü kadının evde kalması olmuştur.

Genel olarak yapılan incelemelerde 28 Şubat sürecinden sonra İslamcı dergilerde mütedeyyin kadınlar için başörtüsü-türban ayırımı, kamusal alanda yer almaları, modern ile olan ilişkileri en çok ele alınan konular olmuştur. Dergilerde yer alan kadın tartışmaları ve kadınların bu tartışmalara katılımları aynı zamanda bize İslamcılık hareketi içerisinde kadınların dönüşümünün nasıl olduğunun yanıtını da sunmaktadır.

2.1. İslamcı Dergilerde Geleneksel Bir Değer ve Siyasal Bir Sembol Olarak Başörtüsü-Türban Ayırımı Tartışmaları

İslamcı dergilerde hâkim olan kanaate göre başörtüsü sorunu, Kemalist darbeci elit tarafından uygulanmaya çalışılan bir sınıflandırma siyasetidir. Bu siyasetin en belirgin göstergesi başörtüsü ve türban arasında yapılan ayırımdır. Bu ayırım, aşağı bir sınıfın oluşturulması ve toplumun bir kesiminin dışlaştırılması / yabancılaştırılması anlamı taşımaktadır.

Yıldız Ramazanoğlu'na göre bu sınıflandırma siyasetinin en önemli adımı toplum için dini bir aidiyet sağlaması açısından değerli olan başörtüsünün türbana evrilmesi olmuştur. Ramazanoğlu'na göre yaşanan süreç "başını örten genç kadınların başına karanlık şüpheli tehlikeli bir hâle gibi dolanmak istenmiş, böylece ad değiştiren başörtüsü, onu takanlarla birlikte bir tehdit unsuruna dönüştürülmüştür."³¹

Türkiye'de yaşanan darbelerle birlikte başörtüsü geleneksel anlamda aileden tevarüs eden toplumsal bir olgu olarak kabul edilirken, "türban" ideolojik içeriklere hâkim iktidarın kendine kabul ettiği "öteki" olarak dışlanmıştır. Bu bakımdan türban dışarıdan ithal edilen ve tepeden aşağıya doğru sunulan bir kavramdır. Başörtüsü takanlar her ne kadar türban kavramını kabul etmeseler

³⁰ Özcan Gökhan, "Başörtüsünün Öteki Yüzü", *Gerçek Hayat* 15 (2001), 12-13.

³¹ Yıldız Ramazanoğlu, "Apartheid: Türkiye'nin Örtülü Gerçeği", *Birikim Dergisi* 227 (2008), 32.

de hâkim zihniyet “türban sorunu” altında meseleyi tanımlayarak geleneğe ait olan başörtüsünün türbana dönüştürmüştür. Başörtüsü “babaannelerin” kullandığı geleneksel olarak değerli ve reddedilmeyecek bir kelimeye işaret ettiği için, bir yabancılaştırma operasyonu ile “türban” olarak ilan edilmiş ve öncelikle kavramsal bir karşı savaş açılmıştır.³² Yasak zihniyeti tarafından türbana savaş açılmasının ve tehlikeli görülmesinin sebebi olarak siyasi ideolojik bir simge olması sunulmuştur. Jakoben darbe zihniyeti türbanı siyasal bir simge olarak dışlarken, İslamcı dergilerde müteaddiyin kadınlar arasında siyasi bir simge olup olmadığı konusunda tartışmalarında yükseldiğini görmekteyiz.

Mesela dönemin yazarlarından Sibel Eraslan’a göre başörtüsü tesettürün ardını işaret eden bir ikon olarak, dünyanın neresine giderseniz gidin örtü bağlamında İslam’ı çağrıştırmaması, dini hatırlatan bir levha olması cihetiyle kültürel bir simge, hür ve Müslüman kadınların onurla taşıdığı bir şiar olması yönüyle de dini bir simgedir. Eraslan, tesettürün tek tipçi ve birbirinin aynı insan modeliyle küresel itaat kültürünü yaymaya çalışan yeni düzene sorduğu soru ve farklılığını koruma direnci yüzünden önemli bir araç olduğunu düşünür. Bu bağlamda Eraslan’a göre örtü, küresel ve modüler dayatmacı güçlere karşı, siyasi bir direniş kimliğine sahip olmasıyla siyasi bir simgedir.³³

Yıldız Ramazanoğlu’na göre başörtüsü, karşı cinse “benimle olan mesafelerinizi İslâmî ilkeler belirler” mesajı vererek, Tanrı’nın buyruklarını özümsemiş olmayı ve vahiyle gelen bilgilere teslim olmayı ifade etmesi sebebiyle dini bir simgedir. Ama aynı zamanda Eraslan gibi Ramazanoğlu da “ben” in dışında kalan herkesin sizi Müslüman kadın olarak tanınmasında kolaylık sağlayan başörtüsünün siyasi bir simge olduğunu da kabul etmektedir.³⁴

Alev Erkilet ise bu tartışmanın en başından yanlış olduğunu savunmuştur. Başörtüsünün dini bir simge olduğunu kabul eden Erkilet, kültürel boyutunun ihmal edildiğini düşünmektedir. *Gerçek Hayat Dergisi*’nde “Biz de Elimizi Taşın Altına Koymalıyız” başlıklı yazısında başörtüsü-kültür arasındaki ilişkiyi Erkilet şu şekilde ifade etmiştir:

“Başörtüsü dinsel, ideolojik bir simgedir deniliyor. Ama sosyolojik anlamda son derece geçersiz bir iddia. Biraz sosyal bilim okumuş herkes bilir ki, biyolojik bir varlık olan insanın üzerine kültürel bir boyut daha giydirilir. Dolayısıyla her tür giyim kuşama, saça sakala, bıyığa yapılan her müdahale, kültürel tercihler

³² Ferhat Kentel, “Yeni Bir Laliklik Yeni Bir Modernite”, *Türkiye’nin Örtülü Gerçeği-Başörtü Yasağı Alan Araştırmaları* (İstanbul: Hazar Eğitim ve Kültür Dayanışma Derneği Yayını., 2007), 59.

³³ Yıldız Ramazanoğlu, “Örtü Siyasi Bir Simge midir?”, *Umran Dergisi* 162 (2008), 17-18.

³⁴ Fadime Özkan, *Yemenimde Hâre Var* (İstanbul: Elest Yayınları, 2005), 244-245.

tarafından şekillendirilir. Başörtüsünün bir simge olduğunu tartışmak bile bence çok yanlış. Tabi ki bir simge. Bizim İslam inancı dediğimiz şeyin simgesi.”³⁵

Cihan Aktaş ise başörtüsünün ne tamamen geleneksel olması yönüyle sosyolojik, ne de jakoben zihniyetin tanımladığı bir simge olması açısından siyasi olmadığını düşünür. Aktaş’a göre aslında başörtüsü ontolojik boyutları olan bir olgudur, başörtüsünün probleme dönüşmesi de hâkim zihniyetin uzantısı olarak iki tanımlamadan birine yerleştirme problemidir. Bu bakımdan Aktaş, ontolojik niteliğinin üzerine yapılan incelemelerin başörtüsünü bir sorun olmaktan çıkaracağını düşünmektedir.³⁶ Aktaş’a göre, Müslüman kadınlar siyasi bir simge sayarak başörtüsü kullanmayı, İslam’ın bir gereği olarak başlarını örtme kararı almışlardır. Aynı zamanda başörtüsü siyasal bir simge olmasa da kimi kızlar için modern şehir hayatı içinde özgür ve özgün kişilikler olarak yer almayı sağlayan koruyucu, güç kazandıran bir simge olarak kabul edilmektedir.³⁷

1980’li yıllardan itibaren şehirli görüntüleriyle toplumda yer almaya başlayan eğitilmiş ve inancına uygun giyinmek isteyen kentli kadının örtüsünü “türban” şeklinde tanımlayıp siyasal olanla bütünleştiren hâkim jakoben zihniyet, yine siyasal olduğu gerekçesiyle türbanla kamusal girilmesini yasaklamıştır. Eğitilmiş şehirli bir birey olarak kendini var eden kadın için 28 Şubat görünür olmanın bir hesap ödemesidir aslında. Bu nedenle 28 Şubat sürecini sadece siyasi bir partinin kapatılmasından ibaret kabul etmeyip; İslam’a uygun bir hayat ve görüntü ile yaşamak isteyen kadınların, bu taleplerinin sekteye uğratıldığı, görüntüsüne ve haklarına müdahale edildiği tutucu ve reaksiyonel bir oluşum olarak okumak gerekir.

2.2. İslamcı Dergilerde Kamusal Alan ve Kadın Tartışmaları

28 Şubat’la beraber getirilen başörtüsü yasağının kadınları kamusal alandan tasfiyesi sonucunda, başörtüsüyle beraber ele alınıp tartışılan konulardan biri de “kamusal alan” olmuştur. Dergilerde de İslamcılar tarafından en çok kamusal alanın Batılı karakteri ve siyasal erk tarafından belirlenmiş olması eleştirilmiştir. İslamcı dergilerdeki ortak düşünce, darbe zihniyetinin kamusal/özel alan ayırımıyla beraber kamusal alanı genişleterek dini buralardan çıkarıp eve hapsedme çabası içerisinde olduğudur. Aynı zamanda dergilerde 28 Şubat’ı gerçekleştiren jakoben darbe zihniyetine getirilen önemli eleştirilerin bir diğeri de siyasetin her alana yayılma çabası neticesinde kamusal ve siyasal alanın iç içe geçmesi ve birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Darbe zihniyeti tarafından kamu,

³⁵ Alev Erkilet, “Biz de Elimizi Taşın Altına Koymalıyız”, *Gerçek Hayat* 359 (2007), 7.

³⁶ Cihan Aktaş, “Bir İktidar Alanı Aracı Olarak Başörtüsü”, *Tezkire Dergisi* 40 (2004), 45.

³⁷ Fadime Özkan, *Yemenimde*, 219.

siyasetin mahremiyet alanı kabul edilmiştir. Bu kabul neticesinde siyasi inisiyatif kamusal alanı düzenleme yetkisini ele alarak kendine özgü kurullarla donatmaya başlamıştır.³⁸ Kamusal alanın bu mahremiyeti ise “Gardrop Modernleşmesi” olarak tarif edebileceğimiz ideolojik zihniyetin sınındığı, aidiyetin tescillendiği ve sembolik modernliğin icbar edildiği yeni bir sahadır.³⁹ Bu sahada yer alan semboller ise başörtüsü dışında kalan her şeyi kapsamaktadır. Hatta Yıldız Ramazanoğlu’na göre bu bakış açısı tarafından kamusal alan “başörtülü olarak içine girilmeyen her yer”⁴⁰, Nazife Şişman’a göre ise “modern görünümü sahip olanların girebileceği ayrıcalıklı mekân” olarak bile tanımlanabilir.⁴¹

1997 postmodern darbesi, modernleşmenin “çağdaş yaşam tarzı” ile mümkün olduğunu düşünen ve bu tarz yaşamın da “imtiyazlı bir sınıf” mensubu sayılmanın göstergesi olarak kabul eden bir zihniyetin ürünüdür. Bu zihniyetin gerçekleştirdiği darbe ise İslâmî bir sıfat ve görüntü ile kamusal alana adapte olan hatta imtiyazlılardan hiç de geri olmadığını kanıtlayan kamusal alandaki “simge” ve “görüntü” nün budanması işlemi olarak da kabul edilebilir.⁴²

Ferhat Kentel’e göre modernleşme üzerinden çağdışı olduğu gerekçesiyle kadını ve başörtüsünü kamusal alandan budayan hâkim anlayış karşısında yapılması gereken şey kamusal alanı içerdiği iktidar ilişkilerini ortaya çıkaran bir durum olma hâlinde çıkarmaktır.⁴³ Bunun için ise öncelikle iktidar odaklı tanımlanan kamusalın ve başörtüsünün anlamının değiştirilerek yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu ihtiyaç, 28 Şubat darbesinden sonra görüntüsüyle dini-politik gerekçelerle sembol haline getirilen yasaklara ve sınırlandırmalara maruz kalan, modern eğitim kurumlarında yetişmiş, toplumsal alanda yer alan kadınların inancına uygun görüntüsüyle kamusal alanda yer almak için yeni bir söylem dili geliştirmelerine sebep olmuştur. Yeni söylem, aynı zamanda kadınlar için başörtüsü ve kamusal alan tartışmalarının sadece politik alan içerisinde kalmasının kendilerinin dini, toplumsal ve kültürel haklarına zarar verdiğini ifade etmek için mücadele ettikleri modern ve entelektüel bir kimlik

³⁸ M. Emin Göksu, “Kamusal, Siyasetin Harem Alanı Değil Toplumun Ortak Hareket Alanıdır”, *Umrans Dergisi* 112 (2003), 23-24.

³⁹ Ahmet Okumuş, “Kamusal Kasvet”, *Anlayış Dergisi* 16 (2004), 32-33.

⁴⁰ Yıldız Ramazanoğlu, “Ortadan Kayboluyorlar”, *Gerçek Hayat* 359 (2007), 7.

⁴¹ Nazife Şişman, “Başörtüsü ve Kamusal Alan”, *Umrans Dergisi* 123 (2004), 40-43.

⁴² Ömer Laçiner, “28 Şubat Süreci Vesilesiyle Tarih ve Toplumumuza Dair Notlar”, *Birikim Dergisi* 131 (2000). <https://www.birikimDergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-131-mart-2000/2324/28-subat-sureci-vesilesiyle-tarih-ve-toplumumuza-dair-notlar/5853>

⁴³ Ferhat Kentel, “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan “Başörtüsü””, *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü: Temel Boyutları ile Türkiye’de Başörtü Yasağı Sorunu* (İstanbul: Akder Yayınları, 2008), 55-60.

kazanmalarını/kurmalarını da sağlamıştır.

Ancak kamusal alan deneyimlerinin kendilerine kazandırdıkları özgüven ve beklentilerle İslamcı kadınlar, kamusal alandaki ‘mücahidelik’ görevlerini kendilerine belirlenen şekilde değil de yeniden görev ve tanım geliştirerek “dışlandıkları bütün mekânlara/kurumlara” dâhil olmaya çalışarak yerine getirmeye çalışmışlardır. Bu defa kamusal alanda İslam’ın temsilcisi kılınan kadın, artık kendi kendini temsil edebilme becerisini geliştirmiştir.⁴⁴ Bu bağlamda diyebiliriz ki İslamcı erkekler tarafından desteklenmeyen kadınlar yalnızlaştıkça kendi kararlarını verme, kendini temsil etme yeteneğini kazanmışlardır. 1980’li yıllardan sonra başörtü yasakları ile birlikte hem darbe zihniyetine özellikle kendi camiasının erkeklerine ve geleneksel din anlayışına karşı “birey” olma mücadelesi başlatan kadınlar 28 Şubat ile birlikte özne olarak mücadelesinde yer almış ve bir kadın hareketliliği başlatmıştır.

Hidayet Şefkatli Tuksal, mücadele veren kadınların içinde buldukları bu durumu şu sözlerle anlatmıştır:

“Bu mücadele sürecinde başörtülü kadınlar, pek çok kurumun, liderin, kişinin, muhafazakâr kadroların, özgürlükçülerin, eşin dostun farklı bir yüzünü görmeye şokunu yaşadılar. Çünkü kendilerine mücadele vererek haklarını aramaları değil, uslu uslu başlarını açarak devam etmeleri ya da evlerine çekilmeleri tavsiye ediliyordu ve başörtülü kadınlar için kimse kendisini tehlikeye atmak istemiyordu. Bunu gören başörtülü kadınların pek çoğu, etraflarındaki koruyucu hâlenin muhkem bir hâle olmadığını, şartların değişmesi durumunda yapayalnız kalabileceklerini anladılar. Bu bilinç onların bir bölümü için, kendileriyle ilgili yeni değerlendirmeler yapmaları ve bireysel var oluşlarını daha fazla önemsemeleri sonucunu doğurdu. Anne ve eş kimliğinin ötesinde ‘vatandaş’ kimliğini eskisinden daha fazla önemseyerek, uzun bir hukuki mücadeleyi göze aldılar. Psikolojik olarak epey yaralanmış olsalar da bu süreçte ‘akıl gözleri’ açıldı.”⁴⁵

28 Şubat sürecinden sonra kendi kararlarını vermek zorunda olan kızların bir kısmı başını açmadan eğitimini ve işini terk edip, dernek ve vakıflarda aktif olarak görev alarak mücadelesine devam etmiştir. Bir kısmı evine dönmüş, bir kısmı başını açarak devam etmiş kamusal alanın dışında örtünmüş, diğer bir kısmı da peruk veya şapka takmıştır. Bu süreçte başını açmak istemeyip imkânı olanlarsa yurt dışına giderek orada eğitim almışlardır.

⁴⁴ Sevda Alankuş Kural, “Alternatif Kamular ve İslamcı Kadınlar”, *Toplum ve Bilim* 72 (1997), 9.

⁴⁵ Fadime Özkan, *Yemenimde*, 193-194.

Darbe sürecinin sonrasında yasakçı sistemle baş başa bırakılan kadınlar, evine döndüklerinde kimileri tarafından pasif olmakla suçlanmış, başını açanlar davasına ihanet etmekle kendi içlerinde ötekileştirilmiş, mücadele edenler de jakoben sistem tarafından “gerici ve şiddet yanlısı politik militan”⁴⁶ olarak kabul edilmiştir. Yani mütedeyyin kadın “öteki” olmaktan her durumda kurtulamamıştır.

28 Şubat süreci en başta görünür şekliyle başörtüsü mücadelesi bağlamında kadının yenilmişliği, mağduriyeti ve parçalanmışlığı ile sonuçlansa da geniş bir perspektiften bakıldığında bu süreç mütedeyyin kadın için darbe zihniyetinin beklediğinden farklı olmuştur. Bize göre 28 Şubat’ın mütedeyyin kadınlar üzerinde etkilerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Mücadele eden mütedeyyin kadınlar, parçalanmış gibi görünse de peruk takanlar veya başını açanlar kamusal alana tekrar dönerek dışlanan kadın figürünü görüntü ile olmasa da düşüncede toplumla bütünleştirmiştir. Okullarına ve iş hayatlarına devam edenler, diğer arkadaşları gibi mücadelesine kamusal alanda devam etmiştir. Aynı zamanda 28 Şubat sürecinden sonra kamusal alandan dışlanan kadınlar alternatif kamusal alanlar geliştirmişler (Ak-Der, Özgür-Der). Yurt dışında eğitim alanlar daha donanımlı olarak yurda dönmüşler ve kadın hareketliliğine katkı sunmuşlardır.

Başörtüsü yasağı karşısında mücadele veren kadınlar demokrasinin, insan haklarının ve özgürlüğün savunucuları olarak temsil hakkı kazanmışlardır. Bugüne kadar İslamcı erkeklerin kamusal alanda sosyal dönüşüm ve özellikle siyasi iktidara ulaşmalarında araç olan kadın, 28 Şubat ile beraber ana karakter hâline gelmiştir.

Mücadelesi, darbe zihniyeti ve kimi İslamcı erkekler tarafından marjinal olarak kabul edilip dikkat çeken kadınlar üzerinde özellikle sosyal bilimciler tarafından fazlaca araştırma yapılmıştır. Bu da mütedeyyin kadının mücadelesini daha entelektüel bir düzeye taşımıştır. En önemlisi başörtüsü mücadelesi veren kadın İslamcı hareketin yıllardır sağlayamadığı yöntemi ve geliştiremediği söylemi bu süreçle birlikte geliştirmeye ve kitleleşmeye başlamıştır.⁴⁷ Mütedeyyin kadın hareketi/hareketliliğinin⁴⁸ varlığı kabul edilmiştir.

⁴⁶ Fadime Özkan, *Yemenimde*, 189.

⁴⁷ Burada bu süreci yaşayan başörtülü kızların hepsini tek bir homojen kitle olarak değerlendirmek yanlıştır. Bizim araştırmamıza konu olan başörtüsü yasağı karşısında hem düşünsel anlamda hem de eylem olarak bu yasağa karşı bir mücadele veren, sonrasında bir tercih yapmak zorunda kalan başörtülü kızlar ele alınmıştır.

⁴⁸ Sibel Eraslan İslami kadın hareketi yerine İslami kadın hareketliliğini kullanmayı daha uygun olduğunu belirtmiştir. Sibel Eraslan, “İslamcı Kadının Zaman Algısı Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık Sayısı 6*, ed. İsmail Kara – Asım Öz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2004), 818.

3. MÜTEDEYYİN KADIN HAREKETİ VE MODERNLİK TARTIŞMALARI

Mütedeyyin kadın tartışmalarında ana konulardan biri de, kadınların ve geliştirdiği hareketin modern mi yoksa geleneksel mi olduğu noktasında devam etmiştir. Özellikle İslamcı dergilerde sıklıkla ele alınan modern bir alan olarak kamusal için mücadele veren kadının modernle ilişkisi, kadının değişiminin de yönünü tayin etmek açısından önemli hâle gelmiştir.

Dergiler ekseninde yaptığımız incelemelerde İslamcı erkeklerin çoğunluğu, hâlâ kadının anne ve eş rollerinden uzaklaşmalarından endişe ettikleri için modern alanla iletişim hâlinde olmaları fikrine olumsuz yaklaşmaktadırlar. Örneğin Abdurrahman Arslan, mütedeyyin kadının kamusal alana girmesiyle beraber kapitalizmin “çalışma dinine” ortak olduğunu belirterek, yeni dönem kadınlarının erkek dünyasına katılmayı değişim olarak kabul etmelerini eleştirmektedir. Bu durumu, neoliberal siyasetin ve kültürün bir getirisi olarak kabul eden Arslan, Müslüman kadınların çalışma taleplerini meşru hâle getirmek için Asr-ı Saadet’e dönerek orada buldukları örnekleri bağlamından ayıklayıp, bugünkü hayatın içerisine yerleştirmeye çalıştıklarını belirtmiştir. Arslan aynı zamanda evi hapisane olarak kabul eden modern Müslüman kadınların esas yer almak istedikleri kamusalın gerçek hapisane olduğunu görmek istemediklerini de ifade etmiştir.⁴⁹

Yine İslamcı dergilerden olan *Ribat*, modern hayatın amacının önce kadına anneliğini unutturup sonra da onu dışarı çekmek olduğunu belirtilerek sosyal hayata katılan kadınların kişilik ve kimliklerinin ciddi bir erozyona uğradığını savunmaktadır. Dergide modern yaşamın kadını uğrattığı erozyonlar şu şekilde sıralanmaktadır:

“1-Muhafazakâr feminist kadın profili oluşturması

2-Evinden, eşinden, çocuklarından daha çok dernek çalışmalarını önceleyen hanımefendi profili oluşturması

3-Benlik duygusu ve ego tatmini peşinde koşan hanımefendi profili oluşturması

4-Evlenmek ve aile kurmak yerine kariyer düşüncesini ön plana çıkaran hanımefendi profili oluşturması.”⁵⁰

Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere kadının kamusal alanda yer alması,

⁴⁹ Abdurrahman Arslan, “Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem Aile Sempozyumu” (Aile Sempozyumu, Ankara, 2014), 327.

⁵⁰ M. Sami Büyük, “Sosyal Hayata Katılım ve Muhafazakâr Hanımefendilerin Çıkmazı”, *Ribat Dergisi* 355 (2012), 16-17.

evden dışarı çıkması yani modern bir yaşama sahip olması, annelik ve aile yaşantısına zarar vereceği düşüncesiyle erkekler tarafından eleştirilmiştir. Çünkü kadınlar eğitim almaya, ev dışında görünür olmaya yani değişmeye başladıkça İslamcı erkeklerle mücadele içerisine girmeye başlamışlardır. Ayşe Böhürler’in de belirttiği gibi bu tartışmaların altında yatan temel problem, bugüne kadar erkeklerin hem kendi adına hem de kadınlar adına konuşurken kadınların da artık kendi adına konuşuyor olmasıdır. Böhürler’e göre erkeklerin kadınlara modernleştiğini söylemeleri aslında “dilleri uzadı” demekle aynı şeydir. Oysa baştan beri kadınlar konuşsaydı böyle bir problem olmayacaktı.⁵¹

Modernleşmeyi Batılılaşmakla eşdeğer kabul eden İslamcılarının modernite üzerinden Müslüman kadınları eleştirisi bize göre modern-gelenek dikotomisinin bir devamı niteliğindedir. Modernleşmeyi geleneğin tam tersi bir değişim olarak kabul eden İslamcı hareket, başörtüsünü ve onu taşıyan kadın bedenini, kendileri için itikadi bir mesele olarak algılayarak kadının değişimi ve tesettürünü değiştirmesini davanın yitirilmesi, dinin kaybedilmesi olarak yorumlamıştır.

Mütedeyyin kadınlar ise kendilerini modernleşme üzerinden eleştiren İslamcı erkeklerin yeni söylemlerinin de modernle sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu düşünmektedirler. Örneğin Nazife Şişman’a göre kadın meselesinin konuşulması bile Müslümanların modernleşme sürecine içkin olduğunu göstermektedir. Bizim de katıldığımız bu görüşe göre, Tanzimat sürecinde sorulmaya başlanan “Din terakkiye mâni midir? ya da terakkiye mâni olmayan bir yorumu yapılabilir mi? Yani din modernleştirilebilir mi?” sorularının hala güncel sorular olarak mevcudiyetini muhafaza etmesi bile modernin içinden konuşup, düşünmek anlamına gelmektedir. Aynı şekilde kadının modernleşmesi meselesini de eğitim ile beraber değerlendirmek gerekir. Çünkü modern eğitim kurumlarına katılım, aynı zamanda zihin ve karakter terbiyesi hakkında yeni söylemlerin ve bedenlerin disipline edildiği yeni uygulamaların içine çekilmek demektir. Nitekim “kadınla ilgili telakkilerin değişmesi eğitim kurumlarının yaygınlaşması, pek çok şeyin yanı sıra kadınların yeni bir söylem ve farklı bir tasavvuru benimsemelerinin, yani modernleşmelerinin giriş kapısı olmuştur.”⁵²

Modern kadının ‘kendi’ olma mücadelesi verdiğini belirten Cihan Aktaş’a göre, kadın modernleşmeyle beraber bedeninin görünürlüğüne daha fazla odaklanmış, ona yabancı bir gözle bakmaya başlamıştır. Aktaş, “modernitenin bir açıdan kadını sorumlu, akleden bir birey olarak kabul eden, diğer açıdan ise ona yeni

⁵¹ Ayşe Böhürler, “Nefsimize Yenildik”, *Gerçek Hayat Dergisi* 12 (2001), 35.

⁵² Nazife Şişman, “İslam Dünyasında Kadın Modernleşmesi”, *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 1 (2002), 77.

bir cinsel kimlik/kişilik vermekte zorluk çeken bir bakışı vardır” demiştir.⁵³

Alev Erkilet ise geleneksel olarak “evde kalan” kadını modern olma cihetine dönüştüren iki süreç olduğunu belirtir:

“1- Olağanüstü dönemlerde geleneksel Müslüman kadın tipinin sömürge yönetimlerine karşı giriştiği ulusal bağımsızlık mücadelelerinin ya da yönetici seçkinlere karşı giriştiği devrimci mücadelenin kendisi tarafından.

2- Olağan dönemlerde ise, Müslüman kadının burjuva kadın ve aile modellerini benimsemesi hatta onları yeniden üretmesini sağlayan kamusal etkinlik alanlarının doğası tarafından.”⁵⁴

Kadınlar birinci durumda İslâmî değerleri ve yaşam biçimlerini savunurken, o yaşam biçiminin sürdürülebilmesinin bir parçası olarak eve bağımlılıktan uzaklaşmaya başlamışlardır. Yine ikinci durumda olağan şartlarda başörtülü oldukları için kamusal alandan dışlanan kadınlar modern örüntüleri yeniden dönüştürmüşlerdir. Başörtülü Müslüman kadın siyasi toplumun kendisine kapatmak istediği kamusal alanı zorlarken, bunu ister eğitim için ister çalışma haklarının engellenmesine karşı olsun, aslında kadim bir çatışma olan geleneksellik-modernlik çatışmasını modernleşme lehine aşmaktadır. Hatta siyasal toplum modernleşme tartışmaları çerçevesinde kendi ideal kadın prototipini kamusal alana çekmeye çalışırken paradoksal olarak başörtülü kadınların bu haklardan faydalanmasını yasaklayarak modern düşünceye gölge düşürmüştür. Bu nedenle laik eğitimden geçmiş, meslek sahibi olmuş ve kamusal alanda yer almak isteyen kadın, kendilerini modernleşme adına kamusal alanın dışına itenlerden sosyolojik olarak daha modern kabul edilmelidir.⁵⁵

Yaşadığı dünyada kendine ait entelektüel boşluğu doldurmaya çalışan mütedeyyin kadının modern olması kaçınılmazdır. Burada asıl önemli olan kadının modern olup olmadığına bakmak yerine kendilerine dayatılan çözümsüzlükler ve imkânsızlıklar sebebiyle din ile ilişkili kadınların yaşadığı kimlik problemi olmalıdır. Bu açıdan, kadınların Müslümanlığını yaşamaya ilişkin idealini erteleyerek içinde olduğu sorunların çözümünü başka dünya görüşü ve siyasetlerde aramak yerine, çözüm üreten yeni bir dil geliştirmesi gerekmiştir.⁵⁶

Mütedeyyin kadın yazarlara göre bu dili geliştirmenin en önemli gerekçelerinden

⁵³ Cihan Aktaş, “Modern Kadın Ucuz Kadın mı?”, *Gerçek Hayat* 302 (2006), 34.

⁵⁴ Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2015), 17.

⁵⁵ Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, 18-19.

⁵⁶ Cihan Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık*. 96.

biri de başörtüsü sorununun çözümü için sunulacak olan alternatiflerdir. Çünkü modernleşmenin genellikle Batılılaşma olarak tanımlandığı ülkemizde, başörtülü olmak çağın gerisinde kalmak, başörtüsüz olmak ise modernlik ve Batı medeniyetiyle bütünleşmek olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Bu durum Müslüman kadını sürekli öteki ve kurtarılmaya çalışılan bir pozisyona sevk etmiştir.

Gelenek ve modernleşme taraftarları arasında sıkışan kadın, aslında bir tercih yapmak yerine geleneği doğru şekilde anlayıp dini asıl kaynaklarından okuyarak kendini dönüştürme çabası içerisine girmiştir. Kadının bu dönüşümü modern bir oluşum olarak okunabilir. Ancak mütedeyyin kadının dönüştüğü modernlik, klasik modernleşme taraftarlarının algıladığı gibi Batılılaşma ile eş değer olan bir yapıya sahip değildir. Mütedeyyin kadının 28 Şubat sonrasında oluşan özgün hareketini Batılı olmayan, yerli ve dini anlamda kendine ait bir söyleme sahip, yeni bir Türk modernleşmesine geçiş olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yeni mütedeyyin kadının modernliğini ‘çoklu modernlik’ teorisiyle temellendirilebiliriz.

Sosyal bilimcilerin çoğul/çoklu modernite olarak tanımladıkları moderniteye getirilen yeni bakış açısı, modernitenin sadece Batı ile özdeş olmadığını kabul eder. Çünkü sosyal dünyanın gerçeklikleri toplumların aynılaşacağı kanılarını desteklemekten uzaktır⁵⁸. Çoğul modernlikler yaklaşımı kendi tarihsel gerçekliklerine referanslarda bulunarak ve modern anlatıyı yeniden okumaya yönelerek bir bakıma modernliği yeniden tanımlama arayışına girmektedir.⁵⁹ Kurama göre çokluk farklı insanların farklı eylemleriyle oluşturulduğu için aslında modernitenin özünde bulunmaktadır. Bu nedenle modernlik adına toplumun nasıl olması, nasıl yaşaması gerektiği tanımlanamaz. Çünkü nasıl yaşaması gerektiğine karar vermek insanların kendi tercihidir.⁶⁰

Yani Batı’nın coğrafya, tarih ve kültürüyle tanım kazanmış modernlik deneyimi bugün farklı coğrafyalara açılmakta ve değişik dillerde yeniden anlatılmaktadır. Çoklu modernlik isimlendirmesinin yanı sıra “alternatif modernlikler”, “yerel modernlik” ya da “Batı dışı modernlik” olarak isimlendirilen bu teorinin ortak noktası; “değişen modernlik deneyimi ve tanımları üzerine, farklı coğrafya ve kültürlerin kendi konumundan bakarak yeniden düşünme uğraşısının parçası”

⁵⁷ Nazife Şişman, “Başörtüsünün ‘Sorun’sallaştırılması ve Tartışmaların Dili Üzerine”, *Anlayış Dergisi* 15 (2004), 84-86.

⁵⁸ İbrahim Kaya, *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler* (Ankara: İmge Yayıncılık, 2017), 14.

⁵⁹ Ergün Yıldırım, *Hayali Modernlik* (İstanbul: Doğu Kitapevi, 2012).

⁶⁰ İbrahim Kaya, “Modernity, Openness, Interpretation: A Perspective on Multiple Modernities.”, *Sage Journals* 43/1 (2004), 48.

olmasıdır.⁶¹

Nilüfer Göle'nin "Batı dışı modernlik" olarak adlandırdığı bu kurama göre, Batı merkezden kaydırılarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmalıdır, yani yerel olguların analizlerine evrensel bir dil kazandırılmalıdır.⁶² İbrahim Kaya ise çoklu modernlikler kuramı çerçevesinde Batı Avrupa modernliğini orijinal modernlik, Doğu modernliklerini ise geç modernlikler olarak adlandırmaktadır. Kaya, geç modernlikler yaklaşımının önemini şu şekilde aktarmaktadır:

"Geç modernlikler yaklaşımı, farklı modernliklerin varlığını modern toplumlar arasında geleneksel çağlara göre daha çok çatışma olduğunun bir kanıtı olarak anlamamaktadır. Aksine "medeniyetler arası bir aktör" olarak modernliğin toplumlar arasındaki karşıtlıkları azaltmada güçlü bir kapasiteye sahip olmasıdır. Ancak, küreselleşme kavramı reddedilmelidir. Çünkü küreselleşme Batı medeniyetinin yaygınlık kazanması olarak anlaşılmaktadır. Aslında, evrensel bir dünyanın başarılabilmesi için farklı modernliklerin tanınması kaçınılmaz bir ön koşuldur. Küreselleşme özgül bir dünya yorumundan hareketle başarılamaz, fakat dünyayı entegre olmuş bir bütünlük olarak okumayan işlemsel temellere gereksinim duyulmaktadır. Bununla söylemek istediğim şudur: Küresel bir dünya, tüm toplumları eşit olarak tanıyan bir anlayışa gereksinim duymaktadır. Aksi takdirde *dünya toplumlarını özgül bir medeniyet etrafında bir araya gelmiş bütünlük olarak anlayan küreselleşme başarılı olamayacaktır: Batı'nın dünyayı kendi değerleri etrafında tekleştirme hedefinin sonuçları gibi.*"⁶³

Bu teori bağlamında Türkiye'de birbirine karşı olan darbe zihniyetini, İslamcı hareketi ve özellikle 1980 sonrasında şekillenmeye başlayan mütedeyyin kadın kimliğini "Türk Modernleşmesi" nin farklı yorumları olarak kabul etmek gerekir. Çoklu modernlik kuramı modernlik içinde oluşan yeni toplumsal hareketleri birbirine karşıt bir paradigma üzerinden okumak yerine, aynı düzlemin farklı parçaları olarak görmektedir. Örneğin, Kemalizm ile İslamcı hareket arasındaki ayırım aynı modernleşmenin içinde gelişmesine rağmen yorumlarına aldıkları referans kaynaklarda farklılıkların bulunmasıdır. Kemalizm kendisine Batı'yı rol model almışken, İslamcılık 1980 sonrasında özellikle 1990 yılında farklılaşma evresi dediğimiz dönemde kendine özgü bir modernleşme tasarısı geliştirmeye çalışmıştır.

Mütedeyyin kadınların İslamcılık hareketi içerisinde önce birey olma, sonra ise

⁶¹ Nilüfer Göle, *Melez Desenler* (İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2017), 161.

⁶² Nilüfer Göle, *Melez Desenler*. 163.

⁶³ İbrahim Kaya, *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler* (Ankara: İmge Yayıncılık, 2017), 27.

bir mütedeyyin kadın hareketliliği oluşturma aşamalarını modernlik bağlamında şöyle tarihlendirebiliriz.

1970-1987: İslamcı kadının “görünür olması”: Modernite karşıtlığı

1987-1997: İslamcı kadının “var olma çabası”: Modernin içselleştirilmesi

1997-2013: “Özne” olan mütedeyyin kadın hareketliliği: Modernin dönüştürülmesi

2013 ve sonrası: “Marjinal”⁶⁴ mütedeyyin kadının normalleşmesi⁶⁵

Şurası bir gerçektir ki 1980 sonrasında İslamcı hareket içerisinde başlayan ve yenilikçi bir grubun oluşmasıyla sonuçlanan farklılaşmanın İslamcı kadına yansması çok daha entelektüel olmuştur. İslamcı hareketin ilk amacı siyaset ve iktidar olduğu için farklılaşma talepleri de iktidara endeksliken, kadınların iktidar talepleri olmadığı için değişimi hareketin içinde ayrı bir söylem dili üretmesiyle sonuçlanmıştır. Daha eğitilmiş, şehirli, kamusal alanda, siyasette yer alan kadın; başarılarını gördükçe kendine biçilen kalıpları kırmaya başlamıştır. Kendine biçilen rolleri ve görevleri sorgulamaya başlayan kadın, kendi adına karar vermek söz söylemek istemiştir. Modern bir karaktere sahip olan mütedeyyin kadınlar kimileri tarafından babaannesi gibi örtünmek istememekle⁶⁶, kimileri tarafından da modernlikle beraber aile, anne ve eş olarak görevlerini ihmal etmekle itham edilseler de hem anne ve eş olabileceğini hem de inancına uygun kıyafetiyle kamusal alanda yer alabileceğini savunmuştur.

⁶⁴ Mütedeyyin kadınların özellikle başörtü yasaklarına karşı başlattıkları mücadele hem yasakçı zihniyeti hem de İslamcı erkekler tarafından marjinal kabul edilmiştir. Çünkü mütedeyyin kadınların iki zihniyete göre de mücadele etmeden “evlerine dönmeleri” yapmaları gereken en doğru davranıştır. Bu açıdan “marjinal” haklı bir mücadelenin gereksiz olduğunu ortaya koymak maksadıyla bu iki zihniyet tarafından kullanılmış bir kavramdır.

⁶⁵ Mütedeyyin kadının başörtüsü çıkmazı, AK Parti’nin 2002 yılında iktidara gelmesiyle normalleşme sürecine girmeye başlamıştır. Ancak İslamcı hareketle bağlantılı olan mütedeyyin kadınların tam olarak modern mütedeyyin kadın olarak sürecini tamamlaması başörtü yasağının kalkmasıyla gerçekleşmiştir. İslamcıların değişen yeni yüzü AK Parti’nin 2002’de iktidara gelmesinin ardından 2008 yılında yükseköğretimde başörtüsünün serbest bırakılmasını içeren yasa tasansı Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde 411 gibi rekor bir oyla kabul edilmiştir. Böylece üniversitelerde başörtülü okula girme konusunda özgür dönem başlamıştır. Sonrasında ise 2013 yılında “Demokratikleşme Paketi” kapsamında kamuda da başörtüsüne özgürlük sağlayan düzenleme Resmî Gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiş ve resmi olarak başörtüsüne tamamen özgürlük sağlanmıştır. Bu nedenle biz de başörtü yasaklarının tamamen son bulduğu 2013 tarihini aldık. Yeni Şafak Gazetesi, “Başörtüsü yasağı resmen bitti and kalktı” 07.10.2013, erişim 15.09.2019, <https://www.yenisafak.com/politika/basortusu-yasagi-resmen-bitti-and-kalkti-572004>

⁶⁶ Dücan Cündioğlu, “Kadınların Erkekleşmeleri Üzerine Birkaç Not”, *Gerçek Hayat Dergisi* 20 (2001), 21.

SONUÇ

Tanzimat’la başlayan modernleşme tartışmalarında kadının yeri ve konumunun ne olduğuna dair sürekli olarak çıkarımlarda bulunulmuştur. Mütedeyyin kadının toplumsal statüsü ise din ve dava adına İslamcı erkekler tarafından belirlenmiştir. Bu bakımdan mütedeyyin kadınların uzun bir süre varlıkları İslamcı hareketin yön ve şekil alışıyla doğru orantılı olmuştur. 1970’lerde esas görevi “iyi bir anne ve eş olmak” olarak belirlenen kadınlar, 1980’li yıllarda İslamcılık hareketinin çeşitlenmesi, 1980 sonrası yaşanan sosyal hareketlilik, kente yerleşip eğitimle sağlanan yeni bilinçle birlikte İslamcı erkeklerin kendilerine belirledikleri dar kalıpların dışına taşmaya başlamışlardır. 1982 yılında başlayan başörtüsü yasağı ve ilk mücadele, arkasından mücadelede yer alan kadınların feminist olmakla suçlanması İslamcı hareket ve kadınlar arasında bir ayrışma sürecini de başlatmıştır.

1980’li yılların sonlarından itibaren sessiz ama etkili, etkili ama yalnız bir mücadele yürüten kadınlar toplumsal “özne” olma yolunda sürekli olarak tartışmaların içerisinde kalmış yasakçı zihniyetlere karşı savunmacı ve eleştirel bir dil geliştirmiştir. Aslında bu yaşanan gerilim ve tartışmalar İslamcı erkeklerin kadının bu kadar aktif şekilde hayata dâhil olmasının, kadınların da dava arkadaşlarının karşısına geçmenin, onlardan ayrı bir dille konuşmanın şokunu yaşamaları sonucu gelişmiştir.

28 Şubat darbesi kendisi ve hakları için konuşabilen, “var olma” bilincine erişen hem entelektüel bir duruş hem de siyasal tecrübe kazanan kadınların bir araya gelerek ortak mücadele yürüttükleri bir süreç başlatmıştır. 28 Şubat sürecinden sonra kadın İslamcılık hareketinden ayrılarak mütedeyyin bir yapıya dönüşmüştür. Bu açıdan mütedeyyin kadını şöyle tanımlayabiliriz; dinin ana referanslarına inerek öğrenen, geleneksel olanla ilişkisini devam ettiren, modern olanı kendi değerleriyle yeniden temellendirerek içselleştirmiş, birey olarak gelişimini tamamlamış, eğitilmiş, kendi kararlarını verebilen, ekonomik olarak daha özgür, cemiyet olmaktan ziyade fert olmaya önem gösteren, cinsiyet ayırımı yapmaksızın hak ve özgürlüklere saygı gösteren ve gösterilmesini bekleyen, toplumsal ve siyasal konularda daha bilinçli, sorgulayıcı bir zihniyete, değişimin gerekliliğine inanan yeni bir kadın kimliğidir.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

“Kadın Erkek Eşittir”. *Kadın ve Aile Dergisi* 13 (1986), 7.

Aktaş, Cihan. “Bir İktidar Alanı Aracı Olarak Başörtüsü”. *Tezkire Dergisi* 40 (2004), 28-49.

Aktaş, Cihan. *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Aktaş, Cihan. “Modern Kadın Ucuz Kadın mı?” *Gerçek Hayat* 302 (2006), 34.

Bulaç, Ali. “Cinselliğin Paylaşımı ve Tüketime Sunulması”. *İzlenim* 31 (1996), 12.

Arslan, Abdurrahman. “Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem Aile Sempozyumu”. 320-337. Ankara, 2014.

Berktaş, Fatmagül. “Türkiye’de Solun Kadına Bakış Açısı Değişen Bir Şey Var mı?” *1980’ler Türkiye’sinde Kadına Bakış Açısından Kadınlar*. 289-300. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Böhürler, Ayşe. “Nefsimize Yenildik”. *Gerçek Hayat Dergisi* 12 (2001), 35.

Bulaç, Ali. “Başörtüsü: Çözümler, Sorular, Yeni Perspektifler”. *Umran Dergisi* 129 (2005), 37-38.

Bulut, Nigar. “İslamcı Kadınların Feminist Deneyimleri.” *Tezkire Dergisi* 19 (2001), 94-104.

Büyük, M. Sami. “Sosyal Hayata Katılım ve Muhafazakâr Hanımefendilerin Çıkmazı”. *Ribat Dergisi* 355 (2012), 16-17.

Cündioğlu, Dücan. “Kadınların Erkekleşmeleri Üzerine Birkaç Not”. *Gerçek Hayat Dergisi* 20 (2001), 21.

Çaha, Ömer. *Sivil Kadın*. Ankara: Savaş Yayınları, 4. Basım, 2017.

Çaha, Ömer. “Sivil Kadın Hareketi Var mı?” *Kadın Kimliği* 19 (1996), 12.

Erkilet, Alev. “Biz de Elimizi Taşın Altına Koymalıyız.” *Gerçek Hayat* 359 (2007), 7.

Erkilet, Alev. *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2015.

Göksu, M. Emin. “Kamusal, Siyasetin Harem Alanı Değil Toplumun Ortak Hareket Alanıdır”. *Umran Dergisi* 112 (2003), 23-24.

Göle, Nilüfer. *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2017.

Gülnaz, Mualla. “Feminizme Müslümanca Bakış”. *Kadın Kimliği* 23 (1997), 12.

Gülnaz, Mualla. “Nisvan-ı İslam”. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*. 81-110. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2000.

Gülnaz, Mualla. “Türkiye’de Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler”. *İzlenim Dergisi* 37 (1996), 49-52.

İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Kara, İsmail. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. 15-43. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.

Kaya, İbrahim. “Modernity, Openness, İnterpretation: A Perspective on Multiple Modernities.” *Sage Journals* 43/1 (2004), 35-57.

Kaya, İbrahim. *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler*. Ankara: İmge Yayıncılık, 2017.

Kayacan Nevin. “Feministlerle Söyleşi”. *Mektup* 67 (1990), 29.

Kentel, Ferhat. “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*. 722-735. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.

Kentel, Ferhat. “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan “Başörtüsü””. *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü: Temel Boyutları ile Türkiye’de Başörtü Yasağı Sorunu*. 55-60. İstanbul: Akder Yayınları, 2008.

Kentel, Ferhat. “Yeni Bir Laliklik Yeni Bir Modernite”. *Türkiye'nin Örtülü Gerçeği-Başörtü Yasağı Alan Araştırmaları*. 57-69. İstanbul: Hazar Eğitim ve Kültür Dayanışma Derneği Yayını, 2007.

Kural, Sevda Alankuş. “Alternatif Kamular ve İslamcı Kadınlar”. *Toplum ve Bilim* 72 (1997), 5-44.

Kuru, Fatma. “Kadın Sorunu mu Kadının Sorunu mu?”. *Girişim Dergisi* 22-23 (1987), 56.

Laçiner, Ömer. “28 Şubat Süreci Vesilesiyle Tarih ve Toplumumuza Dair Notlar”. *Birikim Dergisi* 131 (2000). <https://www.birikimDergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-131-mart-2000/2324/28-subat-sureci-vesilesiyle-tarih-ve-toplumumuza-dair-notlar/5853>

Mengüşoğlu, M. Önal. “Biz Müslümanlar İçin Sorun Yoktur; Olsa Olsa Sorumluluk(lar) Vardır”. *Nida Dergisi* 92 (2005), 19-20.

Okumuş, Ahmet. “Kamusal Kasvet”. *Anlayış Dergisi* 16 (2004), 32-33.

Özcan, Gökhan. “Başörtüsünün Öteki Yüzü”. *Gerçek Hayat* 15 (2001), 12-13.

Özdalga, Elisabeth. *İslamcılığın Türkiye Seyri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Özdenören, Rasim. “Kadın ve Kafes”. *Kadın Kimliği* 18 (1996), 4.

Özkan, Fadime. *Yemenimde Hâre Var*. İstanbul: Elest Yayınları, 2005.

Ramazanoğlu, Yıldız. “Apartheid: Türkiye'nin Örtülü Gerçeği”. *Birikim Dergisi* 227 (2008), 31-37.

Ramazanoğlu, Yıldız. “Ortadan Kaybol Diyorlar”. *Gerçek Hayat* 359 (2007), 7.

Ramazanoğlu, Yıldız. “Örtü Siyasi Bir Simge midir?” *Umran Dergisi* 162 (2008), 17-18.

Ramazanoğlu, Yıldız. “Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar”. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*. 139-167. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2000.

Şişman, Nazife. “Başörtüsü ve Kamusal Alan”. *Umran Dergisi* 123 (2004), 40-43.

Şişman, Nazife. “Başörtüsünün ‘Sorun’sallaştırılması ve Tartışmaların Dili Üzerine”. *Anlayış Dergisi* 15 (2004), 84-86.

Şişman, Nazife. “İslam Dünyasında Kadın Modernleşmesi”. *Bilgi ve Düşünce*

Dergisi 1 (2002), 77.

Toros, Halime. “Bir Dönemin Anlatılmamış Öyküsü”. *Kadın Kimliği* 23 (1997), 13.

Yıldırım, Ercan. *Neoliberal İslamcılık*. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2016.

Yıldırım, Ergün. *Hayali Modernlik*. İstanbul: Doğu Kitapevi, 2012.

Yıldız, Abdullah. “Başörtüsü Özgür Olmadan Asla”. *Umran Dergisi* 129 (2005), 30-32.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Özel Gereksinimli Bireylerle İletişimde Hz. Muhamed'in (Sav) Örneklığı¹

*Communication with Individuals with Special Needs,
the Example of the Prophet Muhammad (PBUH)*

Recep ERTUĞAY

Dr. Öğr. Üyesi
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı,
receptugay@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7289-0338.

Cilt/ Issue: 2/2, 293-320

Geliş Tarihi: 03.08.2022

Kabul Tarihi: 23.09.2022

Atf: Ertuğay, Recep. "Özel Gereksinimli Bireylerle İletişimde Hz. Muhamed'in (Sav) Örneklığı". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (Ekim 2022), 293-320

Dipnot: Recep Ertuğay, "Özel Gereksinimli Bireylerle İletişimde Hz. Muhamed'in (Sav) Örneklığı", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2(Ekim 2022), Sayfa.

¹ Bu çalışma yazarın kısmi değişikliklerle "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Şefkat" konulu doktora tezinden üretilmiştir.

ÖZ

İnsan başkalarının yardımına muhtaç bir varlıktır. Tek başına hayatını sürdürmesi imkân ötesidir. İnsan havaya, suya, gıdaya muhtaçtır. İnsan, eşe, arkadaşına, anne, babaya, komşuya, evlada muhtaçtır. İnsan hemdert olmaya ve hemdert bulmaya muhtaçtır. Her bireyin birbirine benzer ve birbirinden farklı ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlar özel gereksinimli bireylerde daha da belirginleşmektedir. Özel gereksinimli bireyler geçmişten günümüze toplumların bir hakikatidir. Özel gereksinimli bireyler dünya nüfusunun yaklaşık %12'sini oluşturmaktadır. İstatistikler ülkemiz nüfusunda da yoğunluğun dünya nüfusu civarında olduğunu göstermektedir. Özel gereksinimli bireylerin huzur ve mutluluğu içinde yaşadıkları toplumun huzur ve mutluluğuna önemli katkıda ve etkide bulunacak düzeydedir. Özel gereksinimli bireylerin aileleri de düşünüldüğünde olumlu olumsuz yaklaşımların topluma olan etkisindeki kat sayı yükselmektedir. Zaman zaman fertler akıp giden hayat şartları içerisinde bir kuşatılmışlık da yaşayabilmektedir. Bu kuşatılmışlık içerisinde yürünürken özel gereksinimli bireylere karşı kör nokta oluşmakta gereksinimler görülemez. Bu durum önemli bir problemdir. Bu açıdan özel gereksinimli bireylere karşı sorumlulukların hatırlatılması, farklı bakış açıları ile meselenin yeniden güncellenmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada özel gereksinimli bireylere ve bu bireylerin yakınlarına karşı Hz. Peygamber'in örneklığı aktarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Sünnet, Hadis, Engelli, Özel Gereksinim

ABSTRACT

Humans are needy creatures. It is beyond possible for them to live their life alone. Humans need air, water and food. They need a spouse, friend, mother, father, neighbor or child. They are in need of seeking and finding a shoulder to cry on. Every individual has similar and different needs. These needs become

more evident in individuals with special needs. Individuals with special needs are a reality of societies from past to present. Individuals with special needs constitute approximately 12% of the world population. Statistics show that the population density of our country is around the world population. It is at a level that will make a significant contribution and influence to the peace and happiness of the society in which the individuals with special needs live in peace and happiness. Considering the families of the individuals with special needs, the number of positive and negative approaches on the society increases. From time to time, individuals can live in siege within the flowing life conditions. While walking through this siege, a blind spot is formed against individuals with special needs and needs cannot be seen. This is an important problem. In this respect, it is important to remind the responsibilities towards individuals with special needs and to re-update the issue with different perspectives. In this study, towards individuals with special needs and their relatives, The example of the Prophet Muhammad (pbuh) will be tried to be conveyed.

Keywords: Prophet, Sunnah, Hadith, Disabled, Special Need

EXTENDED ABSTRACT

Humans are needy creatures. It is beyond possible for them to live their life alone. Needs become more evident in individuals with special needs. From time to time, individuals can also experience a siege in the flowing life conditions. While walking through this siege, a blind spot is formed against individuals with special needs and needs cannot be seen. In this respect, it is important to remind the responsibilities towards individuals with special needs and to re-update the issue with different perspectives. Every person is one, unique, and special. Every human being; is different from each other in their thoughts, feelings, and abilities. Every human being has the same value, worth and essence of humanity. He is honorable and respected. Every human being is an honorable being and deserves to live in dignity. Throughout history, disabled people have been treated as second-class citizens not only because of their socio-economic conditions but also because of their disability. Natural selection theory also manifested itself as Social Darwinism. He brought the belief that the strong will survive, the weak will be eliminated and destroyed, the idea that it is necessary to obtain power in order not to perish, and the understanding that it is normal for the weak to be crushed and destroyed. According to the Qur'an, the measure of perfection is in the moral structure. Those who do not use it properly are condemned. The most prominent practice in the Prophet's approach to the disabled was not to make them feel that they were disabled,

but to make them feel that they are a valuable member of the society and that they are needed. By including disabled people in society and assigning them to respectable areas, he gave them the message that 'they are indispensable members of this society, their equal parts and you are valuable', provided them with the opportunity to express their identities by taking part in the group they belong to, and prevented them from being exhausted by feeling lonely, helpless and rejected. He wanted individuals with special needs to take part in the circle of solidarity, cohesion, sharing, communication, agreement and conversation that operates within the society. By continuing to the mosque, he knew that he became a servant, that superiority in servitude is not physical equipment but taqwa, he lived the honor of being accepted as an addressee by Allah, he understood that his existence was meaningful, he gave him the opportunity to educate and renew himself through the mosque and community. With this approach, it has been tried to increase the self-confidence of the disabled people and to be accepted by the society, to be educated in the society and to educate the society through them. They were shown compassion, and it was ensured that the society learned compassion. The Prophet made positive discrimination by exempting his personal friends from certain responsibilities. The Prophet (pbuh) created social awareness by speaking generally rather than directly mentioning disabled individuals, advising the society to support these people, and by warning those who act otherwise. The Prophet said: "When one of you leads people in prayer, let him keep it short. Because there may be sick, weak and old people in the congregation. But when one of you prays alone, let him prolong it as long as he wishes." From this warning, we can deduce that the common areas should be arranged by taking the disabled into account. Today, updating this hadith means making life easier for the disabled. In the face of approaches implying that the physical defects of disabled people are made a mockery, We see the Prophet's execution. We realize that the situation does not change, even if it is someone who is closest, and the reaction is harsh. In our age, there are two different attitudes, 'holding the hand of the weak' or 'pushing the weak with their hand'. In some societies, segments in need of compassion can be considered parasites/parasites/(-) that need to be eliminated or kept away, and can be seen as a hindrance. The Prophet employed disabled people in higher positions, made them feel that they were respected members of the society, and provided them the opportunity to be happy by realizing their personalities. By encouraging their participation in social organizations, it is aimed to educate them in the society and through them to educate the society. The hadiths of the Prophet teach us that disability is in the hearts, not in the molds.

GİRİŞ

Engelli; fiziksel, zihinsel, ruhsal ve duyuşal yetilerinde çeşitli düzeyde kayıplarından dolayı, topluma diğler bireyler ile birlikte eşit koşullarda tam ve etkin katılımını kısıtlayan, tutum ve çevre koşullarından etkilenen birey olarak tanımlanmaktadır.¹ Engellilik yetersizlikler, aktivite sınırlılıkları ve katılım kısıtlamaları için kullanılan (herhangi bir sağılık durumu bulunan) birey ve o bireyle ilgili bağlamsal/çevresel ve kişisel faktörler arasındaki olumsuzluklara atıfta bulunan bir çatı terimidir.²

Dünya Sağılık Örgütü özürllülüğü, fonksiyonel bir hasar; sakatlığı, normal aktivitelere kısıtlılık; engelliliğı ise, sosyal dezavantaj olarak tanımlamaktadır. Buna göre özürllülük ve sakatlık kavramları daha ziyade insanın fonksiyon kaybına odaklanırken, kişinin bir engel sebebiyle sosyal yaşamının etkilenmesi *engellilik* kavramıyla tanımlanmış, bu sebeple de ‘sakat’ tanımlamaları yerine ‘engelli’ ifadesi tercih edilmiştir.³ Geldiğimiz aşamada ‘engelli’ tanımlaması da doğrudan bireyi hedef aldığı için rahatsız edici olarak değerlendirilmekte bu ifade yerine “özel gereksinimli” tanımlaması tercih edilmektedir. Özel gereksinimli birey; çeşitli nedenlerle, bireysel özellikleri ve eğitim yeterlikleri açısından akranlarından beklenen düzeyde anlamlı farklılık gösterme hâli olarak tanımlanmaktadır.⁴ Özel gereksinimli bireylerin, engelli birey olarak isimlendirilmekten rahatsız oldukları görülmektedir. Her ne kadar ilgili yönetmeliklerde ve literatürde ‘özürllü birey’ kavramı kaldırılmış bunun yerine ‘engelli birey’ adlandırması tercih edilmişse de zamanla ‘engelli birey’ adlandırmasına da olumsuz çağrışımlar yüklenmiştir. Bu sebeple ‘özel gereksinimli birey’ adlandırmasının tercih edilmesi daha doğru gözükmeğtedir. Çünkü ‘engelli birey’ kavramı bireyin yetersizliğine vurgu yaparken ‘özel gereksinimli birey’ kavramı bireyin ihtiyaçlarına vurgu yapmaktadır. İnsanoğlu her ne kadar mükemmel olma arzusunu içinde taşısa da her yönüyle mükemmel ve her bakımdan yeterli olduğunu iddia edemez. Hangi boyutta veya şekilde olursa olsun; birtakım yetersizliklere sahip olmak insan olmanın bir hususiyetidir. Böyle bakıldığında özel gereksinimli bireylerin, yetersizliklerinin daha belirgin olması dışında, normal gelişim gösteren bireylerden bir farkları yoktur.⁵ ‘Özel gereksinimli’ ifadesinin şefkate daha

¹ Engelliler Hakkında Kanun (EHK), Resmi Gazete 28868 (Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (FSEK), Resmi Gazete 7981 (07 Haziran 2005), Kanun No.5378, md. 3/c.

² Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (TCASPB), *Engellilik Nedir?* Dünya Engellilik Raporu (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, (2011), 4.

³ Hatice Şahin, “Engellilik Kimin Sorunu”, *Öz-veri Dergisi* 1/1 (2004), 1/49.

⁴ Akçamete Gönül, *Özel Gereksinimi Olan Çocuklar* (Ankara: Kök Yayınları, 2010), 33.

⁵ Muzaffer Üzümcü, *Kaynaştırma ve Din Eğitimi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 17.

uygun düştüğü kanaatini taşımakla birlikte daha bilinir olması nedeni ile ‘engelli’ tanımını kullanmaktan kendimizi alamadık. Bahse konu bireylerin gıyabında konuşurken daha anlaşılır olması hasebiyle bir müddet daha ‘engelli’ tabiri, yanında konuşurken de ‘özel gereksinimli’ tanımlaması tercih edilebilir.

Aslına bakılırsa bizi bir kısım insanlara engelli dedirten sebep zihnimize yerleştirilen kalıplardır. Dünya; gözleri gören, kulakları duyan, boyu 1,45-1,85, kilosu 40-90 arası olanlara göre tasarlandığı için standart ölçü olarak zihinlere bu algı yerleşmiştir. Varsayılan, öne sürülen ve dikte edilen standartlara uygun olanlar normal, olmayanlar anormal olarak değerlendirilmektedir. Bize anormal dedirten sebep zihnimizdeki kalıplardır. Hâlbuki hiç kimse kendisine anormal denmesinden hoşlanmaz.⁶ Her insan bir tanedir, yegânedir, özeldir. Her insan; düşünceleri, duyguları, yetenekleri ile birbirinden farklıdır. Her insanın değeri, kıymeti, insanlık özü aynıdır. Onurludur, saygındır. Canı, haysiyeti, malı dokunulmazdır. Her insan şerefli bir varlıktır ve onuruna yakışır bir şekilde yaşamayı hak etmektedir.⁷

İbrahim Hakkı Erzurûmî ne güzel demiş:

Harabat ehlini hor görme zakir,
Defineye malik viraneler var⁸

Harabe olmuş nice evler vardır ki dış görünüşüyle değerli olduğu düşünülen onlarca evi satın alacak define barındırır içinde.⁹ Aynı şekilde dış görünüşü ile kırık dökük olan engelliler de nice kalıpları güzel gözükeneri tartacak kalp taşıyor olabilirler. Bu sebeple insan nerde gönlü kırık bir fert görse merhem olmalı, yolda kalmış her garibe hemdem olmalıdır. Hoca Ahmet Yesevî'nin dediği gibi;

Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol

Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol

Mahşer günü dergâhına yakın ol¹⁰

⁶ Halis Kuralay, “İnsan Hakları Aynasında Engelliler”, *Eğitime Bakış Eğitim Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 31 (2014), 61.

⁷ Görgülü Ülfet, “Hesabını Verebilecek miyiz”, *Hız Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı* (Ankara, 2015), 73.

⁸ Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) “Genel Kurul Tutanağı” (Erişim 06 Eylül 2022).

⁹ Tayyip Atmaca, “Dokunan Şiirler 1”, *Hece Taşları Aylık Şiir Dergisi* 26 (2017), 22.

¹⁰ Hoca Ahmet Yesevî, *Divanı Hikmet*, ed. Mustafa Tatcı (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016), 44.

Kendisi de görme engelli olan Veysel, çevrenin olumsuz değerlendirmelerinden etkilenmiş olmalı ki hüznünü dile getirme ihtiyacı hisseder ve şöyle der:

“Beni hor görme kardeşim.

Sen altınsın ben tunç muyum?

Aynı Var’dan var olmuşuz.

Sen gümüşsün ben sac mıyım?¹¹

Bu nedenle renklere, boylara, suretlere, kalıplara takılmadan insanlar arası ilişki ve iletişime azami hassasiyet gösterilmeli insan onuruna yakışır davranışlar sergilemeye dikkat gösterilmeli kalplerin huzurunu ve gönüllerin sürurunu inşa edici olunmalıdır.

1. TARİHİ SÜREÇTE ENGELLİLERE YAKLAŞIM

Geçmişten günümüze her toplumun içerisinde, genel standartlara aykırı düştüğü için hayata katılımı sınırlanan ve sayıları belirli oranı teşkil eden engellenmiş/engelli birey olduğu anlaşılmaktadır. Engellilik ve engelli bireylerin varlığı insanlık tarihi kadar eskidir.¹² Dolayısıyla huzurlu ve mutlu bir toplum oluşması için bu bireylerin sorunlarının çözülmesi en azından asgari düzeye indirilmesi şarttır.¹³ Mesele sadece engelli bireylerle sınırlı da değildir. Dünya nüfusunda engelli oranı %10 civarındadır. Türkiye genelinde bakılacak olursa %12 gibi toplumun geniş kesiminin bu sorunla yüz yüze olduğu görülmektedir.¹⁴ Yaklaşık 84 milyon nüfusu olan ülkemizde 10 milyon civarında engelli olduğu anlaşılmaktadır. Ailelerle birlikte düşünüldüğünde bu durumdan doğrudan etkilenenlerin sayısı üç dört kat artmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla engelli bir bireyi mutlu/mutsuz eden davranışların katsayısı yüksektir.

¹¹ Ümit Yaşar Oğuzcan - Selahattin Eyüboğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın Âşık Veysel ve Bütün Şiirleri*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2001, 128. (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2001), 128.

¹² Ömer Özsoy, *Sünnetullah; Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 11.

¹³ Yusuf Acara, “Saadet asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları”, *Din Bilimleri Akademi Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 132.

¹⁴ Görmede zorluk yaşayanlar %1,4, Duymada zorluk yaşayanlar % 1,1, Konuşmada zorluk yaşayanlar %0,7, Yürümede zorluk yaşayanlar % 3,3, Bir şeyler taşımada tutmada zorluk yaşayanlar % 4,1, Öğrenmede zorluk yaşayanlar % 2,0, Toplam. 12,6 (Tablo 1.2. Genel nüfus içinde engel grubuna göre engelli nüfus) Engelli ve Yaşlı Bireylere İlişkin İstatistiki Bilgiler, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (TCASPB), *Engellili ve Yaşlı İstatistik Bülteni* (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, 2021), 7.

¹⁵ Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (TCASPB), *Engellili ve Yaşlı İstatistik Bülteni*, 7. Saffet Sancaklı, *Hz. Peygamber’in Engellilere Bakış Açısının Tespiti* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 188.

Tarih boyunca engelliler sadece içinde buldukları sosyo-ekonomik şartlardan değil bizzat sahip oldukları engelli hallerinden dolayı da ikinci sınıf vatandaş muamelesine tâbi tutulmuşlardır. Geçmişten günümüze engellilere karşı negatif ayrımcılık, istismar, dışlanma, bir eğlence aracıymış gibi kullanma ve benzeri kötü davranışlar reva görülmüştür. Eski dönemlerden bugüne insan onuruyla bağdaşmayan bu tür tutumlardan insanlığın kurtulması epeyce zaman aldığı gibi pek de kolay olmamıştır. Zira insanlarda engellilere karşı olan ön yargı, kişinin aklını, duygularını ve iradesini küçümsenemeyecek derecede etkilemektedir. Bilindiği üzere, Hz. Peygamber'den önceki toplumlarda genel itibarıyla engellilik, bir uğursuzluk ve engellinin ebeveynlerinin yaptığı bir kötülüğün karşılığı olarak görülmektedir. Daha açık ifade ile ebeveynlerin işledikleri bir kötülük, Allah tarafından çocuklarının engelli olarak yaratılması inancıyla bir araya getiriliyor ve kötülük ile engelli çocuk arasında doğrudan bir ilişki kuruluyordu. Sokrates'in düşünce yapısında, mükemmeliyetçilik felsefesi hâkimdi ve ona göre her bireyin değeri, toplumdaki görevini en mükemmel şekilde yapmasıyla değerlendirilirdi. Eflatun'a göre, ülkede engellilerin bulunması ülkeye zarar teşkil etmekte ve ülkenin gelişmesine engel olmaktaydı. Engellilerin evlenip üremeleri, ülkenin zayıf düşmesinin sebebi sayılırdı. O, özellikle akıl hastalarını kastederek "Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur." sloganını ortaya atmıştı. 'Toplum için en yararlıının kalması' kuralı gereğince, engellilerden kurtulmaları gerekmektedir.¹⁶

Doğal seleksiyon kuramı, Sosyal Darwinizm'in olarak da kendini gösterdi. İnsanda güçlü olanın yaşayacağı, zayıfların ayıklanıp yok olacağı inancını, yok olmamak için gücü elde etmenin zorunluluğu fikrini, zayıfın ezilip yok olmasının da normal olduğu anlayışını getirdi. Geriye dönüp baktığımızda dünyanın farklı kesimlerinde fiziksel ve zihinsel engellilerin yaşam haklarının ellerinden alınması, tarihte kara bir leke olarak yer almıştır.

Sosyal Darwinizmin, hasta, sakat ve özürlülerin bakımını bir yük olarak gören ve bu insanların ölümünü çabuklaştırıcı fiillerin uygulanmasının gereğine inanan 'negatif ojenik' anlayışı, teori olarak kalmamış uygulamaya da yansımıştır. Örneğin Almanya'da Hitler, 235 bin insanı kısırlaştırmış, toplum içindeki akıl hastaları, sakatlar, doğuştan körler ve kalıtsal hastalıklara sahip olanlar özel sterilizasyon merkezlerinde toplanarak Alman ırkı, saflığını ve üstünlüğünü bozan parazitlerden arındırılmak istenmiştir. Daha sonra kobay olarak kullanılan bu insanlar özel fırınlarda yakılarak yok edilmiştir. Diğer taraftan Alman ırkını temsil ettiği düşünülen sarışın mavi gözlü kızlar sürekli olarak nazi birliklerinin ziyaret ettiği özel kamplarda toplanarak üreme çiftlikleri kurulmak suretiyle bir başka

¹⁶ Salim Özer, "İslâm ve Diğer Medeniyetlerin Engelliye Bakışı", *Bilim Name Dergisi* 28 (2015), 57, 58.

zulüm işlenmiştir. ABD’de de 1930 yıllarında 24 eyalette ojenik ilkelere uygun kanunlar kabul görmüştür. Birleşik Devletlerde, soy geliştirmecilik uzun süre sonra başka suretlerde devam etti. Amerikan soy geliştirme kültürü başlangıçta daha güçlü köleler üretme amacındayken daha sonra daha zeki idarecilerin üretmeye kaymıştı. Birleşik Devletlerdeki geri zekâlı beyaz vatandaşların, saralıların veya akıl hastalarının kısırlaştırılması işlemi bu ülkenin bazı bölgelerinde 1970’lere dek devam etti. Aynı görüşü savunanlardan biri olan Avusturyalı Bio Etikçi Peter Siger, insan ve şahıs kavramlarını birbirinden ayırarak, engelli ve bakıma muhtaç bir insanın şahsiyetten ve haysiyetten uzak bir hayat sürdüğünü ileri sürerek yaşamlarına kanuni sınırlamalar getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Avrupa cemaatler komisyonu maliyet yükseldiği gerekçesiyle 1988 tarihli koruyucu tıp adlı proje ile aciz insanların sayısının azaltılmasına yönelik fiilleri desteklemiştir. Çin yönetimi, 1995’ten beri ırk temizliği ve koruyucu sağlık adı altında engelli doğabilecek bebeklerin kürtaj yolu ile alınmasını mecburi kılmış zihinsel özürülülerin evliliğini de yasaklamıştır.¹⁷

Günümüze geldiğimizde engellilere yönelik birçok olumlu adımların atılması ile birlikte, yapılan araştırmalarda toplumların engellilere yaklaşımının, şefkatten uzak olduğu görülmektedir. Türkiye’deki engelliler, toplum tarafından acındıkları (% 49,8), horlandıkları (% 8,2), yük olarak görüldükleri (% 10,8) ve önemsenmedikleri (% 24,9) kanaatindedir. Türkiye toplumunun geniş kesimi engellilerle bir arada yaşamaya olumlu yaklaşmıyor. Engellilerin gözden uzak olmasını arzuluyor. Sabancı Vakfı’nın desteklediği proje kapsamında yapılan bu anket çalışmasında toplumun yüzde 70’i engelli komşu istemezken, yüzde 57,3’ü engellilerin ayrı okullara gitmesinden yana tavır alıyor.¹⁸ Eğitim camiasında, diğerkâm olması beklenen Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenlerinin dahi kahir ekseriyetle sınıflarında engelli öğrenciye katlanamadıkları bu nedenle de kaynaştırma eğitimine olumsuz yaklaştıkları gözleniyor.¹⁹ Görünen o ki geçmişten günümüze özel gereksinimli bireyler toplumlar tarafından benimsenmemiş genelde uzak durulması uzak tutulması geeken kimseler olarak görülmüştür.

¹⁷ Recep Ardoğan, “Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlış Sosyal Darwinizm ve Ojenik”, *Kahramanmaraş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2011), 22-27. Ali Mazrui, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı: İstanbul, 25-27 Nisan ’97* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 274.

¹⁸ Süleyman Akbulut vd., *Engelli Ayrımcılığını Önleme ve Mücadele Platformu, Engelli Ayrımcılığı Araştırması ve Engelli Ayrımcılığına Karşı Çözüm Önerileri* (İstanbul: Sabancı Vakfı, Görme Özürülüler Derneği, 2012), 14.

¹⁹ Üzümcü, *Kaynaştırma ve Din Eğitimi*, 314, 315.

2. KUR'ÂN'I KERÎM'DE ÖZEL GEREKSİNİMLİ BİREYLER

Kur'ân-ı Kerim'e göre, mükemmeliyetin ölçüsü ahlâkî yapıdadır ve Kur'ân'da fiziksel, zihinsel donanımlardan mahrum kimselerin kınandığına dair bir âyet yoktur. Ancak Yüce Allah'ın kendilerine verdiği akıl, görme, konuşma gibi fizikî ve zihnî hassaları olumlu ve gereği şekilde kullanmayanlar kınanmıştır.²⁰ Nitekim Allah'ın dinine, Peygamberin davetine kulak asmayan, vizyon itibari ile 'adam' gibi gözüken kimseler hakkında; *"Onları gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider, konuşurlarsa sözlerini dinlersin, onlar sanki duvara yaslanmış içi boş kof kütükler gibidirler..."*²¹ nitelemesi bu hususu gayet veciz bir şekilde dile getirmiş, kalıplar düzgün olsa da kalplerin ve idraklerin engelli olduğuna işaret edilmiştir. Dolayısıyla bedensel ve zihinsel fonksiyonlara sahip olmanın gerçekte bir değeri yoktur. *"Onların gözleri vardır ama kördürler, kulakları vardır sağırdırlar, kalpleri vardır ama anlamazlar..."*²² Gözü görmediği, kulağı işitmediği, lisanı söylemediği halde ahlâken güzellikleri yakalamış insanların fiziksel olarak göremiyor, konuşamıyor ve işitemiyor olmaları bir eksiklik değildir. Ruhu, vicdanı hissetmeyen, zekâsı varken akletmeyen, dili hakikate karşı kilitli, kulağı hak söze kapalı, gözü güzelliklere kör olanlar gerçek mânâda engelli olanlardır.²³

Hem yaratılış hem de kendisine sunulan nimetler açısından kâinatın en üstün ve en şerefli varlığı olan insanın seçkinliği, maddî varlığı ve fizikî yapısından değil manevî ve rûhî yönünden kaynaklanır. Dolayısıyla insan denilen varlık, başka hiçbir kıstasa bakılmaksızın, sağlıklı sağlıksız diye bir ayırımı gidilmeksizin insan olması hasebiyle muhteremdir. Kur'ân'daki görme, işitme ve ortopedik gibi bedensel engellelikle zihinsel özürüllüğe değin, âyetlerin tamamına yakını insanın fizyolojisi ile ilgili değil, maddî ve kalbi yönüyle alakalıdır. Yani asıl engellilik kişinin insan olma hasebiyle doğuştan sahip olduğu saygınlığını ve safiyetini koruyamamasıdır.²⁴ Hz. Peygamber'in özel gereksinimli bireylere yaklaşımı ise Kur'ân'dan beslenen, dolayısıyla ilâhî vahye dayanan bir yaklaşımdır.

3. HZ. PEYGAMBER'İN RİSÂLETİNDE ÖZEL GEREKSİNİMLİ BİREYLERİN TOPLUMUN GÜNDEMİNE TAŞINMASI

Dünyanın her tarafında olduğu gibi, Hz. Peygamber'in inşa ettiği Asr-ı Saadet

²⁰ Bakara 2/18; Enfâl 8/22; Hûd 11/2424.

²¹ Münâfikûn 63/4.

²² Arâf: 7/179.

²³ Yaşar Yiğit, *En Güzel Örnekten Rahmet Damlaları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 146, 147.

²⁴ Acara, "Saadet asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları", 135.

toplumunda da belirli oranda engelli bulunmaktaydı.²⁵ Engelliler insanlığın gündemine Abdullah b. Ümmi Mektûm örneği ile algıyı yükseltecek ve dikkatleri bu noktaya toplayacak bir şekilde bir engelliye davranışı nedeni ile Hz. Peygamberin uyarılması gibi çarpıcı bir örnekle taşındı.

Rasûlullâh, Mekke'nin ileri gelenlerine İslâm'ı tebliğ ediyor ve onları ikna edebilmek için oldukça gayret ediyordu. Bu esnada Abdullah b. Ümmü Mektûm çıkageldi. Rasûlullâh'tan İslâm hakkında bilgi vermesini istedi. Rasûlullâh, İbn Ümmü Mektûm'un araya girmesinden hoşnut olmadı ve ona iltifat etmeyip müşrikleri ikna çabasını sürdürdü. Bu olay üzerine Abese Sûresi nâzil oldu ve Allah, elçisini bu tercihi sebebiyle uyardı. Bu uyarı, ilk bakışta Hz. Peygamber'i hedef alıyor olarak gözükse de sûreye bütüncül bakıldığında aslında Mekkeli müşriklerin ikaz edildiği görülmektedir.²⁶ Fakat engelli birinin onurunun rencide olmasına Allah'ın razı olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in insanların statülerine göre bir davranış sergilemesi düşünülemez. Mekke'nin ileri gelenlerinin kabilelerinde etkili olacakları, İslâm'ı seçtikleri takdirde geniş insan topluluklarının bu vesile ile İslâm'a yönelebileceği düşüncesiyle bu kişilere rağbet etmiş, konuşmasının bölünmesinden hoşlanmamıştır.²⁷ Hz. Peygamber "İbn Ümmü Mektûm sen Hatice'nin dayıoğlusun,²⁸ akraba çevresinden birisi olarak her zaman sorunu sorabilirsin. Fakat ben bu kişileri her zaman bulamayabilirim sen şöyle kenarda bir bekle." diye düşünmüş olabilir.

²⁵ Hz. Ebû Bekir'in babası Ebû Kuhâfe, Berâ b. Azib, Câbir b. Abdullah, Ka'b b. Mâlik, Hassân b. Sâbit, Ebû Sufyân, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ebî Evfâ, Abdullah b. Cahş, Abbas b. Abdulmuttalib, Mâlik b. Rabîa, Itbân b. Mâlik ve İbn Ummu Mektûm, Ebû Huzeyfe b. Utbe, Semûra b. Cündüb, Hz. Peygamber'in dedesi Abdul-Muttalip, amcası Abbas, amcaoğlu Abdullah b. Abbas, Ka'b b. Mâlik, Abîde b. Kays es-Selmânî, Hasan b. Sabit, Ebû Süfyân, Abdullah b. ez-Zubeyr'in annesi Esmâ görme engellidir. Sahâbeden Muâz b. Cebel, Fîrâs b. Hâbis, Amr b. Tufeyl, Mücâhid b. Mes'ûd es-Sulemî, Sâbit b. Yezîd, Muaz b. Amr, Talha b. Ubeydullah, Ümmü Umâra Nesibe binti Ka'b, Ab-dullah b. Mes'ûd, Berâ b. Mâlik ile Amr b. el-Cemûh da ortopedik engellidir. Engelli bir başka sahâbî de Imrân b. Huseyn'dir. Karnına su toplanmış ve uzun seneler süren bu hastalığa sabretmiştir. Sahâbeden Habbâb b. el-Eret ve Osman b. Ebi'l-As da aynı hastalıktan muzdariptiler. Yine ağır ve iri vücuduyla Hz. Peygamber'in hanımı Sevede bint Zem'a da bu katagoride değerlendirilebilir. Ammâr b. Yâsir'in kulağı kopuktur. Habbân b. Munkız zihinsel engellidir. Muaykîb b. Ebî Fâtıma Cüzzam hastalığına yakalanmıştır. Habbâb b. el-Eret, Arfece b. Es'ad ve Zâhir b. Harâm, bedensel engellidir. Acara, "Saadet asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları", 132; Yusuf Açıkel, "Hadisler Işığında görme Engelliler ve Bazı Öneriler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2010), 25, 27.

²⁶ Mevdûdî Ebû'l Al'â, *Tefhimu'l Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 7/33-34.

²⁷ Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Tefsîrû'l-Kur'an", 80.

²⁸ Abdullah Aydın, "Abdullah Aydın, "İbn Ümmü Mektûm" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.), 20/39.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in "Ben, sünnet olsun diye, bazen unutturum bazen de unutturulurum."²⁹ hadisi kapsamında konuya bakılacak olursa bizim de kanaatimiz bu yöndedir.³⁰ Engellilerin onurunun rencide edilmemesi gerektiği vurgusunun yapılması uğruna, engellilere şefkati nedeni ile Hz. Peygamber, kendi aleyhine sayılabilecek bir gelişmede gücenmeden yer aldığı söylenebilir. Daha sonraki süreçlerde de Rasûlullâh, her vesile Abdullah b. Ümmü Mektûm'u saygın görevlerde istihdam ederek, onurlandırmıştır. İbn Ümmü Mektûm'la karşılaştığı demlerde "Merhaba Ey Rabbimin kendisi ile beni uyardığı kişi!"³¹ demekten yüksünmemiş bu sözülle çevresine örnek olmanın yanında Allah katında değerlisin iması ile İbn Ümmü Mektûm'u ve onun şahsında bütün engellileri onure etmiştir. Bu olay engellilere yaklaşım açısından yol ve yöntem göstermede belirleyici olmuştur. Hz. Peygamberin örnekligi, günümüze ulaşan hadisleri ile canlılığını sürdürmektedir.

4. HZ. PEYGAMBER'İN HADİSLERİNDE ÖZEL GEREKSİNİMLİ BİREYLER

Hz. Peygamber basîretin hakikati görebilmek olduğunu şöyle dile getiriyor: "Haydi, bizi Vâkıfoğullarındaki şu 'basîr' (iyi gören) adamı ziyarete götürün!"³² Aslında hadiste bahsedilen kişi âmâdır. Allah Rasûlü, âmâ olan bir kişiyi "basîr" / "iyi gören" diye vasfetmiştir. O böyle yaparak gerçek mânâda görür olmanın basîret ve feraset olduğunu vurgulamış, "Allah sizin şekillerinize ve mallarınıza bakmaz. Kalplerinize ve amellerinize bakar."³³ sözülle de kalıpların değil kalplerin engelli olmaması gerektiğine işaret etmiştir.

4.1. Özel Gereksinimli Bireylerin İstihdamı

Şefkat Peygamberinin engellilere yaklaşımında öne çıkan en belirgin uygulama onlara engelli olduklarını hissettirmemek, toplumun değerli bir mensubu

²⁹ Malik b. Enes Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyeyî, *Muvatta-i Mâlik* (Abu Dâbi: el-İmârât, 2004), "Sehv", 1. Ebu'l Al'â, *Tefhimu'l Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, 7/7/39.

³⁰ Hak Teâlâ'nın zellelerden dolayı Peygamberlerine ihtarda bulunması, günah işledikleri zaman af dilemenin nasıl olacağını bellesinler diye başkalarını (ümmetini) eğitmek içindir. Kubbe Altı Lugatı, "Zelle" (30 Temmuz2022).

³¹ Zemahşerî Allâme Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf Hakîku Ğavâmidu't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Tevîl* (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 7/314. Babanzâde Ahmet Nâim - Kamil Mîras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (Ankara: Başbakanlık Basım Evi, 1972), 2/580.

³² "...انظفوا بنا إلى البصير الذي في بني واقب نعوذ وكان رجلاً أعمى كذا قال..." Beyhakî Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Ş'ubu'l-İmân*, ed. Abdü'l-Alî Abdü'l-Hamîd Hamîd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 11/418.

³³ "...إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ..." Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-NisâbüriMüslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrût: Dârü İhyâ'î-Türâsî'l-Arabî, tsz.), "Birr", 34.

oldukları ve kendilerine ihtiyaç duyulduğu duygusunu yaşatmak olmuştur. Bunun için de engelli sahâbîleri; vali, müezzin, imam, sancaktar, hazinedar, diplomatik kâtip, ordu komutanı, hatta kendi yerine vekil olmak³⁴ gibi itibarlı görevlerle yükümlü kılma şefkatini göstermiş, engelli bireylerin sosyal hayatla bütünleşmesini sağlamıştır.

İslâm tarihinde Medine'ye hicreti müteakip yapılan ilk uygulama Ensâr-Muhacir kardeşliği idi. Uhuvvet projesi olarak tarihte yer alan bu uygulamada engelliler ayrı tutulmamış, ağır ortopedik engelli Amr b. Cemûh, Muaz b. Cebel ve payına Hz. Ömer düşen görme engelli Itbân b. Mâlik gibi sahâbîler, kardeşlik anlaşmasında aktif rol almışlardır. Abdullah b. Ümmü Mektûm'un Medine'de atılan ilk adımlardan birisi olan Ashâb-ı Suffa'da engelli olmayanlarla aynı ortamda uzun süre kaldığı anlaşılmaktadır.³⁵ Allah Rasûlü, gözleri ama olan birçok sahâbîye en saygın görevlerden birisi olan namaz kıldırma izni vermiş, Abdullah b. Ümmü Mektûm'u Mescid-i Nebevî'de müezzin olarak görevlendirmiş,³⁶ Medine dışına çıktığı zamanlarda yerine vekil olarak bırakmak suretiyle onurlandırmış,³⁷ bu görevlendirme işlemini de on üç defa³⁸ gerçekleştirmiştir. İbn Ümmü Mektûm bu özgüvenle Kadisiye Savaşında sancağı taşıma görevini talep etmiş ve bu talebi de yerine getirilmiştir.³⁹

Engelli sahâbîlerden Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamber'le birlikte bütün savaşlara katılmıştı. Uhud Savaşı'nda yirmiden fazla yara almış, hatta ayağındaki yaralar sebebiyle topal kalmıştı. Hicretin altıncı yılında Dûmetü'l-Cendel üzerine yapılan bir seferde, Hz. Peygamber onu seriyye kumandanlığına getirmiş ve başına sarık bağlamıştı. Savaşı kazanınca Hz. Peygamber'in talimatı üzerine kabile reisinin kızı ile evlendi. Tebuk seferi sırasında imamlık ettiği bir namaza Hz. Peygamber de iştirak ederek onu sevindirmiş bir o kadar da onurlandırmıştı. Böylece Ebû Bekir gibi o da Rasûlullâh'a imamlık yapma bahtiyarlığına erişmişti.

Ortopedik engelli Muaz b. Cebel, Hz. Peygamber'le sürekli beraber olmaya çalışan, sorup öğrenmeye ilgi duyan bir sahâbî idi. Hz. Peygamber ona şefkat

³⁴ Acara, "Saadet asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları", 158.

³⁵ Acara, "Saadet asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları", 158.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1419), "Ezân", 11, 12.

³⁷ "...استخلف رسول الله ابن أم مكتوم..." Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî EbûDâvûdes-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, ed. Şuayb el-Arnâûdî - Muhammed Kâmil (yy.: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), "Harâc", 3.

³⁸ İzzü'd-Dîn Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, (Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, tsz), 3/252.

³⁹ Aydınlı, "Abdullah Aydınlı, "İbn Ümmü Mektûm", 20/434.

gösterir, zaman zaman Ufeyr isimli merkebinin terkesine⁴⁰ olarak sıcak sohbetine konuk eder⁴¹ özel birisi hissiyatını yaşatarak onurlandırır. Kur'ân okuyuşu ile temayüz etmiş olan Muaz b. Cebel, “Kur'ân'ı şu dört kişiden öğreniniz.”⁴² hadisinde ismi zikredilen, “Helal ve haramı en iyi bilen kişi”⁴³ olarak tarif edilen ve “Muaz ne iyi adamdır.”⁴⁴ iltifatına mazhar olan kişiydi. Hz. Peygamber onu hazinedâr/sahibu beyti'l-mal⁴⁵ olarak görevlendirmişti. Kavminin sancaktarı ve temsilcisi olarak Hz. Peygamber'le birlikte hemen hemen bütün savaşlara iştirak etmişti. Mekke fethedilince Hz. Peygamber onu Mekke'ye emir ve muallim olarak tayin etti.⁴⁶ Hicretin dokuzuncu yılında, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile birlikte Yemen'e elçi, zekât memuru ve kadı sıfatıyla gönderdi. Muâz'ı Yemen'e giden heyete başkan tayin ederek sevindirdi. Muaz'ın yukarı Yemen'de, Ebû Mûsâ'nın da aşağı Yemen'de görev yapmasını istedi.⁴⁷

Habbân b. Munkız, başına aldığı bir darbe nedeni ile beyin sarsıntısı geçirmiş ve akli muavezenesi bozulmuştu. Akrabalarının ticaretten men edilmesi talebi ile Hz. Peygamber'e başvurmuşlardı. Ticareti çok sevdiğini onun için bırakamayacağını belirtince dikkatli davranmasını tembihlemiş ve özel bir muhayyerlik tanıyarak Habbân'ın alışverişe devamına izin vermişti.⁴⁸

Engellilerin ehil ve yeterli oldukları alanlarda yeteneklerini toplum yararına kullanarak, emek verip gayret gösteren üretici bireyler olmaları, onların ideallerini ve kişiliklerini gerçekleştirmede büyük öneme sahipti. Nitekim günümüzde de, pek çok engelli kardeşimizin arzu ettiği şey budur. Onlar, toplumun kendilerine acımalarından rahatsız olmaktadırlar. Birçoğu, çevresinin yardımlarıyla hayatını sürdüren bir tüketici olmayı değil, her şeye rağmen kendilerine verilen imkânlar

⁴⁰ Buhârî, “Cihâd”, 46; Ebû Dâvûd, “Viti”r, 26; Yaşar Kandemir, “Muaz b. Cebel” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/339.

⁴¹ Nihat Yatkın, “Efradu'n-Nebî, (Hz. Peygamber'in Bineğine Aldığı Sahâbilier) ve Hadis İlmiye katkıları”, *EKEV Akademi Dergisi* 11/30 (2007), 117-128.

⁴² “...خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَسَالِمٍ وَمُعَاذِ بْنِ كَعْبٍ...” Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 8; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 116.

⁴³ Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî Ebû Dâvûd, *el-Müsned* (Mısır: ed-Dirâsetü'l-Arabiyye, 1999), 3/567, 568.

⁴⁴ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 8, “Menâkıbü'l-Ensâr”, 16.

⁴⁵ Merçil Erdoğan, “Hazinedar”, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/141.

⁴⁶ Kandemir, “Muaz b. Cebel”, 30/338-339.

⁴⁷ Buhârî, “Megâz”ı, 60; Müslim, “Cihâd ve's-Siyer”, 7; Ebû Dâvûd, “Aşkziye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3; Kandemir, “Muaz b. Cebel” 30/338

⁴⁸ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî* (Halep: Mektebetü'l-Metbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), “Büyü”, 10; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnâûd, Adil Mürşid (yy.: Dârü'r-Risâle, ts.), “Ahkâm”, 24.

nispetinde üretici olmayı tercih etmektedir. Tüketen, âciz insan konumunda çoğu zaman hayata küsme, kabuğuna çekilme ve psikolojik rahatsızlıklara maruz kalma durumu yaşanırken; üreten güçlü insan konumunda, mutlu ve umutlu bir hayat söz konusudur. İşte Allah Rasûlü'nün gerçekleştirmek istediği şey tam olarak budur.⁴⁹

Hız. Peygamber engelli sahâbîleri güç yetirebilecekleri işlerde istihdam etmek suretiyle bir taraftan onurlandırıp diğer insanlardan farklı olmadıkları mesajını verirken bir taraftan da kendi ayakları üstünde durabilmelerine imkân hazırlayarak sefil duruma düşmelerinin önünü kapatmış, sosyal becerileri tecrübe etmelerine önayak olmuştur. “*Kim ölür de mal bırakırsa malı varislerindedir. Kim de bakıma muhtaç birini bırakırsa onun sorumluluğu bana aittir.*”⁵⁰ sözü de engelli bireyler için oluşturulacak bir sosyal güvenlik sistemine temel teşkil edebilecek niteliktedir. Bu hadiste devlet başkanı sıfatıyla Hz. Peygamber'in; işini göremeyen ve bakıma, yardıma, desteğe muhtaç kişinin tüm sorumluluğunu üstlenmesi, devletin özürülere karşı nasıl bir sosyal güvence sağlamakla yükümlü olduğu hususunda önemli mesajlar vermektedir.⁵¹

4.2. Özel Gereksinimli Bireylerin Eğitimi

Sosyal becerileri,⁵² düşük düzeyde kaldığından özel gereksinimli bireyler özellikle de zihinsel engelli bireyler çevreleri tarafından olumsuz olarak algılanmakta ve reddedilmektedir. Zihinsel engellilerin pek çok sosyal beceri yetersizliği, öğretmenler ve çevrelerindeki diğer kişiler tarafından problemlerli davranışlar olarak algılanmakta ve bu davranışlar çeşitli yöntemlerle azaltılmaya ya da ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Oysa bu davranışlar, engellilerin çoğu sosyal becerileri öğrenememiş olmalarına bağlı olarak ortaya çıkmakta ve beceri öğretimi ile ortadan kaldırılmaları mümkün olabilmektedir. Engelli bireylerin toplum içinde aktif, üretken ve en az düzeyde bağımlı olabilmeleri için birçok sosyal beceriye sahip olmaları ve bu beceriyi uygun ortam ve koşullarda

⁴⁹ Mehmet Emin Özafşar - Mehmet Görmez (ed.), *Hadislerle İslâm: hadislerin hadislerle yorumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 20), 4/273; Erul, “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi, 17.

⁵⁰ Buharî, “Nafakât”, 15, “Ferâiz”, 15, 25, Müslim, “Ferâiz”, 17.

⁵¹ Ekrem Keleş, “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi Müzâkeresi”, *Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi, Müzâkeresi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 40-42.

⁵² Bir bireyin pozitif tepkiye neden olacak ve negatif tepkiden uzaklaşmaya yardımcı olacak biçimde diğer bireylerle etkileşimini sağlayan, sosyal olarak kabul görmüş öğrenilmiş davranışlar. Bireyin içerisinde bulunduğu toplumun sosyal yapısına göre şekillendirdiği, tolu kabülünü sağlayan, belirli bir amaca yönelik ortaya çıkan, gözlenebilir ve ölçülebilir davranışlardır. Ahmet Yalçın Hocaoğlu, “Hocaoğlu, “Zihinsel Engelli Bireylerin Sosyal Becerileri ve Sosyal Beceri Eğitimi”, *Eğitime Bakış Eğitim Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 31 (Aralık 2014), 40.

kullanabilmeleri gerekmektedir.⁵³

Abdullah b. Ümmü Mektûm, kendisini camiye getirecek kimsesi olmadığından bahisle Hz. Peygamber'den namazları evde kılma müsaadesi istediğinde Hz. Peygamber ona; “*Ezani işitiyor musun?*” diye sordu. “Evet” cevabını alınca da “*Öyleyse davete icabet et.*”⁵⁴ buyurdu. Hz. Peygamber'in bu ve benzeri diğer uygulamalarını sosyal beceri kazanma ve kazandığını da sergileme imkânına kavuşturarak bireyin mutluluğunu sağlamak olarak değerlendirebiliriz. Engelli bireyleri toplumun içine katarak, saygın alanlarda görevlendirerek, onlara ‘siz bu toplumun vazgeçilmez bireyleri ve eşit parçalarısınız ve de değerlisiniz’ mesajını vermiş, onlara dâhil oldukları grupta yer alarak benliklerini ifade etme imkânı sunmuş, yalnızlık, çaresizlik, itilmişlik duygularına kapılarak bitip tükenmelerine engel olmuştur. Özel gereksinimli bireylerin, toplum bünyesinde faaliyette olan dayanışma, kaynaşma, paylaşma, iletişim, anlaşma ve muhabbet dairesi içerisinde yer almasını istemiştir. Camiye devam etmek suretiyle kul olduğu, kullukta üstünlüğün fizikî donanımla değil takva (Yüce Allah'a, kendine, insanlara ve tüm mahlûkata karşı sorumluluk bilinciyle hareket etme/hassasiyet, farkındalık ve duyarlılık sahibi olma) ile gerçekleştiğini bilmesine, Allah tarafından muhatap olarak kabul edildiği onurunu yaşamasına, var oluşunun anlamlı olduğunu kavramasına cami ve cemaat vesilesiyle kendini eğitmesine ve yenilemesine imkân sunmuştur. Bu yaklaşımla engelli bireyin özgüveninin artmasına ve toplum tarafından kabullenilmesine, toplum içerisinde eğitilmesine ve onlar vasıtasıyla da toplumun eğitilmesine çalışılmıştır. Kendilerine şefkat gösterilmiş, toplumun da şefkati öğrenmesi temin edilmiştir.

4.3. Özel Gereksinimli Bireylere Pozitif Ayrımcılık

Sorumluluklar insanların güçleri ile orantılıdır. Allah kimseye yapamayacağı sorumluluğu vermez.⁵⁵ Bu nedenle Hz. Peygamber özel arkadaşlarını, bir kısım sorumluluklardan muaf tutarak pozitif ayrımcılık yapmıştır. Bununla birlikte ısrarlı talepleri karşısında yapmak istedikleri görevlerden de engellemiştir. Örneğin Amr b. Cemûh, bedensel engelli olduğu için Bedir Savaşı'ndan muaf tutulmuştu. Savaşa katılma isteğini Uhud'da da tekrarlayıp ısrar edince Hz. Peygamber ordu içerisinde bir nefer olarak sağlıklı insanlar arasında ona da yer verdi.⁵⁶ Amr b. Cemûh, ısrarlı talepleri ardından katıldığı Uhud Savaşı'nda

⁵³ Hocaoğlu, “Hocaoğlu, “Zihinsel Engelli Bireylerin Sosyal Becerileri ve Sosyal Beceri Eğitimi”, 42.

⁵⁴ " هَلْ تَسْمَعُ النَّدَاءَ بِالصَّلَاةِ « فَقَالَ نَعَمْ قَالَ « فَأَجِبْ / لَا أَجِدُ لَكَ رُحْمَةً... " Müslim, “Mesâcid”, 255; Ebû Dâvûd, “Salâ”t, 46; Nesâî, “İmâme”, 50.

⁵⁵ Bakara 2/286; Enâm 6/152; Arâf 7/42.

⁵⁶ Ahmet Önkal, “Ahmet Önkal, ‘Amr b. Cemûh’, DİA, TDV. Yay., İstanbul, 1991, III, 83.” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/82-83.

şehit düştü.⁵⁷ Amr defnedilirken Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: “*Ben sanki seni cennette bu ayağın iyileşmiş bir vaziyette yürürken görüyor gibiyim...*”⁵⁸

“Müminlerden oturanlar cihad edenlerle bir olmaz.”⁵⁹ âyetinin nâzil olduğu esnada âmâ sahâbi İbn Ümmü Mektûm: “Ya Rasûlallâh gücüm yetseydi ben de savaşa katılanlar arasında yer alırdım.” diye dert yanınca, Hz. Peygamber ona olan şefkatinden dolayı çok etkilendi. Ne zaman ki Allah “*Özür sahipleri müstesna*” âyetini vahyetti. Hz. Peygamber o zaman çok sevindi.⁶⁰ İbn Ümmü Mektûm, daha sonra da muaf olmasına rağmen savaşa katılmak istemiş, Hz. Peygamber de incinir düşüncesiyle, diğer insanlardan farklı davranmayarak bu isteğine mani olmamıştır. Diğer taraftan kendine ruhsat tanınanların kendilerini kötü hissetmelerine engel olmak gönüllerini rahatlatmak amacıyla; “*Allah, yasakladıklarının yapılmasından nasıl hoşlanmıyorsa, tanıdığı ruhsatların kullanılmasından da öylece hoşnut olur.*”⁶¹ buyurmuştur.

Allah Rasûlü, bir savaş dönüşü, bir engeli nedeni ile savaşa iştirak edememiş insanların mahcubiyetini bertaraf etmek, savaşan mücahitlerin değerlendirmelerini olumluya kanalize etmek için şöyle buyurdu: “*Medine’de öyle insanlar kaldı ki geçtiğimiz her bir dere ve tepede onlar da bizimle beraberdi. Onları mazeretleri alıkoydu.*”⁶² Bu sözle engelden dolayı cihada iştirak edemeyip kendini borçlu, suçlu belki de işe yaramaz, hisseden hüzünlü gönülleri şefkatle okşayan Hz. Peygamber bir başka hadisinde de şöyle buyurur. “*Bir kul, sıhhatli iken yaptığı güzel amellerine engelli olduktan sonra da yapıyormuş gibi mükâfat alır.*”⁶³

Özel bir bireye gösterilecek şefkatin en güzeli ona engelli olduğunu hissettirmeden muamele etmektir. Toplumun saygın bir ferdi, kendisine ihtiyaç duyulan onurlu bir şahsiyet olduğu hissini yaşatmaktır. O nedenle Hz. Peygamber sahâbilerden engelli olanlara siz bu işi yapamazsınız yaklaşımında bulunmamış arzu ederlerse muaf sayılabileceklerini belirtmekle yetinmiştir. Muaf sayılma durumu mazeret belirten insanlara tanınandan farklı bir durum değildir.⁶⁴ “*Üç kişiden kalem*

⁵⁷ “...فَقِيلُوا يَوْمَ أُحُدٍ...” Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşîd (yy.: Müessesü’r-Risâle, 2001), 38/247.

⁵⁸ “...كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْكَ تَمْشِي بِرِجْلِكَ هَذِهِ صَاحِبَةً فِي الْجَنَّةِ...” İbn Hanbel, *el-Müsned*, 38/247.

⁵⁹ Nisâ 4/ 95.

⁶⁰ “... فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ حُدَّ عَلَى فَجْدَى ، فَتَقَلَّتْ عَلَى حَتَّى خَفَّتْ أَنْ تُرَضَّ فَجْدَى ، ثُمَّ سَرَى عَنْهُ ، ” Buhârî, “Tefsîr”, 18; “Fedâilü’l-Kur’ân”, 4.

⁶¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 10/107.

⁶² “... إِنَّ أَوَامًا بِالْمَدِينَةِ خَلَفْنَا مَا سَلَكْنَا شِعْبًا وَلَا وَايَا إِلَّا وَهُمْ مَعَنَا فِيهِ حَبْسُهُمُ الْعُدْرُ...” Buhârî, “Cihâd”, 35, “Megâzi”, 81; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 19; İbn Mâce, “Cihâd”, 6.

⁶³ “...إِذَا مَرَضَ الْعَبْدُ أَوْ سَافَرَ ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ مَا كَانَ يُعْمَلُ مُقِيمًا صَاحِبًا...” Buhârî, “Cihâd”, 134.

⁶⁴ Fetih 48/17;Nûr 24/61.

*kaldırılmıştır. Buluğ çağına erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, iyileşinceye kadar akıl hastasından*⁶⁵ hatırlatması da bu kapsamdadır. Bu hadis, davranışları nedeni ile Allah'ın sorumlu tutmadığı zihinsel engelli bir insana, biz insanların da hoşgörü ile yaklaşmamız gerektiğini göstermektedir.

Görme engelli sahâbî İtbân b. Mâlik, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Ben gözü görmeyen biriyim. Yağmur ve sel oluyor mescide gelemiyorum. Evimde namaz kılsanız da orayı namazgâh edinsem' talebinde bulunur. Allah Rasûlü, İtbân'ın evine gider ve gösterdiği yerde namaz kılarak isteğini yerine getirir.⁶⁶ İtbân'ın mahalle komşularına imamlık yapabilmesine imkân tanır. Ayrıca namazı müteakip İtbân'ın yemek ikramını da geri çevirmez.⁶⁷

Rasûlullâh, aşırı kilolarından rahatsız olan ve namazda ayakta durmakta zorlanan İmran b. Husayn'a namazlarını oturarak, ona da gücü yetmezse yanı üzere yatarak kılabilceği ruhsatını vermişti.⁶⁸ Benzer kolaylıkları diğer ibadetlerde de tanımış, yaralı bir sahâbeye abdest yerine mesh etmesinin yeterli olacağını belirtmiş, tavafta zorlanan Ümmî Seleme'yi binek üzerinde tavaf yapabilsin diyerek rahatlatmıştır.⁶⁹

Engellilere yönelik pozitif ayrımcılığın bir başka örneği de iyi bir süvari olan Arfece b. Es'ad'dır. Müslüman olmadan önce katıldığı bir savaşta burnunu kaybetmiş yerine gümüşten bir protez yaptırmıştı. Gümüş protez de koku yapıyordu. Hz. Peygamber altını erkeklere haram kılmasına rağmen Arfece b. Es'ad'a altından protez bir burun yaptırmasını tavsiye etmiştir.⁷⁰ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber özel gereksinimli bireylere özel ayrımcılıklarda bulunmuş ve bunu incitmeden, gücendirmeden onları "acıyacak durumda olan kimselersiniz" duygusuna kaptırmadan yapmıştır.

4.4. Özel Gereksinimli Bireylere Karşı Toplumun Eğitilmesi

Hz. Peygamber, engellileri verdiği görevle toplumla kaynaştırmak suretiyle çift taraflı bir eğitim ve iyileştirme gerçekleştirerek, pozitif ayrımcılıkla işleri kolaylaştırma şefkati göstererek, bir taraftan da doğrudan engelli bireyleri

⁶⁵ Buhârî, "Talâk, 11, "Hudûd", 22; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmîzî, "Hudûd", 1; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Hudûd", 1.

⁶⁶ Buhârî, "Ezân", 40, "Teheccüd", 36; Nesâî, "İmâme", 10.

⁶⁷ Buhârî, "Teheccüd", 36; Müslim, "Mesâcid", 264.

⁶⁸ "صَلِّ قَائِمًا ، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فِقَاعِدًا ، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ..." Buhârî, "Taksîr", 19; Ebû Dâvûd, "Salât", 175; Tirmîzî, "Salât", 274; İbn Mâce, "İkâme", 139.

⁶⁹ "طُوفِي مِنْ وَرَاءِ النَّاسِ وَأَنْتَ رَاكِبٌ..." Müslim, "Hacc", 258.

⁷⁰ "فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَّخِذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ..." İbn Hanbel, el-Müsne'd, 31/344.

zikretmeden daha çok genel konuşmak suretiyle, toplumun bu kişilere destek olmasını öğütleyerek, aksi davrananları da uyararak toplumsal duyarlılık oluşturmaktaydı.

Ebû Hüreyre’den nakledildiğine göre Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: “*Kim bir Müslümanın dünya sıkıntılarında bir sıkıntıyı giderirse, Allah da onun kıyamet günündeki sıkıntılarında birini giderir. Kim darda kalan bir kimsenin işini kolaylaştırursa, Allah da dünya ve ahirette onun işlerini kolaylaştırır. Kim bir Müslümanın ayıbını örterse, Allah da dünya ve ahirette onun ayıplarını örter. Kul, kardeşinin yardımında olduğu sürece, Allah da onun yardımcısı olur.*”⁷¹ ‘Dünya sıkıntısı’, ‘darda kalma’, ‘kusurunu örtme’ söz konusu olunca akla ilk gelmesi gerekenler özel gereksinimli bireylerdir.

Hz. Peygamber, “*Farz ibadetlerden sonra Allah’ın en çok sevdiği davranış, bir Müslamanı sevindirmektir.*”⁷² “*Hiçbiriniz kendisi için istediğini, mümin kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz.*”⁷³ “*İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız.*”⁷⁴ buyurmaktadır. Sevgiye en fazla muhtaç olanlar elbette ki engellilerdir. Çünkü hem engelliler, hem deengelli anne babaları ve diğer yakınları ağır bir imtihanla karşı karşıya bulunmaktadırlar. Dolayısıyla iman kardeşliği içerikli hadisleri okurken ve anlarken öncelikle, sevlilmeye değer verilmeye, önemsenmeye ve acılarının paylaşılmasına en fazla ihtiyacı olan engelliler ile yakınları akla gelmelidir.⁷⁵

Hz. Peygamber, “*Her gün sadaka vermeniz gerekir.*” dediğinde yanında bulunan Ebû Zer; ‘buna gücümüz yetmez’ deme ihtiyacı hisseder. Bu cevap karşısında Hz. Peygamber sadaka kapsamına giren ve önemli bir kısmı engellilere desteği işaret eden hususları şöyle sayar: “*Görme özürülere rehberlik etmek, sağır ve dilsiz anlayacakları bir şekilde anlatmak, ihtiyacı olanın hacetini tedarik etmesi için rehberlik etmek, konuşma güçlüğü çekenin meramını ifade etmek, koluna girip güçsüze yardım etmek.*”⁷⁶ “*Gelip geçenlere eziyet veren şeyleri yoldan gidermek bir sadakadır.*”⁷⁷ “*Yükünü yüklemeye veya bineğine/aracına*

⁷¹ “...مَنْ نَفَسَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ...” Buhârî, “Mezâlim”, 3, 4; Müslim “Birr ve Sıla”, 58, Ebû Dâvûd, “Edeb”, 60.

⁷² “...أحب الأعمال إلى الله تعالى سرور تدخله على مسلم...” Ebu’l-Kasım et-Taberânî Süleyman b. Ahmet b. Eyyüb, *el-Mu’cemu’l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, tsz), 12/453.

⁷³ Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71.

⁷⁴ Müslim, “İmân”, 93; Tirmizî, “Sıfâtü’l-Kiyâme”, 56.

⁷⁵ Acar, 162.

⁷⁶ “...وَتَهْدِي الْأَعْمَى وَتُسْمِعُ الْأَصَمَّ وَالْأَبْكَمَ حَتَّى يَنْفَعَهُ...” İbn Hanbel, *el-Müsned*, 15/838.

⁷⁷ Buhârî, “Sulh”, 11, “Cihâd”, 72, 128; Müslim, “Zekât”, 56.

*binmeye çalışsana yardımcı olmak da bir sadakadır.*⁷⁸

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Sizden biriniz insanlara namaz kıldırduğunda (namazı) kısa tutsun. Çünkü cemaat içerisinde hasta, zayıf ve yaşlı kimseler olabilir. Ama biriniz tek başına namaz kıldığında, dilediği kadar uzatsın."*⁷⁹ Bu uyarıdan, ortak alanların engellileri hesaba katarak düzenlenmesi sonucunu çıkarabiliriz.⁸⁰ Zayıflar denince en başta engelliler hatırlanmalıdır. Günümüzde bu hadisin güncellenmesi engelliler için hayatın kolaylaştırılması anlamına gelir.

4.5. Özel Gereksinimli Bireylere Karşı Toplumun Uyarılması

Engelli bireylerin sosyal hayatla bütünleşmesini sağlamaya yönelik teşvik edici, toplumsal duyarlılığı yükseltici yaklaşımların yanında onları hayata küstürecek, engelli olduklarını hatırlatacak tutumlar ve fizikî kusurlarının alay konusu yapılmasını ima eden yaklaşımlar karşısında Hz. Peygamber'in celallendiğini görmekteyiz. En yakınında olan birisi de olsa durumun değişmediğini, tepkinin sert olduğunu fark ediyoruz. Hz. Âişe, bir gün 'şu kadcık boyu var' diyerek Hz. Peygamber'in diğer eşi Hz. Safiye'yi küçümser. Hz. Âişe'nin nazlanmalarına sabır gösterip anlayışla mukabele eden Hz. Peygamber bu davranış karşısında tepkisiz kalmaz ve şöyle uyarır: *"Sen sözlerine öyle bir şey karıştırdın ki onu denize karıştırsan denizin suyunu bozardı."*⁸¹

Hz. Peygamber, görme engelli birisini kasıtlı olarak yanlış yöne saptırma şefkatsizliğini gösterenlerin aynı dertle imtiha edilebileceğini ifade etmiş,⁸² *"Kardeşinin derdine sevinip gülme. Sonra Allah ona merhamet eder. Sizi de o derde müptela kılar."*⁸³ *"Bir kimsenin Mümin kardeşini küçümsemesi şer olarak ona yeter."*⁸⁴ *"Bir kimsenin bakışları ile dahi olsa kardeşine zarar vermesi helal değildir."*⁸⁵ buyurmuştur.

Hz. Peygamber özel bireylere destek artırıcı yaklaşımları teşvik, olumsuz tavırlar gösterenleri de tehdit ederek, engelli bireylere karşı toplumun algısını

⁷⁸ Buhârî, "Cihâd", 72, 128; Müslim, "Zekât", 56.

⁷⁹ Nesâî, "İmâmet", 35.

⁸⁰ Acara, "Saadet asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları", 58.

⁸¹ Tirmîzî, "Kıyâme", 51.

⁸² " ..لَعْنُ اللَّهِ مَنْ كَمَّهُ أَعْمَى عَنِ الطَّرِيقِ..." İbn Hanbel, el-Müsned, 5/83.

⁸³ Tirmîzî, "Kıyâme", 54.

⁸⁴ Müslim, "Birr", 32; Ebû Dâvûd, "Edeb", 35; Tirmîzî, "Birr", 17.

⁸⁵ Ebû Abdîrrahman Abdullah el-Murûziyyi İbnü'l-Mübârek, *ez-Zühed ve'r-Rikâk* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2004), 1/2019.

yönetmeye çalışmış, onların sahihsiz olmadıkları, sahihsiz bırakılamayacakları hatırlatmasında b ulunmuştur.

4.6. Özel Gereksinimli Bireylere Moral ve Motivasyon Sağlaması

Özel bireyler, topluma katılmış ve toplumun da onları sahiplenmesi sağlanmış olmasına rağmen, kendilerinde gördükleri özel gereksinimler nedeni ile doğal olarak bir hüznü kapılabirler. Rasûlullâh, engelli fertlerin üzümlerini önlemek ve olumsuzluklara karşı mukavemetlerini artırmak için onları şefkatle teselli etmek ve moral değerlerini yükseltmek amaçlı olarak birçok hadisinde şöyle buyurur: “*Kul, ortaya koyduğu amellerle Allah’ın kendisi için takdir ettiği dereceye ulaşamazsa, Allah onun canına, malına veya çocuğuna bir sıkıntı verir, sonra ona direnme gücü ihsan eder ve böylece onu Allah’ın kendisi için takdir ettiği mertebeye ulaştırır.*”⁸⁶ “*Ayağına bir diken batması dâhil, Müslüman’a isabet eden her musibet, onun günahlarına kefarettir ve derecesini yükseltir.*”⁸⁷ “*Siz cennetlikleri bildireyim mi? Onlar hem zayıf oldukları hem de halk tarafından zayıf görüldükleri için kimsenin önemsemediği ve fakat şöyle olacak diye yemin etseler, isteklerini Allah’ın gerçekleştireceği kimselerdir.*”⁸⁸ Kudsi hadiste “*Ben bir kulumu, iki gözünü alıp imtihana tabi tuttuğumda kulum buna sabrederse (isyan etmezse) bunun karşılığında ona cenneti veririm.*”⁸⁹ buyurulur.

Zâhir b. Harâm, geçirdiği bir hastalığın kalıntısı olsa gerek, bazı bedensel kusurlara sahipti. Bu yüzden topluma katılmaktan çekinmiş ve çölde yaşamayı tercih etmişti. Çiftçilik yapar ve yetiştirdiği ürünleri Medine pazarında satardı. Şehre her gelişinde, en güzel sebze ve meyvelerden bir paket yapar ve Rasûlullâh’a takdim ederdi. Hz. Peygamber de kendisini çok sever, ona ‘Zâhir bizim çölümüz, biz de onun şehriyiz’ şeklinde sürekli iltifatlar eder, bazen de pazardaki alışverişlerinde Zâhir’e yardımcı olurdu. Hatta bir gün Zâhir, Medine pazarında ürünleri satarken, Hz. Peygamber sessizce gelip Zâhir’in gözlerini kapatır ve “*Bu köle satılıktır; almak isteyen var mı?*” diye seslenir. Zâhir, gayet mahcup ve mahzun bir edayla “*Ey Allah’ın Elçisi! Vallahi benim gibi değersiz bir köleye kimse kuruş vermez.*” deyince, Hz. Peygamber: “*Hayır! Sen, hiç de değersiz değilsin! Aksine Allah katında çok kıymetlisin.*” buyurmuştur.⁹⁰

⁸⁶ Buhârî, “Merdâ”, 7.

⁸⁷ "...مَا مِنْ مُصِيبَةٍ تُصِيبُ الْمُسْلِمَ إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا عَنْهُ، حَتَّى الشُّوْكَةُ يُشَاكُّهَا..." Buhârî, “Merdâ”, 1; Müslim, “Birr”, 46, 47, 49.

⁸⁸ Buhârî, “Eymân”, 9, “Tefsir”, 1, “Edeb”, 61; Müslim, “Cennet”, 47; Tirmîzî, “Cehennem”, 13. İbn Mâce, “Zühd”, 4.

⁸⁹ "...إِنَّ اللَّهَ قَالَ إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتَيْهِ فَصَبْرٌ عَوَّضَتْهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةُ..." Buhârî, “Merdâ”, 7; Tirmîzî, “Zühd”. 57, 58.

⁹⁰ Tirmîzî, “Şemâil”, 104.

Hız. Peygamber özel bireylerle herdaım yakından ilgilenmiş kalplerini mesrur etmiş, şefkatle ellerinden tutarak gönüllerinin mahzun kalmasına fırsat vermemiştir.

5. ÖZEL GEREKSİNİMLİ BİREYLERİN EVLİLİĞİ

Toplumun ve ailelerin engellilere problemlı/tereddütlü yaklaşımlarından birisi de engellilerin evlenip aile kurmaları konusudur. Asr-1 saadette zihinsel problemlı olduğu anlaşılan Habbân b. Munkız da dâhil olmak üzere hemen bütün engellilerin herkes gibi evlenip çocuk sahibi oldukları dikkatlerden kaçmamaktadır.⁹¹ Engelli sahâbilerden Abdurrahman b. Avf, hicretin altıncı yılında Dûmetülcendel üzerine yapılan bir seferde, kumandanlığa getirilmişti. Savaşı kazanınca Hz. Peygamber'in talimatı üzerine kabile reisinin kızı ile evlendi.⁹² Bu durum bize engelli bireylerin evliliğı ile ilgili olarak da Hz. Peygamber'in öncülük ettiğini göstermektedir. Derecesi bilinmemekle birlikte zihinsel engelli Habbân'ın evliliğine onay verilmesi üzerinde düşünülmesi gerekir. "İnsanın, bir sosyal varlık olarak cinsel boyutuyla da değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Zihinsel engelliler de cinsel duygularını kendi dünyalarına uygun olarak yaşamak isteyeceklerdir."⁹³ Ayrıca cinsel istismara karşı kendilerini koruyabilmeleri için bilgilendirilme ihtiyaçlarını ertelemek hem yanlış hem de şefkatsizlik olur. Ferdin zihinsel engellilik düzeyine göre bir bilgilendirme ihtiyacı belirlemektedir. İleri düzeyde engellilik bir tarafa orta, özellikle de hafif düzey zihinsel engellilerin bu alandaki eğitimleri kendilerini istismarcılara karşı koruyabilmeleri açısından da önem arz etmektedir.

Cinsel dürtülerin tatmin olması psiko-sosyal bir ihtiyaçtır. Ancak cinsel tecrübe edinebilmeleri veya cinsel doyuma erişebilmeleri yönünde zihinsel engelli gençlere tavsiye edilen evlilik dışı cinsel ilişkiler din gelenek ve aile değerlerimize uygun düşmemektedir. Bu yaklaşım tarzı bedenî şehevânî ihtiyaçları geçici olarak karşılarsa da uzun vadede kişinin psiko-sosyal sağlığını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu tür bir girişim her iki cinsiyeti cinsel bir obje derekesine düşürmektedir. Evlilik dışı cinsel ilişkiler, cinsel hayatın maddi ve estetik boyutunu zedelediğı gibi kişiler arası sevgi ve şefkat ilişkisinin gelişmesini de önlemektedir. Her ne kadar sosyal çevrenin bazı kesimleri zihinsel engellilerin evlenmesine kuşku ile bakıyorsa da özellikle eğitilebilir ve öğretilbilir zihinsel engellilerin cinsel sağlık ve mutluluğı için evliliğın dışında makul bir alternatif bulunmamaktadır. Ancak cinselliğın ve dolayısıyla mutluluğın yaşanması fiili eylemden ibaret değildir. Sevgi, aşk, saygı, hissi bağlar, muhabbet, şakalaşma

⁹¹ Acara, "Saadet asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları", 159.

⁹² Ahmet Önkâl, "Abdurrahman b. Avf" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/157.

⁹³ Ali Seyyar, "Zihinsel Engelli Gençlere ve Ailelerine Yönelik Özel Cinsel Eğitim", *Eğitime Bakış Eğitim Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 31 (Aralık 2014), 37.

ve sohbet gibi birlikte yaşananlar sağlıklı ve mutlu yaşamın temel unsurlarıdır. Ağır derecede zihinsel engellilerin tutum ve davranışlardan kalemin kaldırılmış olmasını da hesaba katarak, cinsel ilişki içermeyen, fakat sevildiğini önemsendiğini hissettiren bir muhabbet birlikteliğinin oluşturulması düşünülebilir. Engelli bireylerin, özellikle zihinsel engelli bireylerin engellilik derecesini de dikkate alan bir yaklaşımla cinsel ihtiyaçlarının karşılanması ve cinsel istismar risklerinin ortadan kaldırılmasına yönelik çözüm stratejilerinden, milli kültürümüze, dini değerlerimize, toplumsal hassasiyetlerimize uygun olanlar belirlenmeli sosyal hizmetler kapsamında engelli dostu özel cinsel eğitim programları oluşturulmalıdır.⁹⁴

İnanç, söz, fiil ve davranışlarıyla imtihan halinde olan insanlar iyi veya kötü acı veya tatlı olaylarla karşılaşabilirler.⁹⁵ Her insanın imtihanı farklı farklıdır.⁹⁶ Şüphesiz ilâhî adâlet gereği, herkes gücünün yettiğinden⁹⁷ ve sadece kendisine verilenden sorulacaktır.⁹⁸ Yaratıcı, şükredenlerle sabredenleri ayırt etmek üzere gerek verdiği nimetlerle ve gerekse vermedikleriyle kullarını sınar. Bunun bir imtihan olduğuna inanan mümin, verilene şükretmek, alınana ise sabretmek suretiyle iki durumda da sınavı kazanma imkânına sahiptir.⁹⁹ Bu sınamalardan birisi de zihni, rûhî ve bedenî engellilik halidir. Bu hâl engelli olan kişi için olduğu kadar engellinin başta ailesi ve yakın çevresi olmak üzere toplumun da bir imtihanıdır. Toplum, engellilere bakıp Allah'ın verdiği sağlık nimetinin kadrini kıymetini daha iyi anlamak, korumak ve her nimetin bir külfeti olduğu bilinciyle hareket etmek, imtihanın en ağırına tabi tutulan engellilere hayatı kolaylaştırmak ve onların mahzun gönüllerini bir nebze olsun ferahlatmak durumundadır.¹⁰⁰ Engelli birey sabretme, çevresindekiler de ona destek olup şefkat gösterme imtihanıyla karşı karşıyadırlar.

SONUÇ

Yaşadığımız çağda ivme kazanmış hak ihlallerinden birisi ve de en az fark edileni özel gereksinimli bireylerin ilgisiz bırakılmasıdır.

⁹⁴ Seyyar, “Zihinsel Engelli Gençlere ve Ailelerine Yönelik Özel Cinsel Eğitim”, 38.

⁹⁵ “*Andolsun ki, sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. Sabredenleri müjdele.*” Bakara 2/155.

⁹⁶ İsmail Karagöz, *Toplumsal Emanet: Engelliler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 12.

⁹⁷ “*Kimseye gücününün üstünde yük yüklenmez*”, Bakara 2/286.

⁹⁸ “*Sonra o gün nimetlerden sorulacaksınız*”, Tekâsür, 103/8.

⁹⁹ Bünyamin Erul, “Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm Sorunlar ve Çözüm Önerleri”, *Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 8.

¹⁰⁰ Acara, “Saadet asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları”, 136.

Ahlâkî erdemler, özellikle de şefkat, ilk sırada da özel gereksinimliler açısından sürekli güncel tutulmalı yeniden ve yeniden kâl/söz/anlam ve hâl/fiil/eylem olarak hayatta kalmalıdır. Bu durum şefkatin işlevsel olması açısından önemlidir ve gereklidir.

Çağımızda 'zayıfın elinden tutan' veya 'zayıfı eliyle iten', iki ayrı tutum bulunmaktadır. İnsanların/toplumların, kendilerini fayda-zarar/mücâdele-yardımlaşma yaklaşımlarına göre konumlandırmaları farklı sonuçlar doğurmaktadır. Şefkate muhtaç kesimler, bertaraf edilmesi veya uzak tutulması gereken asalaklar/ parazitler/(-) olarak değerlendirilebilmekte ve ayak bağı olarak görülebilmektedir.

Hz. Muhammed sallahü aleyhi ve sellem tüm insanlara gönderilmiş şefkat peygamberidir. Onun şefkatinin muhatabı, genelde bütün insanlık özelde ümmettir. O, ilgiye desteğe ve şefkate daha çok ihtiyaç duymaları sebebiyle ve özellikle de toplumun ihmal ettiği bazı kesimlere ayrıca yoğunlaşmış dikkat çekmiştir. Özel gereksinimli bireylerde bu kesimler arasında ilk sıralarda yer almıştır.

Hz. Peygamber, engelli bireylerle, durumlarını ihsas ettirmeyecek bir iletişimde bulunmuş, normal bir insana nasıl davranılması gerekiyorsa öyle davranılmıştır. Hz. Peygamber engellilere engellerini hatırlatacak değerlendirmelerde bulunarak üzme kalkışanlara en sert tepkiyi vermiştir.

Allah Rasûlü, engelli kişilere çeşitli kolaylıklar/pozitif ayrımcılık uygulamış, ibadet ve muamelatta çeşitli ruhsatlar tanımış, kendilerine yardımda bulunulmasını teşvik etmiş, evlenmelerine destek olmuştur. Gerçek mânâda engelliğin kalıplarda değil kalplerde olduğunu vurgulamıştır.

Hz. Peygamber engellileri üst görevlerde istihdam etmiş, toplumun saygın ferdi olduklarını hissettirmiş, kişiliklerini gerçekleştirerek mutlu olma imkânı sağlamıştır. Sosyal organizasyonlara iştiraklerini teşvik ederek, toplum içerisinde eğitilmelerini ve onlar vasıtasıyla da toplumun eğitilmesini hedeflemiştir. Günümüzde kaynaştırma eğitimi olarak tatbik edilen/edilemeyen uygulamayı etkili bir şekilde tatbik etmiştir.

Her mümin olmalı bir çeşme gibi ve vardır her insanın bir çeşmeye ihtiyacı Hz. Peygamber gibi. Taşmak için dolmak gerekir. Kalpleri, zihinleri, ab-ı hayat olan bu çeşmeyle dolanlar; zayıfın, mağdurun ve garibin başını okşayan el, karıncaya zarar vermektan korkan ayak, şefkatle bakan göz ve insanlığa baldan daha tatlı söz olup taşarlar. Nice güzel gönüle akan ve nice güzel gönülden taşan/damlayan bu çeşme, Alvarlı Muhammed Lutfî Efe'de şöyle dile gelir:

Hazer kıl! Kıрма kalbin kimsenin cânını incitme!

Esîr-i gurbet-i nâlân olan insanı incitme!
Tarîk-i ışkda bîçâre-i hicrânı incitme!
Sabır kıl her belâya, Hâne-yi Rahman'ı incitme!
Felekte hâsılı insan isen bir cânı incitme!
Günahkâr olma, Fahr-i Âlem-i Zî-Şânı incitme!//

....

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Acar, Yusuf. "Saadet Asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları". *Din Bilimleri Akademi Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 131-170.

Açıkel, Yusuf. "Hadisler Işığında görme Engelliler ve Bazı Öneriler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2010), 27-28.

Ahmet Nâim, Babanzâde - Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. Ankara: Başbakanlık Basım Evi, 1972.

Akbulut, Süleyman vd. *Engelli Ayrımcılığını Önleme ve Mücadele Platformu, Engelli Ayrımcılığı Araştırması ve Engelli Ayrımcılığına Karşı Çözüm Önerileri*. İstanbul: Sabancı Vakfı, Görme Özürlüler Derneği, 2012.

Allâme Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, Zemahşerî. *el-Keşşâf Hakîku Ğavâmidu 'l-Tenzil ve Uyûni 'l-Ekâvil fî Vücûhi 'l-Tevîl*. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Ardoğan, Recep. “Ekolojik Düzeni Okumada İki Yanlış Sosyal Darwinizm ve Ojenik”. *Kahramanmaraş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2011), 1-35.

ASPB, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. *Engellilik Nedir? Dünya Engellilik Raporu*, (2011), 3-8.

<https://static.ohu.edu.tr/uniweb/media/portallar/engelsizuniversite/duyurular/1345/diwnu3i5.pdf>

ASPB Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. *Engellili ve Yaşlı İstatistik Bülteni* (Aralık 2021), 1-89.

<https://www.eygev.org/uploads/d47a6276c047e0d4ad0d538254fda274.pdf>

Atmaca, Tayyip. “Dokunan Şiirler 1”. *Hece Taşları Aylık Şiir Dergisi* 26 (2017), 21-23.

Aydınlı, Abdullah. “Abdullah Aydınlı, “İbn Ümmü Mektûm”. 20/434-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u 'ş-Sahîh*. ed. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1419.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl ed-. *Sünen-i Dârimî*. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, İbn Mâce. *Sünen-i İbn Mâce*. ed. Şuayb el-Arnâûdî, Adil Mürşid. yy.: Dâru'r-Risâle, ts.

Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, Malik b. Enes. *Muvatta-i Mâlik*. Abu Dâbi: el-İmârât, 2004.

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, Beyhakî. *Ş'ubu'l-İmân*. ed. Abdü'l-Alî Abdü'l-Hamîd Hamîd. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. Mısır: ed-Dirâsetü'l-Arabiyye, 1999.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. ed. Şuayb el-Arnâûdî - Muhammed Kâmil. yy.: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.

Ebu'l Al'â, Mevdûdî. *Tefhimu'l Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

EHK, Engelliler Hakkında Kanun. *Resmi Gazete* 28868 (07 Haziran 2005) Erişim 30 Temmuz 2022.

<https://www.mevzuat.gov.tr>

mevzuat?MevzuatNo=5378&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5

Erdoğan, Merçil. “Hazinedar”. 17/141-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Erul, Bünyamin. “Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm Sorunlar ve Çözüm Önerleri”. *Engellilerle ilgili Hadislerin Analizi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Gönül, Akçamete. *Özel Gereksinimi Olan Çocuklar*. Ankara: Kök Yayınları, 2010.

Hocaoğlu, Ahmet Yalçın. “Hocaoğlu, “Zihinsel Engelli Bireylerin Sosyal Becerileri ve Sosyal Beceri Eğitimi”. *Eğitime Bakış Eğitim Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 31 (Aralık 2014), 236-242.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşîd. yy.: Müessetü’r-Risâle, 2001.

İbnu’l-Esîr, İzzü’d-Dîn Ebi’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe*, Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, tsz.

İbnü’l-Mübârek, Ebû Abdirrahman Abdullah el-Murûziyyi. *ez-Zühd ve’r-Rikâk*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

Kandemir, Yaşar. “Muaz b. Cebel”. 336-338. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Karagöz, İsmail. *Toplumsal Emanet: Engelliler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Keleş, Ekrem. “Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi Müzâkeresi”. *Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi, Müzâkeresi*. 40-42. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.

Kubbe Altı Lugatı. Erişim 30 Temmuz2022.

Kuralay, Halis. “İnsan Hakları Aynasında Engelliler”. *Eğitime Bakış Eğitim Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 31 (2014), 61-66.

Mazruî, Ali. *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı: İstanbul, 25-27 Nisan ’97*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Müslim, Ebu’l-Hüseyyin el-Kuşeyri en-NisâbûrîMüslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu’s-*

Sahîh. ed. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrût: Dârü İhyâ'i-Türâsî'l-Arabî, tsz.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *Sünen-i Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.

Oğuzcan, Ümit Yaşar - Eyüboğlu, Selahattin. *Dostlar Beni Hatırlasın Aşık Veysel ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2001.

Önkal, Ahmet. "Abdurrahman b. Avf". 1/157-158. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Önkal, Ahmet. "Ahmet Önkal, 'Amr b. Cemûh', DİA, TDV. Yay., İstanbul, 1991, III, 83." 3/82-83. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Özafşar, Mehmet Emin - Mehmet Görmez (ed.). *Hadislerle İslâm: hadislerin hadislerle yorumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 20.

Özer, Salim. "İslâm Ve Diğer Medeniyetlerin Engelliye Bakışı". *Bilim Name Dergisi* 28 (2015), 50-65.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah; Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.

Sancaklı, Saffet. *Hz. Peygamber'in Engellilere Bakış Açısının Tespiti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Seyyar, Ali. "Zihinsel Engelli Gençlere ve Ailelerine Yönelik Özel Cinsel Eğitim". *Eğitime Bakış Eğitim Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 31 (Aralık 2014), 30-42.

Şahin, Hatice. "Engellilik Kimin Sorunu". *Öz-veri Dergisi* 1/1 (2004), 1-49.

Taberânî, Ebu'l-Kasım et-, Süleyman b. Ahmet b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, tsz.

TBMM, Türkiye Büyük Millet Meclisi. "Genel Kurul Tutanağı". Erişim 06 Eylül 2022. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/ab_komisyonu_web_birlesim_baslangic_ab2?P4=22287&P5=H&page1=10&page2=10

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk. *Sünen-i Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Ülfet, Görgülü. "Hesabını Verebilecek miyiz", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlâkı*. Ankara, 2015.

Üzümcü, Muzaffer. *Kaynaştırma ve Din Eğitimi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Yatkın, Nihat. “Efradu’n-Nebî, (Hz. Peygamber’in Bineğine Aldığı Sahâbîler) ve Hadis İlmine katkıları”. *EKEV Akademi Dergisi* 11/30 (2007), 117-128.

Yesevi, Hoca Ahmet. *Divanı Hikmet*. ed. Mustafa Tatci. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Yiğit, Yaşar. *En Güzel Örnekten Rahmet Damlaları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Sosyal Barışı Bozan Acelecilik, Ön Yargı, Damgalama ve Ayrımcılığın Kur'ân Perspektifinde Sosyo-Psikolojik Boyutu

The Socio-Psychological Dimension of Hastiness, Prejudice, Stigma, and Discrimination, That Disturbs the Social Peace Environment, in the Perspective of the Qur'an

Hacı Mehmet SOYSALDI

Prof. Dr.
Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı,
msoysaldi50@nevsehir.edu.tr
ORCID: 0000 0002 7611 9935.

Asuman TURĞUT

(DİB), Vaiz / Yüksek Lisans Öğrencisi,
Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı,
asuman06nisanur@gmail.com
ORCID: 0000 0002 0981 0232.

Cilt/ Issue: 2/2, 323-368.

Geliş Tarihi: 10.07.2022

Kabul Tarihi: 01.09.2022

Atf: Soysaldi, Hacı Mehmet, Turğut Asuman "Sosyal Barışı Bozan Acelecilik, Ön Yargı, Damgalama ve Ayrımcılığın Kur'ân Perspektifinde Sosyo-Psikolojik Boyutu". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (Ekim 2022), 323-368.

Dipnot: Hacı Mehmet Soysaldi ve Asuman Turğut, "Sosyal Barışı Bozan Acelecilik, Ön Yargı, Damgalama ve Ayrımcılığın Kur'ân Perspektifinde Sosyo-Psikolojik Boyutu", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2(Ekim 2022), Sayfa.

ÖZ

Bu araştırmada toplumsal hayatta çok yaygın bir şekilde karşımıza çıkan ve sosyal barışı bozan acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık gibi olguların Kur'ân perspektifinde sosyo-psikolojik boyutu incelenmiştir. Araştırmada konuyla ilgili literatüre dayalı nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup veriler, metin analizi çerçevesinde elde edilmiştir. Literatür taraması neticesinde ulaşılan verilere göre yerel alan yazınında acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık ilişkisini Kur'ân-î perspektiften ele alıp sosyo-psikolojik boyutuyla bir arada inceleyen bir araştırmanın mevcut olmaması bu araştırmanın önemini ve özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Sosyal barışı bozan acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık gibi zararlı davranışları tedavi için Kur'ân-ı Kerim, bireysel farklılıkların ilahi hikmetin tecellisi olduğunun bilincini, teenni, hüsn-ü zan, doğru bilgi, muhakeme, sabır, kardeşlik, ünsiyet, güven, hoşgörü ve adâleti önermektedir. Zira sosyal hayatı barış, kardeşlik, birlik ve beraberlik esası üzere tanzim etmek ancak Kur'ân'ın öngördüğü ahlakî ilkeleri uygulamakla mümkündür. Bu araştırmada toplumsal barışı ifsat eden tutum ve davranışların Kur'ân'ın evrensel mesajları ışığında sosyo-psikolojik analizi yapılarak, literatüre ve insanlığa katkı sağlanmış, interdisipliner bir bakış açısı sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sosyo-Psikolojik Analiz, Kur'ân, Acelecilik, Ön yargı, Damgalama, Ayrımcılık, Sosyal Barış

ABSTRACT

In this research, the socio-psychological dimensions of the phenomena such as haste, prejudice, stigmatization, and discrimination, which are very common in social life and disrupt social peace, were examined from the perspective of the Qur'an. In the research, the qualitative research method based on the literature on the subject was used and the data were obtained within the framework of

text analysis. According to the data obtained as a result of the literature review, the absence of a study that examines the relationship of haste, prejudice, stigma and discrimination from the perspective of the Qur'an and examines it together with its socio-psychological dimension reveals the importance and originality of this research. To treat harmful behaviors such as haste, prejudice, stigmatization, and discrimination, which disrupt social peace, the Qur'an raises awareness that individual differences are manifestations of divine wisdom, young people, good thoughts, correct knowledge, judgment, patience, brotherhood, familiarity, and trust promotes tolerance and justice. Because organizing social life based on peace, brotherhood, unity and solidarity can only be possible possible by applying the moral principles envisaged by the Qur'an. In this research, a socio-psychological analysis of attitudes and behaviors that destroy social peace in the light of the universal messages of the Qur'an has been made, contributing to the literature and humanity, and an interdisciplinary perspective has been presented.

Keywords: Socio-Psychological Analysis, The Qur'an, Haste, Prejudice, Stigma, Discrimination, Social Peace

EXTENDED ABSTRACT

Phenomena such as haste, prejudice, stigmatization and discrimination are very common in social life and disrupt social peace. These phenomena are not only the subject of psychology, sociology and social psychology. At the same time, verses are among the main topics of the Quran, which is the life guide that accepts the person as an addressee.

The improvement of these phenomena, which prevent people from establishing reliable communication and interaction in line with their common goals and destroy social peace and tranquility, will only be possible with the universal moral principles of the Qur'an, which invites its believers to goodness, peace, tranquility and brotherhood. The aim of this study is to analyze phenomena such as haste, prejudice, stigma and discrimination from the perspective of the Qur'an in a socio-psychological framework and to contribute to humanity and literature in the light of the universal teachings of the Holy Qur'an for the removal and correction of these harmful behaviors.

In this study, which was prepared with an interdisciplinary approach and qualitative research method, books, theses, articles, symposiums, journals, encyclopedias, dictionaries and web resources written in the field of religion, psychology and

sociology were used. As a result of the data obtained through the literature review, there is no research in the local literature examines the relationship of haste, prejudice, stigmatization and discrimination in a common pattern from the perspective of the Qur'an and examines it with an interdisciplinary dimension.

The difference of this research is that four related concepts are examined together from a socio-psychological point of view from the perspective of the Qur'an. With this reasoning, answers are sought in the research for the following problems: What is hasty and prejudiced? What is the effect of haste on the formation of prejudices? What is the Quran's approach to the hasty attitude? What are the behaviors that include cognitive structures, prejudiced attitudes, crimination and stigma mentioned among the universal messages of the Qur'an? What are the moral principles and values, as the main sources of Islamic morality that improve and strengthen human relations by arranging social peace in the Qur'an and hadiths?

According to Alfred Adler, the influence of temperament and mental states is in question in hasty behavior. The Qur'an states "Man was created in haste" and "Man wants evil as he wishes for good. He draws attention to the hasty temperament of man by saying, "Man is very hasty", and emphasizes the weakness of man's haste and wrong demands that are far from judgment. In the Qur'an, Allah mentions the attitude of prejudice with the concept of assumption. Expressing prejudice, which is mostly negative, with the concept of *sui zan*, Almighty Allah draws attention to the harms of prejudice to people. As a matter of fact, the prejudiced individual disseminates the information hastily whispered in his ear from false and dirty information sources without measuring and weighing and without researching the evidence, causing negative stereotypes to settle in the memory of the society, social conflict and dissolution, and destruction in the spiritual world of individuals. Therefore, Allah Almighty forbids speaking from behind, which constitutes the first step of prejudices and harms the honor of people that is, backbiting, in the words of the Qur'an, as Allport emphasized in the continuation of the same verse. Without sufficient information and evidence, the negative opinion and attitude that the individual has about the other, which does not have flexibility and contains false generalizations, is called prejudice. The morality of the Qur'an recommends nurturing good judgment, that is, positive judgment, against negative prejudice. Because prejudice disrupts the psychological well-being of individuals and social peace. In the background of prejudices, socio-cultural, psychological, cognitive, situational etc. many factors are involved. Stereotypes, which are embedded in the social memory and pave the way for the formation of prejudices and which are cognitive factors; consist of negative beliefs and ideas. Stereotypes that do not consist

of correct information have always been the main driving force of prejudice, stigma and discrimination. Stigma according to Goffman; is done with the aim of discrediting, humiliating and damaging reputation, so that people are marked and separated. The person who stigmatizes does not accept the person he/she stigmatizes as a human being based on his/her prejudices, acts without thinking and makes the life of the person stigmatized difficult, and causes many problems while practicing various discriminatory behaviors. At this point, the order " And do not insult one another and do not call each other by (offensive) nicknames" in the teachings of the Qur'an, which both contributes to the preservation and evolution of the spiritual structure of individuals and aims to create a civilized society by strengthening the spiritual structures of societies, prohibits stigmatization.

The findings of this research show that individual and social which have aspects such as hastiness, prejudice, stigmatization and discrimination are the products of a psychological process that goes hand in hand with each other and disrupts the mental balance of people and social peace.

The truth reached as a result of the analysis is rehabilitating the prejudices that are the main source of many evils such as stigmatization, discrimination, and the hasty nature that triggers them, in order for individual-social peace and harmony to be achieved, it is essential that every individual shapes his mental schema by taking the social memory of every social structure as a reference to the universal principles and values of the Qur'an and the Sunnah. In today's world where moral corruption and social disintegration are experienced, the world of humanity, which is in need of Islam's values such as peace, love, compassion, tolerance, brotherhood, goodwill, trust, justice and being serene, will only find the composure, peace and security it seeks with these values.

In short, the way to achieve social peace from the perspective of the Qur'an is to have an individual and social life in line with the universal teachings of the Qur'an that appeal to human nature, by turning to the common denominator of humanity.

GİRİŞ

Bireysel ve toplumsal hayatı evrensel ahlak ilkeleri üzerine bina eden İslâm dini, yüce kitabı Kur'an-ı Kerim aracılığıyla inananlarını iyiliğe, barışa, huzura ve kardeşliğe davet eder. Allah Teâlâ “*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz.*”¹ buyurarak İslâm toplumunun her bir ferdine önemli misyon yüklediğini ifade etmektedir. Bu misyonun yüklediği bilinçsel uyanışla Müslüman birey daima dar, eksik, hatalı, genellemeci, ayrıştırıcı, ötekileştirici, düşünce kalıplarından, söylem ve eylemlerden uzaklaşarak mutlak hakikat olan Kur'an ve sahih sünnetin rehberliğinde toplumsal hayatı inşa ve ihya etmek durumundadır.² Kur'an'ın ilke ve değerlerinin tüm insanlar tarafından benimsendiği toplumsal bir yapıda insanlar arası iyi ilişkilerin ve barışın hâkim olacağı inkâr edilemeyecek bir sosyal gerçekliktir.

Acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık gibi tutum ve davranışlar; toplumsal barış ve huzuru yok edici, insanların güvene dayalı iletişimde ve nitelikli etkileşimde bulunmalarını ve ortak hedefler doğrultusunda bir araya gelmelerini engelleyici özellikler barındırmaktadır.³ Toplumsal hayatta etiketleme, dışlama, ötekileştirme, ayrımcılık gibi çok farklı şekillerde tezahür eden ön yargı, bir grubun üyesi olan bireylerde, gruplar arasında ve bütün toplumda birçok soruna kaynaklık etmekte, günlük hayatta ise doğrudan bir bilgi ve kanıtı dayanmaksızın acele bir şekilde erkenden ifade edilen yargılar olarak söylem ve davranışlarda ortaya çıkmaktadır.⁴

Araştırmanın kuramsal çerçevesinde öncelikle acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık kavramları tanımlanarak sosyo-psikolojik açıdan değerlendirilmekte sonrasında ise bu olguların Kur'an perspektifinde sosyo-psikolojik boyutu âyetler ve hadislerle ortaya konulmaktadır. Son bölümde ise sosyal barışı bozan acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık gibi hastalıklı olguların tedavisi için Kur'an-ı Kerim'in önerdiği ahlakî ilke ve değerlere yer verilmektedir. Bu makalede araştırmanın kuramsal çerçevesinde yazılmış sosyoloji ve psikolojiye dair eserlerden, alan yazınında yapılmış çalışmalardan, tefsir ve hadis kaynaklarından, web siteleri ve sözlüklerden yararlanılmıştır.

Bu araştırmanın farkı birbiri ile ilintili dört kavramın Kur'an perspektifinde sosyo-psikolojik açıdan bir arada incelenmesidir. Bu doğrultuda şu problemlere

³ Çetin Erdoğan, *İlköğretim Okullarında Güven Kültürü ve Ön yargı ile İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 11.

⁴ Mustafa Toper - Aytül Ayşe Cengiz, “Kişilik, Sosyal Baskınlık ve Ön yargı: Eski Hükümlülere Yönelik Bir İnceleme”, *Çalışma ve Toplum Dergisi*62/3 (Ocak2019), 1758.

araştırmada cevap aranmıştır: “Acelecilik ve ön yargı nedir? Aceleciliğin ön yargıların oluşmasındaki etkisi nedir? Kur’ân-ı Kerim’in acelecilik tutumuna yaklaşımı nedir? Ayrımcılık ve damgalama davranışlarına yol açan ön yargıların arka planında yer alan bilişsel yapılar nasıl oluşmaktadır? Kur’ân’ın evrensel mesajları arasında zikredilen bilişsel yapılar, ön yargılı tutumlar, ayrımcılık ve damgalama içeren ifade ve davranışlar nelerdir? İslâm ahlakının temel kaynakları olan Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde sosyal barışı tanzim ederek insan ilişkilerini ıslah edip güçlendiren ahlakî ilke ve değerler nelerdir?”

Literatür taraması ile ulaşılan veriler neticesinde yerel alan yazınında ön yargı olgusunu sadece Fikret Gedikli’nin “Sosyo-Psikolojik Açıdan Kur’ân’da İnsan Onuru ve Ön yargı İlişkisi” bağlamında ele aldığı ve acelecilik olgusunu ise Abdurrahman Kasapoğlu’nun “İnkâr ve Acelecilik Karakteri”, İsmail Kılıç’ın “Kur’ân’da Şirk ve Acele Azap Talebi” ve Yaşar Atıla’nın “Nefs Tezkiyesi ve İnsanın Aceleciliğinin Islahı” bağlamında ele aldığı müşahede edilmiştir. Bu çalışmalar dışında yapılan araştırmaların ekseriyeti, psikoloji, sosyoloji ve sosyal psikoloji bilim araştırmacıları tarafından yapılmış olup çok sınırlı sayıda bir çalışmada ise dinin, bu olgulara olumlu-olumsuz etkileri tartışılmıştır. Bu çalışmanın önemi, metin analiz yöntemiyle ve interdisipliner bir yaklaşımla hayat rehberi Kur’ân perspektifinden alan yazınına yeni bilgiler sağlayacak olmasıdır.

1. SOSYO-PSİKOLOJİK KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Acelecilik

Türk dil kurumu sözlüğünde “acele” kavramı, fiil olarak “*çabuk davranmak, ivmek, telaş etmek, sabırsızlanmak*”, sıfat olarak “*hızlı yapılan, çabuk, tez, ivedi*”, zarf olarak “*vakit geçirmeden, tez olarak*”, isim olarak “*tez davranma gerekliliği*” anlamlarında yer alır. Acelecilik kavramı ise “*aceleci olma durumu, ivcenli*” anlamına gelen bir isimdir.⁵

el-Acele, Kur’ân-ı Kerim’de birçok âyeti kerimede türevleriyle birlikte zikredilen Arapça bir kavram olup insanın tabiatında var olan olumsuz yönelimlerden biri olarak zikredilmektedir.⁶ Râğıb el-İsfehani’nin el-Müfredat adlı eserinde “el-acele” kelimesinin anlamı “*Bir şeyi vaktinden önce talep etmek ve taharrî edip peşine düşmek*” olarak ifade edilmektedir.⁷ el-İsfehani Enbiya Sûresinin 37. ayetinde yer alan “*İnsan, aceleden yaratılmıştır*” beyanında “acele”

⁵ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “Acele”(Erişim 24 Ağustos 2022).

⁶ M. Doğan Karacoşkun, “Kur’ân Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 96.

⁷ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), “Acele”, 974.

kelimesinin“ *insanın terkiibini oluşturan kuvvelerden birisi*” manasına geldiğini zikreder.⁸ İbn Manzûr ise “acele” kavramını yavaşlığın zıddı sürat olarak beyan eder ve Kur'ân-ı Kerime'de zikredilen “*İnsan aceleci olarak yaratılmıştır.*”⁹ ibaresinde insanın aceleci tutum ve davranışının huy, mizaç ve alışkanlık edinmesi anlamında olduğunu açıklar. Devamında niçin huy-mizaç olduğunu şöyle beyan eder: Acelenin insandan bir huy-mizaç olarak kastedilmesi en güçlü manadır. Çünkü acelecilik sürekli olan yaygın bir haldir. Bu hali insan kalbinde taşıdığı için işini sağlam yapmaktan alı koyar ve bakış açısını daraltır.¹⁰ Alfred Adler'e göre bir insanın acele ve telaş ile davranış sergilemesinin temelinde bilhassa mizaç olmakla birlikte ruhsal bir durumun etkisi de söz konusu olabilir.¹¹ İnsanda aceleciliğin ortaya çıkmasına sebep olan etkenler arasında nefsin (ego) psiko-sosyal dürtüleri de zikredilir. Bunlar; çeşitli arzu ve isteklere süratlice kavuşma ve elem verici hallerden bir an önce kurtulma, ısrarla yönelme dürtüsü, muhakeme yapmadan akla gelen ilk düşünceyle harekete geçmek, egodan gelen dürtülerin güçlü etkisiyle iradenin kontrolünü kaybetmesidir.¹² Nitekim hangi meselede olursa olsun düşünmeden karar vermek ön yargı gibi fikri kaymaya ve damgalama, dışlama, ayrımcılık gibi nice yanlış olumsuz davranışa yol açmaktadır. Aceleci birey ve toplumların öne çıkan özelliği bilgisizliğidir.¹³ Bilgi eksikliğinden kaynaklı aceleci tutum sonucu birey, iyi ya da kötü şeklinde olayları ve olguları kategorize edip birbirinde ayırt etmez.¹⁴ Duygu, düşünce ve davranışsal boyutu olan aceleciliğin insanın faydasına olan etkileri olsa dahi birey ve toplum açısından birçok zararı da söz konusudur. Acele davranan kişinin hüküm vermede yanılığa düşmesi, fikirlerinde sapma göstermesi, pişmanlık yaşaması kuvvetle muhtemeldir.¹⁵ Hâlbuki insan teennî ile hareket ederek gerekli doğru ön bilgiyi elde edip muhakeme gücünü ortaya koyarsa her türlü yanlış karardan, reddetmeden, peşin hükümden, pişmanlık duyacağı davranışlardan korunma imkânına kavuşacaktır.

Acelecilik kavramı ile bağlantısı olup analizi yapılacak ikinci kavram olan ön yargı, çok farklı açılardan tanımlaması yapılan ve anlam çerçevesi çok geniş bir

⁸ İsfehâni, “Acele”, 975.

⁹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 24 Ağustos 2022), el-Enbiyâ 21/37.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab* (Kahire: Dâr'ul Hadîs, 1434/2013), “acele”, 6/102-104.

¹¹ Alfred Adler, *İnsan Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 378.

¹² Karacoşkun, “Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar”, 96; Abdurrahman Kasapoğlu, “İnkâr ve Acelecilik Karakteri”, *Kelam Araştırmaları*4/1, (Şubat 2006), 96.

¹³ Kasapoğlu, “Acelecilik Karakteri”, 93.

¹⁴ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da İman Psikolojisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 212,213.

¹⁵ Kasapoğlu, “Acelecilik Karakteri”, 91,92.

kavramdır. Ön yargı kavramını tüm boyutlarıyla bu araştırmada analiz etmenin mümkün olmaması hasebiyle araştırmanın maksadına uygun bir şekilde anlam çerçevesi sınırlandırılarak ele alınacaktır.

1.2. Ön Yargı

Bir olayı, durumu, insanı ilgilendiren meselelerde yeterli bilgi ve kanıt olmadan ferdin öteki hakkında sahip olduğu kanaat ve tutuma ön yargı denir.¹⁶ Öteki, toplumsal etkileşim tiplerinden uyum ya da çatışma davranışları yoluyla iletişim kurulandır.¹⁷ Dolayısıyla öteki denilen grup yahut birey, “beni” tanzim sürecinde hissedilen bir gereksinimdir. Ötekiyi tanımanın ve varlığı hakkında bilgi sahibi olmanın ön şartı etkileşim ve temastır. Öteki ile kurulan etkileşim ve temasın ana motivasyon kaynakları ise bireysel kimliği oluşturan kendini iyi hissetme gereksinimi ve sosyal kimliği sağlayan ait olma gereksinimidir. Öteki, insanın kendisini toplumsal hayatta ortaya koyabilmesi için olumlu bir varlık iken hakkında yeterli bilgi elde edilemediği noktada korkulan tehlikeli bir varlığa dönüşür. Korku nesnesi haline gelen ötekinin bilgi eksikliğinden kaynaklı bilinmezliği, bireyin sosyal mesafe oluşturarak ondan uzaklaşmasına ve ötekinin güvenilmez olduğu ön yargısının zihninde oluşmasına yol açmaktadır.¹⁸ Binaenaleyh olumlu yargı taşıyan ön yargılar olmakla birlikte ekseriyeti olumsuz yargı içermektedir. Sosyal psikoloji kuramına göre ön yargı bilhassa bir grup ve üyelerine yönelik peşin hüküm, negatif yargılar, esneklik taşımayan ve yanlış genellemeler içeren bir antipati yani hoşlanmama, uyuşmama, ülfet edememe tutumdur.¹⁹ Ön yargıyı diğer bireylere ve gruplara yönelik haksız, hoşgörü barındırmayan, ayrımcı tutumlar olarak açıklar Harding ve arkadaşları. Schleiermacher ise ön yargıların temelinde acelecilik ve taraf tutma davranışının yer aldığını beyan eder.²⁰ Tanımlardan da görüldüğü üzere ön yargı; acelecilik, ötekileştirme, ayrımcılık gibi kavramlarla el ele giden çoğunlukla olumsuz duygu ve davranışları içerisinde barındıran, bireyin psikolojik iyilik halini ve sosyal barışı izale eden bir tutumdur.

¹⁶ Gordon W. Allport, *Ön Yargının Doğası*, çev. Nur Nirven (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016), 38; Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Cemalcılar, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2012), 381.

¹⁷ Ümrân Açıkgöz, *Gaziantep'te Öğretmenlerin Gözünden Yerli ve Suriyeli İlişkilerinde Ön yargılar ve Toplumsal Mesafe* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 19; Sosyoloji (Sos), “Aranan: Toplumsal Etkileşim” (Erişim 26 Ağustos 2022).

¹⁸ Açıkgöz, *Ön Yargılar ve Toplumsal Mesafe*, 21,22.

¹⁹ David G. Myers, *Sosyal Psikoloji*, çev. Serap Akfırat (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 308; Allport, *Ön Yargının Doğası*, 38.

²⁰ Allport, *Ön Yargının Doğası*, 40; İbrahim Gürses, “Ön yargının Nedenleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 143,144.

Fertlerin ve cemiyetlerin münasebetlerini ifsat eden ön yargıların arka planında sosyo-kültürel, psikolojik, durumsal vs. birçok etken yer almaktadır.²¹ “İnsanlar niçin ön yargılı ayrımcı tutum sergiler?” sorusunun geri planındaki gerçekliği “ön yargılı ayrımcı tutumu, aslında kendinin de farkında olmadığı bir gereksinimi karşılamaktadır. Bu gereksinim, yıpranmış olan egosunu tamir etmek, yükseltmektir.” ifadeleriyle açıklar Kağıtçıbaşı.²² Toplumsal davranışlar içerisinde en yaygın ve en tehlikeli tutum olan ön yargı, pek çok insanın hayatını bir biçimde etkiler. Engelli olmak, din, cinsiyet, milliyet, etnik köken, dış görünüm, kültürel tercih vb. ile nitelendirilebilen bir grubun üyesi olanlar, ön yargılara en çok maruz kalanlardır. İnsan kimliğinin farklı yönleri olanlar, ön yargılara en çok maruz kalanlardır. İnsan kimliğinin farklı yönleri olan cinsiyeti, dini inançları, giyim tarzı, fiziki görünümü, mesleği, hobileri, hastalıkları, hatta memleketi dahi stereotipleştirme ile yani kalıpyargılar ile karşı karşıya kalmaktadır.²³ Peki, kalıpyargı (stereotip) nedir? Kalıpyargı belirli bir gruba, nesneye dair bilgi boşluklarını doldurup o grup veya nesne hakkında iyi ya da kötü gibi sıfatlarla karara varmayı teşvil eden geçmişte oluşmuş izler, imajlar, intibalar ve atıflar bütünü şeklinde insan zihninde oluşan imgelerdir.²⁴ Bilhassa yeni bir durum ve olgu ile karşı karşıya kaldığımızda yahut yeni bir grup ile bir araya geldiğimizde zihnimizde var olan bu imgeler ışığında bu olgu, durum ve gruba dair bilgimiz şekillenir. Yani kalıpyargılar, ön yargılar öncesi zihinde oluşmuş bilişsel yapılar, fikirler ve inançlardır.²⁵ Ön yargı ile kalıpyargı toplumsal realiteyi şema şeklinde ortaya koyan ve birbirinden farklı lakın birbiriyle ilişkili iki kavramdır. Kalıpyargılar toplumsal boyutu, ön yargılar kişisel boyutu yansıtırlar.²⁶ Kişilik ile ön yargı arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalara göre ön yargı ile kişilik birbiri ile münasebeti olan iki kavramdır. İnsanın şahsına has gözlemlenebilir tüm alışkanlık ve davranışları kişiliğini oluşturur. Kimi bireylerin diğerlerine nazaran daha ön yargılı tutum sergilemelerinin nedeni kişiliğindeki farklılıklardan ileri gelirken kimi bireylerin ise grup üyeliğindeki

²¹ Gürses, “Ön Yargının Nedenleri”, 148.

²² Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 161.

²³ Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 745; Nil Gürel, “Kişilik Psikolojisi, Ön Yargının Psikolojisi ve Kamuoyu Gordon Allport ve Walter Lippmann’ın Görüşleri Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2011), 107.

²⁴ Melek Göregenli, “Temel Kavramlar: Ön Yargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, ed. Kenan Çayır - Müge Ayan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 23.

²⁵ Murat Peker, “Psikolojik Açından Ön Yargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, ed. Kenan Çayır - Müge Ayan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 23; Peker, “Ön yargı ve Ayrımcılık”, 42; Mehtap Erdoğan, *Bireysel ve Toplumsal Bir Durum Olarak Türkiye’de Ön yargı ve Ayrımcılık* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 8.

²⁶ Erdoğan, *Türkiye’de Ön Yargı ve Ayrımcılık*, 8.

farklılıkların etkisinden kaynaklanmaktadır.²⁷ Allport'a göre ön yargılı kişiliği diğerlerinden ayıran birtakım nitelikler vardır. Bunlar; benlik saygısındaki zayıflık, iç kaygıları, çatışmaları, stresleri, belirsizlikler, korku, başa çıkma kaygısı ve değişime direnç gibi ayırıcı niteliklerdir. Anlaşılmaktadır ki ön yargı, duygu boyutu olan bir tutum olmasının yanında kişilik ayırıcı bir niteliğe de haizdir.²⁸ Bazı araştırmacılara göre ön yargıların ve ayrımcılığın azaltılabilmesi, bireylerin karşılıklı sosyal teması ile mümkündür. Karşılıklı temas, bireylerin zihnindeki eksik ve yanlış genellemeleri yok eden, bireyler arasındaki mesafeleri kısaltan, birbirlerini tanıyarak kabul etmelerini sağlayan önemli bir vasıttır.²⁹

1.3. Damgalama

Türk Dil Kurumu Sözlüğünde damgalamak kelimesinin mecazî anlamı “*Bir kimseye gerçeğe dayanmadan herhangi bir özellik veya nitelik yüklemek*”, “*Birine yüz kızartıcı bir suç yüklemek*” şeklinde yer alır.³⁰ Çok çeşitli anlamlar yüklenen damgalama kelimesine eski Yunan dilinde, “*delik, delmek, yara, iz*” gibi somut manalar hamledilmiş olup damgalama olgusunu bir kitap yazarak ayrıntılı bir şekilde inceleyen Goffman'a göre damga, günümüzde bizzat “*gözden düşme, aşağılanma ve itibar düşüklüğünün göstergesi*” olan ve bu amaçlarla kullanılan bir kavramdır.³¹ İster psikoloji ister sosyal psikoloji alanında olsun “*insanların ötelenmesi, işaretlenmesi ve ayrıştırılması*” damgalama olarak tarif edilir.³² Sosyal damgalama ile farklılaştırılan kişi yahut gruba olumsuz nitelikler yüklenerek kötülenir ve toplumdan soyutlanıp tecrit edilirler.³³ İnsanlık tarihinin her döneminde görülen damgalamanın kökeninde ön kabul ve ayrımcılık yer alır.³⁴ Bazen de damgalamada bulunan insanlar, bir kusur üzerinden hareket

²⁷ Gürel, “Ön Yargının Psikolojisi”, 114,119.

²⁸ Gürel, “Ön Yargının Psikolojisi”, 120,121; Allport, *Ön yargının Doğası*, 105.

²⁹ Yavuz Çobanoğlu - Murat Cem Demir, “Tunceli’de ‘Öteki’ Olmak: ‘Öteki’nin, ‘Ötekisi’ne Bakışı Üzerine Bir Alan Araştırması”, *Turkish Studies* 13/8 (Eylül 2018), 523.

³⁰ “Damgalamak”, *sozluk.gov.tr*, ts. (Erişim 03 Eylül 2022).

³¹ Erving Goffman, *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014), 29; Sümeyye Özmen - Ramazan Erdem, “Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018), 186.

³² Kevser Çağlan, *Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019),

³³ Mehmet Kırlioğlu, “Ön Yargılar ve Sosyal Hizmet: Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Kadına Karşı Ön yargıları”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 22/1 (Nisan 2019), 26.

³⁴ Çağlan, *Damgalanma Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*, 1.

ederek birçok kusur atfeden sıfatlarla damgalamaya temayül gösterirler. Böylece damgalama davranışı sergileyen kişi, zanna yani ön yargılarına dayanarak damgaladığı (etiketlediği) kişiyi insan yerine koymayarak ve düşünmeden hareket ederek damgaladığı şahsın hayatını zorlaştırıp çok çeşitli ayrımcılıklar tatbik eder.³⁵ Geçmiş toplumlarda ve günümüz toplumlarında damgalama; lekeleme, dalga geçme, alay etme, küçümseme, dışlama, sataşma, ayrımcılık yapma, uzaklaştırma, tepeden bakma, itibarsızlaştırma, değersizleştirme, kınama, kötü şöhret kazandırma biçimlerinde tezahür etmektedir.³⁶ Toplumsal hafızaya yerleşmiş olumsuz inançlardan oluşan kalıpyargı ve ön yargılar, damgalamanın temelini oluşturur. Etiketleme yoluyla olumlu tüm nitelikleri gölgelenen kişinin hatta ailesinin dahi benlik saygısı, sosyal kimlik değeri ve hayat kalitesi düşürülmektedir.³⁷ Bireyler arası iletişim ve etkileşim yoluyla ortaya çıkan etiketleme, hem bireyin hem de ailesinin toplumdan uzaklaşarak yalnız hissetmelerine, aidiyet sağlayamamalarına, dış dünyadan soyutlanmalarına sebep olan olumsuz bir sosyo-psikolojik etkiye yol açmaktadır.³⁸ Neticede damgalama, bireylerin içsel huzurunu bozarak psikolojik dengesinin sağlıklı işleyişini engellemektedir. İlerleyen süreçte etiketlenen kişi, örselenen kimlik ve benliğinin etkisiyle kendi benliği hakkında olumsuz yargılarda bulunarak damgalamayışı içselleştirmekte, zihninde kendine dair olumsuz şema oluşturarak suçluluk ve utanç duymaktadır.³⁹ Ekseriyetle toplumsal kaynaklara erişimi az olan zayıf kesim; çocuklar, fakirler, yaşlılar, kadınlar, psikolojik-fizyolojik rahatsızlıkları olanlar, azınlıklar etiketleme ve ayrımcılığın nesnesi olmaktan etiketlemeye karşı koyamamaktadır.⁴⁰ Tüm bu bilgiler çerçevesinde çıkan sonuç şu ki hayatı çekilmez hale getiren damgalamanın birey ve toplum açısından büyük tehdit olduğunun farkına varmak sosyal barış için önemli bir adım olacaktır. Ayrıca bireyleri kaynaştırıcı ve benzerlik oluşturucu tesirleri taşıyan inanç ve kültür, toplumda sosyal uyumu sağlar. İnanç ve kültürün bu işlevinin sosyal damgalama, sosyal çatışma ve sosyal bölünmenin önünde koruyucu

³⁵ Goffman, *Örselenmiş Kimlik*, 33,34.

³⁶ Goffman, *Örselenmiş Kimlik*, 67; Özmen - Erdem, "Kavramsal Çerçevesi", 187,188; Mihrican Zorlu - Selda İldan Çalım, "İşyerinde Damgalama ve Ayrımcılık Faktörü Olarak HIV/AIDS", *Çalışma ve Toplum Dergisi*0/35 (2012), 170; Çağlan, *Damgalanma Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*, 9.

³⁷ Havva Tel - Şükran Ertekin Pınar, "Ayaktan İzlenen Psikiyatri Hastalarında İçselleştirilmiş Damgalama ve Benlik Saygısı", *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 3/2 (2012), 62.

³⁸ Yavuz Yılmaz vd., "Covid-19 ve Damgalama", *Kocaeli Medical* 1 (2021), 49.

³⁹ Erkan Yaman - Halime Güngör, "Damgalama Eğilimine İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*0/18 (2014), 824,825; Ayşegül Bilge - Olcay Çam, "Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele", *TAF Preventive Medicine Bulletin* 9/1 (2010), 73.

⁴⁰ Özmen - Erdem, "Kavramsal Çerçevesi", 189.

kalkan oluşturacağı da unutulmamalıdır.⁴¹ Bundan sonraki kısımda ön yargı ve damgalamanın davranışsal yönü olan ayrımcılık konusu, makalenin kavramsal örüntüsü çerçevesinde incelenecektir.

1.4. Ayrımcılık

Bizzat bir gruba yönelik hissedilen olumsuz hissiyatlar ve tutumlar hasebiyle o gruba ve üyelerine gösterilen negatif davranışlara ayrımcılık denir.⁴² Yani bir kişi ya da grubun bir niteliği dolayısıyla eşit olmayan farklı muamele görmesidir ayrımcılık.⁴³ Allport'a göre ön yargıları eyleme geçiren olumsuz tutum ve davranışlar etki derecesine göre şu şekilde sıralar: “*Arkadan konuşma, uzak durma, ayrımcılık, fiziksel saldırı, ortadan kaldırmadır.*”⁴⁴ Adorna'ya göre ön yargı ve ayrımcılığın başlıca aracı dildir.⁴⁵ Nitekim insan zihninde oluşan basmakalıp düşünceler, uzantıları olan ifadelerde görünüm kazanırlar. Kalıpyargıların duygu yönü olan ön yargıların davranışsal neticesi ise ayrımcılıktır.⁴⁶ Bir başka tanıma göre ayrımcılık, bir bireyin ön yargı taşıdığı kişi yahut gruplara olumsuz eylemde bulunmasıdır.⁴⁷ Bu noktada damgalama, ayrımcılığı meydana getiren etkenlerin başını çeker.⁴⁸ Bireyin yahut grupların ön yargı ve etiketleme vasıtasıyla bir takım hak, fırsat ve menfaatlerinin sınırlandırılması ve mahrum bırakılmasına ise ötekileştirme adı verilir.⁴⁹ İlk ayrımcılık davranışını bireyin kendi aklı ve egosu ortaya koyar. Böylece insanın egosu, yetkinliğini tahrip eden ötekileri ve yabancıları tehlikeli ve kötü olarak damgalar.⁵⁰ Kategorileendirme yoluyla çalışan insanın bilişsel yapısı, etrafta olup biten durum ve olayları sınıflandırarak yaşamı kolaylaştırma eğilimi gösterir. Dolayısıyla insan zihni kendisine yakın inanç ve kültüre sahip kişi ve gruplara yakınlık hissederken kendinden farklı

⁴¹ Çağlan, *Damgalanma Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*, 1.

⁴² Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 148.

⁴³ Şahander Akçay vd., *Makro Sosyal Hizmet Çerçevesinde Damgalama Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 2020), 5.

⁴⁴ Allport, *Ön Yargının Doğası*, 44.

⁴⁵ Göregenli, “Ön Yargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, 26.

⁴⁶ Ali Zafer Sağıroğlu, *Türkiye’de Etnisite, Din ve Ön Yargı: Üniversite Öğrencileri Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 79.

⁴⁷ Göregenli, “Ön Yargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, 21.

⁴⁸ Kırılıoğlu, “Ön Yargılar ve Sosyal Hizmet”, 26.

⁴⁹ Akçay vd., *Damgalama Üzerine Bir İnceleme*, 5.

⁵⁰ Bilge - Çam, “Damgalama ile Mücadele”, 72.

olan kişi ve grupları tehlikeli görüp uzaklaşır.⁵¹ Ayrımcılık yaparken farkında olmadan benliğini yücelterek psikolojik bir ihtiyacını gideren insan, üye olduğu gruba ve üyelerine ayrıcalık ve pozitif tutum gösterirken öteki gördüğü dış grup ve üyelerini hor görüp yok etmeye çalışır.⁵² Neticede bireyler ve toplumlar, tabiatlarında olan ön yargılarında tesiriyle ötekileştirdiği ve davranışlarını anormal gördüğü dış grupları ve üyesi bireyleri etiketlemektedir.⁵³ Kendilerini normal özelliklere sahip gören bireyler; genellikle dili ve ten rengi farklı olanları, fiziksel engellileri, farklı karakterleri, ahlaki kusuru olan bireyleri, başka inanca sahip olanları, karşı cinsi, çeşitli hastalıklarla mücadele eden kişileri öteki/onlar yani bizden farklı olanlar ön yargısıyla etiketleyip dışlayarak, hak ve özgürlüklerini kullanmalarını sınırlandırarak yahut engelleyerek ayrımcılık davranışı sergilemektedir.⁵⁴ Öyle ki bazı durumlarda etiketleme, dedikodudan kabul görmemeye, kız vermemekten lakap takılmaya, kiralık ev bulamamaktan işten atılmaya, sosyal mesafe ile yaşam alanından uzaklaştırılmaya kadar uzanan açık ayrımcılığa yol açar.⁵⁵ Ayrımcılığın bir farklı görünümü ise etnosentrizmdir. Etnosentrizm; bireyin içinde var olduğu kültürü, inancı, etnik grubu üstün kabul etmesi ve dış grubu yahut üyelerini ise küçümseyip aşağılama temayülüdür. Bu temayül ile kişi kendi inancının, kültürünün ve toplumunun değerlerini merkeze alarak öteki gördüğü inançları, kültürleri ve etnik yapıları yargılar.⁵⁶ Gerçek olan şu ki hangi çeşidi olursa olsun ayrımcılık toplum fertleri arasında barışı, kardeşliği, huzuru, güveni yıkan sosyo-psikolojik bir etkiye sahiptir. Araştırmamızın en başından buraya kadar yaptığımız analiz göstermektedir ki acelecilik, kalıpyargılar, ön yargılar, damgalama ve ayrımcılık birbiriyle ilişkili bir psikolojik sürecin ürünleridir. Bu süreçlerin sağlıklı yönetilmesini sağlayan ve bozulma durumunda ıslah eden Kur'an'ın ilkelerine son bölümde değinilecektir.

⁵¹ Ermamat Ergeshov, *Sosyal Yaşamda Ön yargıların Aşılmasında Din Öğretimi Program Geliştirme Çalışmaları (Rusya Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 82.

⁵² Peker, "Ön Yargı ve Ayrımcılık", 47,48.

⁵³ Çağlan, *Damgalanma Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*, 13.

⁵⁴ Goffman, *Örselenmiş Kimlik*, 185; Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 317; Zorlu - Çalın, "Damgalama ve Ayrımcılık", 170.

⁵⁵ Zorlu-Çalın, "Damgalama ve Ayrımcılık", 171; Burçak Sönmez, *Bekârlara Yönelik Kalıpyargıların Kalıpyargı İçeriği Modeli ile İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 10.

⁵⁶ Erdoğan, *Türkiye'de Ön Yargı ve Ayrımcılık*, 46.

2. ACELECİLİK, ÖN YARGI, DAMGALAMA VE AYRIMCILIĞIN KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDE SOSYO-PSİKOLOJİK BOYUTU

Bu bölümde acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılığa işaret eden âyetlerin, Kur'ân perspektifinde sosyo-psikolojik boyutu analiz edilerek bu kavramların birbirleri ile ilişkileri tespit edilecektir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim öğreti ve ilkeleriyle bir yandan bireylerin manevi yapısının korunup tekâmülüne katkıda bulunurken diğer taraftan da toplumların manevi yapılarını güçlendirmekte, medeni bir toplum oluşmasına destek olmaktadır.⁵⁷

2.1. Aceleci, Ön Yargılı, Damgalayıcı Tutum ile Günah Keçisi İlan Etme

İnsani ilişkilerde aceleci-ön yargılı tutum ve davranışın zikredildiği dikkat çeken âyet, Hz. Musa'nın kardeşine olan yargılayıcı, suçlayıcı hitabının yer aldığı A'râf Sûresinin 150.âyetidir. Firavun'un zulüm ve esaretinden kurtulan İsrailoğulları kırk yıl boyunca şaşkın bir halde Tih çöllerinde dolaşmışlardır.⁵⁸ Rabbinin daveti üzerine Hz. Musa kavminin başına kardeşi Harun'u görevlendirerek ona şöyle uyarıda bulunmuştur: *"Kavminin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yolunu izleme."*⁵⁹ Hz. Musa'nın bu ifadelerinde kavminin geçmişte sergilediği tutum ve davranışlara ait izler, olumsuz kalıpyargılar yer almaktadır ki bunlar; kavminin içinde her an sapkın davranışlara meyil edecek, bilgisizce ve yanlış kararlar ile grubu ifsat edecek bireylerin olduğu bilgisidir.

Allah Teâlâ ile görüşmesi kırk gün süren Hz. Musa, kavminin yanına döndüğünde gördüğü durumların üzüntü ve kızgınlık gibi psikolojik(ruhsal) etkisiyle kavmini, rabbinin emrini sabırla beklemeyip acele etmekle niteler. Bir insanda ortaya çıkan *"Kızgınlık duygusu, devam etmesi gereken bir etkinliğin engellenmesinin harekete geçirdiği geçici bir duygulanımdır."*⁶⁰ Nitekim İsrail oğulları sabırsızlık, başka inançlara kapalılık ve inandıkları şeylere bağnazlık göstererek tevhit üzere kalmayı devam ettirememişlerdir. İsrailoğullarının aceleci davranışlarının yanında Hz. Musa'da yaşadığı ruhsal durumun etkisiyle farkında olmadığı aceleci bir tavır ve üslup ortaya koyarak kardeşi Harun'a karşı sert bir davranış göstermiştir. Âyeti kerimede bu durum *"Tevrat levhalarını yere attı ve kardeşinin başını tutup kendine doğru çekmeye başladı"*⁶¹ ifadeleriyle

⁵⁷ Enver Bayram, "Kur'ân'a Göre İnsani Şiddete Sevk Eden Zaaflar", *Aile Eksenli Şiddetten Sosyal Travmalara*, ed. Mehmet Gür vd. (Ankara: Hegem Yayınları, 2018), 141.

⁵⁸ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/585.

⁵⁹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 24 Ağustos 2022), el-A'râf 7/142.

⁶⁰ Allport, *Ön Yargının Doğası*, 408.

⁶¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 24 Ağustos 2022), el-A'râf 7/150.

nakledilmektedir. Bu âyet perspektifinde görmekteyiz ki acele ederek düşünmeden verilen ön yargılı kararlar, yapılan tercihler, sergilenen davranışlar domino taşı etkisiyle bireylerin gönüllerini kırıcı, toplumu yıkıcı, toplumsal barışı sarsan davranışlara sevk etmektedir. Nitekim Hz. Harun'un kardeşi Musa'ya "Ey anam oğlu! Senin bu kavmin beni cidden zayıf gördüler; neredeyse beni öldüreceklerdi! Sen de şimdi düşmanları bana güldürme ve beni zalim kavimle bir tutma!"⁶² hitabından anlaşılmaktadır ki sapkın bir grubun yaptığı kötü bir davranış ve meyille kendisinin yargılanmasının haklı bir tutum olmadığı, yaşananların arka planında şiddetinde yer aldığı bir psikolojik ve sosyal gerçekliğin olduğudur. Hâlbuki Hz. Musa'nın zannı'nın aksine kardeşi Harun, kavminin buzağıya tapmasına göz yummamış gereken uyarıları yaparak ölesiye mücadele etmiş fakat baskın grup olan kavminin karşısında güçsüz kalmıştır.⁶³ Hz. Harun'un da suçlanmasında görüldüğü üzere, sosyo-psikolojik yaklaşımda bir bireyin içinde bulunduğu grubun olumsuz davranışları ile genellenerek itham edilmesi ve yargılanması ön yargıdır.⁶⁴ Hz. Musa sürece ve duruma dair bilgi edinmeden kavminin genelinde gördüğü sapkın davranışla kardeşini suçlayıp yargılamış ve hâkim olamadığı öfke duygusuyla kardeşinin başını çekmek gibi saldırgan bir davranış ortaya koymuştur. Bu olayda Alfred Adler'in aceleciliğinin her zaman mizaçtan kaynaklı bir tutum ve davranış olmadığı, zaman zaman ruhsal bir durumun etkisiyle de tezahür edebileceği beyanının tecellisi görülmektedir.⁶⁵ Psikodinamik kuramına göre Hz. Musa, kavminin yanlış inanca sapmasına engel olmamanın verdiği engellenme ve kavmini kontrol altında tutamama duygularının sonucunu, asıl hedef olan kavme göstermek yerine kardeşi Harun'a yöneltmiştir. Öfkeyi masum birine veya bir dış gruba yöneltmeye psikoloji bilimi günah keçisi ya da şamar oğlan seçme olarak açıklar.⁶⁶

Kur'an'ın anlatımlarında insanın kendisine ve ötekine dair ön yargıları hususunda birçok örnek yer almaktadır. Bunlardan birisi de toplumsal barış ve huzuru bozan, azgınca davranışlar sergileyen Firavun'a, dinin ilkelerini tebliğ etmek için görevlendirilen Hz. Musa'nın, Firavun ve adamları tarafından kendisinin öldürülebileceği ve risâlet görevini yapabilme noktasında başarısızlığa uğrayabileceği korku ve endişesini taşımasıdır. Bu görevlendirme ve Hz. Musa'nın kaygıları şu cümlelerle yer alır: "Firavun'a git, çünkü o sınırı çok aştı.

⁶² el-A'râf 7/150.

⁶³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/596.

⁶⁴ Fikret Gedikli, "Sosyo Psikolojik Açıdan Kur'an'da İnsan Onuru ve Ön Yargı İlişkisi", "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" *Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 181.

⁶⁵ Adler, *İnsan Tanıma Sanatı*, 378.

⁶⁶ Açıkgöz, *Ön Yargılar ve Toplumsal Mesafe*, 39; Azize Durmaz, *Alevi ve Sünnilerde Sosyal Kimlik ve Ön Yargı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 16.

*Mûsâ ‘Rabbim!’ dedi, Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden düğümü çöz ki sözümü iyi anlasınlar. Yakınlarımdan birini bana yardımcı ver. Kardeşim Harun’u. Onunla gücümü pekiştir. Onu da görevime ortak et.*⁶⁷ Bu korku ve endişesinin geri planında icra edeceği görevin ağırlığı olmasının yanında toplumsal otoriteyi sağlamak adına kendi otorite yapısını bozmak isteyenlere yönelik Firavun’un zalimce uygulamaları, Hz. Musa’nın geçmişte yaşadığı olay, edindiği tecrübe ve bilgiler yoluyla oluşan bilişsel şemalar da yer almaktadır.⁶⁸ Geçmişin izleri olan bu bilişsel şemalar, Hz. Musa’nın korku, endişe, başarısızlık gibi olumsuz duyguları hissetmesine; Firavun ve adamlarının da kendisine zulüm edebilecekleri kaygısına yol açmış fakat Allah Teâlâ’nın lütfettiği ilahi güç ve bilginin desteğiyle özgüven kazanarak korkularını yenmiştir.⁶⁹ Bu olaydan çıkan hakikat şu ki ilahi bilgi ve tevekkülün bireylerde psiko-sosyal destek oluşturacağıdır.

Kur’ân kıssalarında Firavun ve adamlarının Hz. Musa’ya ve sihirbazlara karşı ön yargılı ve damgalayıcı ifadeleri şu şekilde yer almaktadır: *“Firavun’un kavminden ileri gelenler dediler ki: Bu gerçekten çok bilgili bir sihirbazdır.”*⁷⁰ Hz. Musa’nın taşımadığı bir özelliklikle “sihirbaz” olarak itham edilmesi damgalamanın kötü şöhrat oluşturma boyutunu yansıtmaktadır. Şu ayette ise *“Firavun dedi ki: Ben size izin vermeden ona iman ettiniz öyle mi? Şüphe yok ki bu, halkını şehirden çıkarmak için orada kurduğunuz bir tuzaktır. Ama yakında göreceksiniz! Mutlaka ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sonra da hepinizi asacağım”*⁷¹ beyanıyla sihirbazların secde etmelerine yönelik Firavun’un ifadesi, ön yargısının üslup ve şiddet boyutunu ortaya koymaktadır.

2.2. Farklı İnanç Grubuna Yönelik Öteki Algısı, Aşağılama ve Damgalama

En belirgin haliyle benden/bizden olmayana işaret eden öteki algısı; farklı cinsiyetlere, bireylere, toplumlara, fikirlere, dillere dair değerlendirmelere yol açar. Olumsuz öteki algısı hem hayatın her alanını hem de her türlü insani ilişkiyi etkisi altına alarak toplumda yabancılaşmanın, ırkçılığın, düşmanlığın, aşağılamanın, kibrin, şiddetin kapılarını açarken merhametin, kaynaşmanın, barışın, kardeşliğin, tevazunun, empatinin önünde engel oluşturur.

Bakara sûresinin 13. âyeti sabit fikirliliği, öteki algısını ve damgalamayı Kur’ân-ı

⁶⁷ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), Tâhâ 20/24; *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), Tâhâ 20/25-32.

⁶⁸ John P. Hewitt - David Shulman, *Benlik ve Toplum*, çev. Büşra Aktaş (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2019), 48; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 3/635.

⁶⁹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 24 Ağustos 2022), el-Kasas 28/33-35; Tâhâ 20/24.

⁷⁰ *Kur’ân Yolu* (Erişim 07 Eylül 2022), el-A’râf 7/109.

⁷¹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 07 Eylül 2022), el-A’râf 7/123-124.

perspektiften yansıtan bir örnektir. “Onlara ‘Diğer insanlar gibi siz de iman edin’ denildiğinde, ‘Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?’ derler. Biline ki, asıl akılsızlar onlardır, fakat bilmezler.”⁷² Bu ibarede münafıklar grubunun, müminleri bizden olmayan öteki olarak gördüklerini, hor gören, alaycı ve damgalayıcı bir üslupla “süfehâ” yani akılsız, beyinsiz, akli noksan, dar görüşlü, cahil olarak nitelediklerini müşahade etmekteyiz.⁷³ Geçmişten gelen ve toplumsal hafızada yer alan fikirlerin etkisiyle “iman ve inkârın akıl ve bilgi işi” olduğunu dolayısıyla kendilerinin doğru tercih ve iradede bulduklarını imâ ederlerken inananların ise sorgulama yeteneğinden yoksun, doğruyu yanlıştan ayırma yetisine sahip olmayan kültürel açıdan geri kalmış insan kategorisinde olduklarını beyan ederek dışlamaktadırlar.⁷⁴ Mefhumu muhalifiyle kendilerini üstün, doğru yargılara ulaşan topluluk olarak lanse ederlerken ön yargısal bir yanılıyla bir iç grup kayırmacılığı yaparak akıllı olup doğru inanca sahip olan biz, akılsız olup yanlış inanca sahip olan bizden farklı olanlardır vurgusunda bulunmaktadırlar.⁷⁵ Münafıkların konuşmalarından ortaya çıkan hakikat şu ki ön yargıları ya bilgi ve sorgulama eksikliğinden ya da kendi inançlarından farklı olana hissettikleri hoşlanmama duygusundan kaynaklanmakta olup psikolojik bir yansıtma davranışı ortaya koyarak karşı grubu hor gören bir ifadeyle etiketlemektedirler.⁷⁶

Tüm peygamberlerin toplumları tarafından ön yargılara, yaftalamalara, aşağılanmaya, yalanlanmaya, şiddete maruz kalması gibi son nebi Hz. Muhammed s.a.v de maruz kalmıştır. Bilhassa da kendisini üst sosyal statüde ve maddi açıdan güçlü gören kesimde kibir, ön yargı ve kültürüne taassubun bulunduğu şu ayette zikredilmektedir: “Aynı şekilde senden önce de hiçbir topluluğa bir uyarıcı göndermedik ki, topluluğun zevku sefâya dalmış kesimi şöyle demiş olmasınlar: ‘Biz atalarımızı bir inanç üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz.’”⁷⁷ Hakikatlere kapalı bireyler, doğruyu eğriyi ayırt etmekten kaçınıp peşin hüküm vererek gerçeği hemen reddederler şu diyalogda olduğu gibi: “Peygamber, ‘Size, atalarımızı üzerinde bulduğunuz yoldan daha doğrusunu getirsem de mi?’ diye sordu. Onlar da ‘Biz sizin getirdiğiniz

⁷² Kur'an Yolu (Erişim 30 Ağustos 2022), el-Bakara 2/13.

⁷³ Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetü'l Tefâsir: Tefsirlerin Özü*, çev. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/36.

⁷⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/81.

⁷⁵ Durmaz, *Sosyal Kimlik ve Ön yargı*, 18; Myers, *Sosyal Psikoloji*, 326,327.

⁷⁶ Ali Baltacı, “Psikolojik Yıldırma ve Örgütsel Bağlılık İlişkisinde Ön Yargının Aracılık Rolü”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (Haziran 2018), 142.

⁷⁷ Kur'an Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), ez-Zuhruf 43/23.

mesajı inkâr ediyoruz' cevabını verdiler."⁷⁸, "*Gerçeğin bilgisi gelince, 'Bu bir büyü, biz bunu kabul etmiyoruz' dediler. Bu Kur'an, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!' diye de eklediler.*"⁷⁹ İnkârcı grup, kendi beklentilerine ve inançlarına uymayan gerçeği, eleştirel yaklaşımla sorgulamak yerine kendi grubunu üstün görme ve Hz. Peygamberi aşağılayarak reddetme eğilimi göstermiş ve mecnun, şair, kâhin diyerek etiketleyip itibarsızlaştırmayı tercih etmiştir.⁸⁰ Tüm bu bilgiler göstermektedir ki edinilen bilgilere ve yaşanan olaylara teennî ile yaklaşmamak insanın yanlış hüküm, hatalı tercih, olumsuz davranışlar göstermesine ve hüsrana uğramasına, karşı taraftaki insanların ise hayatının zorlaşmasına yol açmaktadır.

2.3. Karşı Cinse Ön Yargı ve Ortadan Kaldırmaya Dayanan Ayrımcılık

İnsanın fiziki, karakter, kişilik, kimlik gibi hasletlerini hedef alan ve insanı toplumda değersizleştiren damgalama davranışını, Kur'an perspektifinden incelediğimizde birçok örnek karşımıza çıkmaktadır.⁸¹ Fakat çalışmanın sınırlılığı nedeniyle tüm örneklerle bu araştırmada yer verilemeyecektir.

Kadına yönelik şiddet, insanlık tarihi boyunca var olan insani ve toplumsal bir problemdir. Esasen kadına yönelik ön yargıların sonucu ortaya çıkan kadına yönelik şiddet; hakaret, aşağılama, damgalama, yaşam hakkını elinden alma, fırsat eşitliği sunmama gibi bilinçli veya bilinçsiz olarak tezahür etmekte ve tüm toplumlarda olumsuz tesirler hasıl olmaktadır.⁸²

Kadına yönelik ön yargı ve ayrımcılığın yok etmeye varan boyutları Kur'an ayetleriyle de sabittir. "*Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. (Aklınca) verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte, ne kötü yargıda bulunuyorlar!*"⁸³ "*Onlardan biri, Rahman'a yakıştırdığı (kız çocuğu) ile müjdelenince öfkeye kapılarak yüzü mosmor olur. Mücadelede başarısız olarak ömrünü süslenmekle geçirecek olan*

⁷⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), ez-Zuhruf 43/24.

⁷⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), ez-Zuhruf 43/30-31.

⁸⁰ *Kur'an Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), el-Hâkka 69/41-42; *Kur'an Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), el-Kalem 68/51; *Kur'an Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), el-A'râf 7/184.

⁸¹ Ali Ayten - Fatma Sümeyye Hardal, "Ruhsal Rahatsızlıklara Yönelik Bilgi Düzeyi ve Dindarlığın Ruhsal Rahatsızlıklara İlişkin Damgalama ile İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 552.

⁸² Kağıtçıbaşı - Cemalçılar, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 247.

⁸³ *Kur'an Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), en-Nahl 16/58-59.

kız çocuğu mu? diye öfkeyle sorar.”⁸⁴

Arap toplumunda kadın, insani nitelik dahi taşımayan, varlığı bulunduğu aileye ve kabileye utanç veren, maddi manevi yük olmaktan başka hiçbir faydası dokunmayan varlık olarak hor görülüyordu. Toplumsal hafızda kadına olan nefretin, yüzlerine morarma olarak yansması ön yargılarının boyutunu göstermektedir. Alçaklık ve utanç nesnesi kabul ettikleri kadına karşı ön yargılarını öyle içselleştirmişlerdir ki durum halktan uzaklaşmaya kadar varmıştır.⁸⁵ Allah Teâlâ bu ön yargılarının bilişsel, duygusal, davranışsal boyutunu adeta resmederek ne kadar kötü ve hatalı yargılamada bulduklarına dikkatleri çekmektedir. Toplumda cinsiyete dayalı ön yargının, ayrımcılığın nedenini ve şiddetin vahametini beyan eden yüce Allah *“Diri diri gömülen kıza hangi suçundan dolayı öldürüldüğü sorulduğunda”⁸⁶, “Fakirlik korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın! Biz onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır.”⁸⁷* ayetleri ile insanlığı uarmaktadır. Yine bir başka ayette kız çocuklarını öldürme davranışlarının hiçbir bilgi ve kanıtı dayanmadan, aklî muhakemeden uzak ön yargılı tutum sonucu ortaya çıktığı şu şekilde vurgulanmaktadır: *“Çocuklarını hiçbir bilgiye dayanmaksızın akılsızca öldürenler ile Allah’a karşı yalan yere iftira düzüp Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiklerini haram kılanlar elbette hüsrana uğramışlardır. Onlar, gerçekten şaşırıp sapmışlardır ve doğru yolu bulamamışlardır.”⁸⁸*

İnsanlık tarihinin her döneminde yaşandığı üzere ön yargılar, teennî, delil, bilgi ve aklî muhakeme ile kontrol edilemediğinde son derece tehlikeli bir durum ortaya çıkmakta, sadece bir gruptan hazzetmemek dahi insanı merhametsizce davranmaya, aşırı kin ve nefrete, o grubun üyelerinin insandan daha aşağı bir varlık olduğunu düşünmeye, cinâyete, zulme, şiddete, etiketlemeye, sosyal dışlamaya âyeti kerimede gördüğümüz üzere sevk etmektedir. Ön yargıya kurban olan bireyin benlik değeri düşmekte, zihni ve ruhu etkilenerek tafisi mümkün olmayan hasarlara maruz kalmaktadır.⁸⁹ Bu durumu engellemeyi murâd eden yüce Allah *“...Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, Allah’ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz.”⁹⁰* ayetiyle hoşgörülü tutumla kadınlara yaklaşım sağlamanın, ön yargının yansması

⁸⁴ Kur'an Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), ez-Zuhuf 43/17-18.

⁸⁵ Karaman vd., Kur'an Yolu, 3/410; Karaman vd., Kur'an Yolu, 4/770.

⁸⁶ Kur'an Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), et-Tekvîr 81/8.

⁸⁷ Kur'an Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), el-İsrâ 17/31.

⁸⁸ Kur'an Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), el-En'am 6/140.

⁸⁹ Aronson vd., Sosyal Psikoloji, 747,748.

⁹⁰ Kur'an Yolu (Erişim 29 Ağustos 2022), en-Nisâ 4/19.

olan hoşlanmama tutumundan daha doğru ve yararlı bir davranış olacağını zikrederek, erkeklerin zihnindeki olumsuz bilişsel yapıları kaldırmaktadır.

Kur'ân'ın hayat veren mesajlarından yansıyan “kadının da erkek ile aynı özden yaratılmış eşdeğer bir varlık olduğu, her iki cinsin birbirinin velisi olduğu, kadınların da miras, mihir, mülkiyet edinme ve boşanma hakkı gibi nice haklarının bulunduğu” bilgisinin hafızalara nakşedilmesi neticesinde ihya olan insanlığın kadın hakkındaki yargıları geçmişte değişmiştir.⁹¹ Bugün de insanlık bu ilkeleri özümser ve ihya ederse ancak insana yaraşır şekilde bir yaşama kavuşacaktır.

2.4. Engellilere Yönelik Ön Yargı ve Ötekileştirmenin Yasaklanması

Muhakeme etmeden anlık durumlara ve güdülere dayalı bir yaklaşım sergilemek ötekinin haklarını yok saymaya ve ötekini rencide ederek sosyal açıdan dışlamaya sevk edecektir. Görme engelli sahabe Abdullah b. Ümmü Mektum olayında bu duruma şahit oluyoruz. Allah Resulü Kureyş'in ileri gelenlerinden bir grubu İslâm'a davet ederken yanına gelerek kendisine' de tebliğde bulunmasını isteyen Abdullah b. Ümmü Mektum'a karşı istem dışı bir tutum takınan Allah Resulü, yüzünü ekşiterek arkasını dönmüş ve Kureyşli grup ile ilgilenmiştir.⁹² Hz. Peygamberin hatalı ve ön yargılı bu yaklaşımı engelli bir grubun üyesine karşı ayrıştırmacı olmuştur. Nitekim Allah Teâlâ şu beyanıyla efendimizi uyarmıştır: “*Yüzünü ekşitip başını çevirdi. Görme engelli o kişi geldi diye. Ama (ey Peygamber!) Sen nereden bileceksin, belki o kendini arındıracaktı. Yahut o bir öğüt alacak, bu öğüt kendisine fayda verecekti. Sen ise kendini her bakımdan ihtiyaçsız görenle ilgileniyorsun. Onun arınmamasından sen sorumlu tutulmayacaksın ki! Gönlünde Allah korkusu taşıyarak koşup sana geleni umursamıyorsun!*”⁹³ Allah Resulünün uyarı almasına neden olan bu olay göstermektedir ki bilinçaltında yer alan yargıların hatalı olabileceğinin farkında olarak hüsnü niyet ve hüsnü zan ile insanlara muamelede bulunmak, engellide olsa her insanın fırsatlardan yararlanmasına fırsat vermek Kur'ân ahlakının gereğidir.

2.5. Gruplar Arası ve Grup İçi Ön Yargı, Etiketleme, Alay Etme ve Aşağılama

Dış grup ve üyelerine yönelik ön yargı, alay, aşağılama, etiketleme ve sosyal mesafe koyarak dışlamanın örnekleri birçok ayeti kerimede beyan edilmektedir.

⁹¹ Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4/213; *Kur'ân Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), en-Nisâ 4/1; *Kur'ân Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), en-Nisâ 4/4; *Kur'ân Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), en-Nisâ 4/7; *Kur'ân Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), el-Bakara 2/241; *Kur'ân Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), et-Tevbe 9/71; *Kur'ân Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), en-Nahl 16/72.

⁹² Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/555.

⁹³ *Kur'ân Yolu* (Erişim 08 Eylül 2022), Abese 80/1-10.

Hz. Nuh'un kavminin ileri gelen inkârcılarının şu ifadeleri ders verici bir örnektir: *"Kavminin ileri gelen inkârcıları, 'Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Sana sığ görüşlü ayak takımımızdan başkasının uyduğunu da görmüyoruz. Sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de kabul etmiyoruz, bilâkis sizin yalancı olduğunuz kanaatini taşıyoruz' dediler."*⁹⁴ Nitekim peygamberlerin zengin fakir, köle efendi ayırmadan tüm insanlara eşit muamele içeren adil yaklaşımlarından imtiyazlı kesimler hoşnut olmamış, Hz. Nuh'u yalancı ve tabi olan grubu ise ayak takımı olarak etiketledikleri gibi tüm peygamberleri ve tabilerini 'de benzer ifadelerle etiketlemişlerdir. Kavmini aklını kullanmaya çağıran Hz. Nuh, deliller ile konuştuğunu fakat inkârcıların ön yargılar neticesinde anlamadan yoksun olduklarına dikkat çeker.⁹⁵ Hatta Kur'an-ı Kerim'de inkârcı grubun daha da ileri giderek sosyal dışlamada bulunduğu, Hz. Nuh'tan kendisine tabi olanları uzaklaştırmasını istedikleri zikredilir ki Hz. Nuh'un şu beyanı anti-sosyal muamelelerden Allah'ın da razı olmayacağını ortaya koymaktadır: *" 'Siz istiyorsunuz diye' ben iman edenleri kovacak değilim; onlar 'imanları sayesinde' rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi bilgisizliğe gömülmüş bir topluluk olarak görüyorum. Ey kavimim! Onları kovarsam, beni Allah'a karşı kim koruyabilir? Düşünmüyor musunuz?"*⁹⁶ Müşahede edildiği üzere toplumsal yapıyı bozan kibir, bağınazlık, bilgisizlik, dışlama ve alay gibi antisosyal davranışları ıslah için Peygamberlerin ortaya koyduğu mücadele, dinin toplumsal barış ve huzuru ne derece önemsediyiğini de ortaya koymaktadır.

Ayrıca toplumsal yapıyı tanzim eden, bireyler arası ve gruplar arası ilişkilere yön veren Kur'an'ın öğretilerinde Hucurât sûresinin şu ayetleri büyük bir öneme haizdir: *"Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin; zira onlar kendilerinden daha iyi olabilirler. Kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler; çünkü alay edilenler edenlerden daha iyi olabilirler. Biriniz diğerinizi aşağılamayın, birbirinize kötü ad takmayın. İman ettikten sonra fâsıklıkla anılmak ne kötüdür! Günahlarına tövbe etmeyenler yok mu, işte zalimler onlardır."*⁹⁷, *"Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar gûnahtır. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Tabii ki bundan tiksindir! Allah'a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur."*⁹⁸ Kur'an'ın bu ayetlerinde toplumsal barışı, bütünlüşmeyi ve teması bozan, insana dair birçok psikolojik ve sosyal zaafa değinen yüce Allah sosyal

⁹⁴ Kur'an Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), Hûd 11/27.

⁹⁵ Kur'an Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), Hûd 11/28.

⁹⁶ Kur'an Yolu (Erişim 08 Eylül 2022), Hûd 11/29-30.

⁹⁷ Kur'an Yolu (Erişim 06 Eylül 2022), el-Hucurât 49/11.

⁹⁸ Kur'an Yolu (Erişim 02 Eylül 2022), el-Hucurât 49/12.

öğrenme/sosyal etki vasıtasıyla davranışlarda bulunan insanlara uyarılarda bulunmaktadır.⁹⁹ Gruplar arası ve grup içi alayı yasaklayan ayet “iyi” veya “kötü” yargısının insanlar nazarında bilinmezliğine dikkat çekerek sosyal bir hastalığın önlemini ortaya koymaktadır. Bilişsel yapıdaki yanlış şemaları ıslaha yönelik diğer uyarı ise öteki birey ya da grubu hedef alan aşağılama ve lakap takma yani etiketlemedir. el-İsfehani, lakabın iki çeşit olduğunu, yasaklanan ikinci lakap çeşidinin insanları aşağılama ve kötüleme amacına matuf olduğunu bildirir.¹⁰⁰ İbn Manzûr ise lakabı, insanların kusurunu ifade eden, isminin dışında kötü lakap olarak açıklar.¹⁰¹ Ayetin bağlamından da anlaşılacağı üzere lakap bugün ki ifadeyle insanları aşağılayıcı, değersizleştirici, lekeleyici, dışlayıcı etkiye sahip damgalama/etikettir. Ön yargıların Kur’ân-î ifadesi olan zanna değinen yüce Allah, ekseriyeti olumsuz olan ön yargıyı Sûi zan olarak ifade ederek insanlara olan zararlarına dikkatleri çeker. Allport’un da vurguladığı üzere ön yargıların ilk basamağını oluşturan ve insanların onurunu zedeleyen arkadan konuşma yani gıybetten sakındırır. Günah kavramıyla davranışın çirkinlik ve zarar boyutunu vurgulayan Allah Teâlâ, insanları yanlış tutumlarını ıslaha davet etmektedir. Toplumda barış ve huzur isteyen insanoğlunu Kur’ân’ın ilkeleri doğrultusunda kişisel ve sosyal değişime çağıran yüce Allah, bu değişime lütfuyla destek olacağını da insanlara bildirmektedir.¹⁰²

Tüm insanlık için hayat rehberi olan Kur’ân-ı Kerim’de “*Nefse ve ona düzen verene; Ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ki, Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere boğan da zıyan etmiştir.*”¹⁰³ buyuran yüce yaratıcı, insanın saf benliğine “*doğru ve yanlış, iyilik ve kötülüğü, günah ve sevabı bilme, tanıma, ayırt etme, birini veya diğerini seçip yapma güç ve özgürlüğünü yerleştirmiş olduğunu*” beyan etmektedir.¹⁰⁴ Dünyaya geldiğinde bölünmüş benliğe sahip olan insanoğlu kendisine rahatlık ve huzur veren şeyleri “mutlak iyi”, benliğine sıkıntı ve rahatsızlık veren şeyleri ise “mutlak kötü” olarak görür. Dolayısıyla bu âyeti kerime perspektifinde insan, kendisini “mutlak iyi” ve ötekini “mutlak kötü” şeklinde kategorilendirme potansiyeline sahiptir. Fakat yaşı kemale erdikçe ve egosunu (nefs) kontrol altına alıp çift kutuplu ahlaki varlığının “ben ve öteki” şeklindeki ayrıştırıcı tesirlerinden kurtuldukça insan,

⁹⁹ İsmail Akyüz - İhsan Kutlu, “Sosyal Etki ve Şiddet Davranışı”, *Aile Eksenli Şiddetten Sosyal Travmalara*, ed. Mehmet Gür vd. (Ankara: Hegem Yayınları, 2018), 244.

¹⁰⁰ İsfehânî, “Lakap”, 1334.

¹⁰¹ İbn Manzûr, “lakap”, 8/106.

¹⁰² *Kur’ân Yolu* (Erişim 05 Eylül 2022), el-Enfâl 8/53; *Kur’ân Yolu* (Erişim 05 Eylül 2022), er-Ra’d 13/11.

¹⁰³ *Kur’ân Yolu* (Erişim 30 Ağustos 2022), eş-Şems 91/1-10.

¹⁰⁴ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/630.

“biz” kavramının kuşatıcı manasıyla kişiliğini bütünleştirecektir. Aksi halde ön yargı ve ayrımcılık mekanizması bireyi fücür ve ifsata sürükleyecektir.¹⁰⁵ Nitekim dinlerin amacı önce bireyin tekâmülünü sağlayarak toplumu ayrıştıran telakkileri ıslah etmek ve toplumsal birliği inşa etmektir. Neticede Kur'ân'ın öğretileri ile şekillenen kişilikte ve bir toplumsal yapıda olumsuz tutum ve davranışlar zemin bulamayacaktır.

3. KUR'ÂN-I KERİM'DE ACELECİLİK, ÖN YARGI, DAMGALAMA VE AYRIMCILIĞI ISLAH EDEN SOSYO-PSİKOLOJİK BOYUT

İlâhi bir kelim olan Kur'ân'ın muhatabı olan ve en güzel surette yaratılan insan, onurlu bir varlıktır.¹⁰⁶ Eşrefi mahlûk olarak yaratılan ve toplum içerisinde birlikte yaşamaya mecbur olan insanın barış, huzur ve uyum içerisinde diğer insanlarla hayat sürebilmesi için Kur'ân-ı Kerim'de birçok ahlaki öğütler, ilkeler yer almaktadır. Araştırmamızın bu bölümünde acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık, gibi hem bireyin ruh dünyasını hem de toplumsal barışı derinden sarsan olumsuz tutum ve davranışları ıslah etmek üzere Kur'ân'ın önerdiği birlikte yaşamın ahlaki ilkeleri, sosyo-psikolojik açıdan analiz edilecektir.

3.1. Farklılıkların İlâhi Hikmetin Tecellisi Olduğunun Bilincinde Olmak

Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ “*O'nun kanutlarından biri de gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Kuşkusuz bunda bilenler için ibretler vardır.*”¹⁰⁷ buyurarak insanlar arasında gözlemlenen farklılıkların ilâhi hikmetin tecellisi olduğuna doğrudan dikkatleri çekerken bu farklılıkların dolaylı olarak ötekileştirme, ön yargı, damgalama, ayrımcılık, kin, düşmanlık sebebi kılınmamasının önemine işaret etmiştir. Farklılıkların insanların iradesine bağlı bir durum olmadığı, bunların aşağılama, küçümseme, dışlama yahut övünme, kibirlenme, taraf tutma vesilesi kılınmayacağına bilinmesi gerektiği idraklerimize sunulmaktadır. Bilakis birey, suretindeki ve dilindeki farklılıklar ile kendisi olabilmekte ve öteki bireylerle iletişim kurması bu farklılıklarla mümkün olmaktadır.¹⁰⁸ Birlikte yaşamın sırrı, her bir ferden duygularını ve fikirlerini rahatça ifade edebildiği ortamın sağlanmasıdır. Aksi bir ortamda bireysel ve toplumsal çatışma ve çözülme kaçınılmaz olacaktır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Peker, “Ön yargı ve Ayrımcılık”, 54,55; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/630.

¹⁰⁶ *Kur'ân Yolu* (Erişim 30 Ağustos 2022), et-Tîn 95/4.

¹⁰⁷ *Kur'ân Yolu* (Erişim 27 Ağustos 2022), er-Rûm 30 /22.

¹⁰⁸ er-Rûm 30 /22.

¹⁰⁹ Abdulkadir Karakuş, “Kur'ân'a Göre Birlikte Yaşamın İlkeleri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*5/1 (2018), 169.

Bireysel ve toplumsal farklılıklara işaret eden bir diğer âyette ise Allah Teâlâ “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.”¹¹⁰ buyurarak insanları kadın ve erkek olarak fitratlarındaki fizyolojik ve psikolojik farklılıklara göre gruplandığına akabinde de kavim ve kabilelere ayırmasındaki muradının insanların birbirleri ile tanışarak beşerî ilişkiler geliştirmeleri olduğuna değinerek psikolojik ve sosyolojik gerçekliği öğretti olarak sunmaktadır. Bu iki âyet, toplumsal hayatta Müslüman bireylerin dünya görüşlerinin ve değer ölçülerinin nasıl olması gerektiğini tespit ve beyan etmektedir.¹¹¹

Dolayısıyla insanoğlu, bu dünyaya tek başına gelen ve hayatını toplumsal bir çevrede devam ettiren varlık olarak bu toplumsallık icabı çevresi ile de daima iletişim ve etkileşim kurabilecek özelliklerde yaratılmıştır.¹¹² İnsan kelimesi el-Müfredat adlı sözlükte “kendisine ünsiyet duyulan, alışılan her şey”, Kitabul Ayn adlı sözlükte ise “*insan topluluğu*” anlamında beyan edilir.¹¹³ Ünsiyet lügatte “alışmak, cana yakın olmak, uyum sağlamak, samimi olmak” anlamlarına gelmekte olup insan kelimesinin de el-Üns kavramından türediği dolayısıyla insanoğlunun fitrat itibarıyla toplumsal bir varlık olduğu beyanının buradan geldiği ifade edilmektedir.¹¹⁴ Nitekim her bir birey, dünyaya geldiğinde bir grubun üyesi olarak doğar ve yaşar. Halifelik görevi ile mükellef kılınan insanın bu dünyada her bir ihtiyacını tek başına temin etmesi ve hedeflerine yalnız başına ulaşması fitratı gereği mümkün değildir. İnsan ancak karşılıklı temasın araçları olan iletişim ve etkileşim ile bir veya birden fazla grubun üyesi olarak aidiyet, güven, ünsiyet, sevmeye, sevilme, değer görme gibi psikolojik ihtiyaçlarını temin edebilir.¹¹⁵ Binaenaleyh Müslüman birey, iradesinin dışında sahip olduğu farklılıkların sosyal ayrışma, çatışma, mesafe oluşturma sebebi olmasından öte sosyal temas yoluyla sosyal dayanışmaya, sosyal bütünleşmeye, sosyal barışa kaynaklık eden bir zenginlik ve doğal bir durum olduğunun bilincinde olarak

¹¹⁰ Kur’ân Yolu (Erişim 27 Ağustos 2022), el-Hucurât 49/13.

¹¹¹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/97.

¹¹² Duran Ali Yıldırım, “Farklılık ve Birlikte Yaşama Kültürünün Kur’âni Temelleri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/34 (2019), 210.

¹¹³ Halil ibn Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu’l Ayn*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrut Lübnan: Dâru’l Kütübü’l İlmiyye, 2003), “İnsü”, 1/92; İsfehânî, “İnsü”, 149.

¹¹⁴ Semih Ceyhan, “Ünsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/348; Süleyman Narol, “İnsan Kelimesinin Kur’ân’da ki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *bilimname: Düşünce Platformu* 35/1 (Nisan 2018), 479.

¹¹⁵ Şaban Karasakal, *Kur’ân ve Sosyal Psikoloji* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 173.

zihninde kalıpyargılar oluşturmak durumundadır.¹¹⁶ Nitekim İslâm'ın ahlak ilkeleri ve değerleri; bireysel farklılıkların, grupsal çeşitliliğin, rol ve statü çokluğunun olduğu bir dünyada kişi ve grupların ünsiyetini yani ortak hedefler doğrultusunda bir araya gelmesini, kaynaşmasını ve birbirlerinin ihtiyaçlarını belirli bir uyum içinde karşılamasını teşvik ederek sosyal bütünleşme sağlar ki böylece farklılıkları eş güdümleyerek yönlendirir.¹¹⁷ Dolayısıyla insanlarda var olan farklı düşünme biçimlerinin de insanların tabiatından kaynaklandığı bilinmeli ve dışlayıcı, ötekileştirici, yok sayıcı tutumlar yerine kardeşlik bilinciyle hoşgörü ile muamele edilmelidir.

3.2. Teenni ile Hareket Etmek (Sabır)

Teenni kelimesinin kökü sözlüklerde “enat” olarak yer alır. el-Enat kelimesi lügatte “انتظر”, “ابطأ”, “تأخير”, “تثبت”, “تؤدة”, “وقر”, “حلم” kavramlarıyla açıklanmaktadır. Bu kavramlara göre teennî; “yumuşaklık, akıllı, sabırlı, temkinlilik, sakinlik, ağır başlı olmak, beklemek, bekletmek, ertelemek, yavaşlık, yavaş hareket etmek, yavaş davranmak, geciktirmek, titiz davranmak, kanaat getirmek, aslını öğrenmek, araştırmak, acele etmemek” gibi anlam içeriğine sahiptir.¹¹⁸ Teennî, bir işi acele etmeden iyice düşünerek yapmak, temkinli ve ihtiyatlı davranarak yapmak manasına gelen bir ahlaki bir terimdir.¹¹⁹ Kur'an-ı Kerim'de teennî kavramı zikredilmemekle birlikte, mana açısından türevleri ve eş anlamlıları yer almaktadır ki sabır kelimesi bunlardan birisidir. Hem dini hem de psikolojik bir olgu olan sabır; göğüs gererek mücadele etme, direnç gösterme ve neticeyi bekleme gibi duygusal, bilişsel ve davranışsal yönleri olan bir tutumdur.¹²⁰ İnsanoğlunun fitratında var olan aceleciliğin kontrol altına alınabilmesi ancak özümsemiş ve içselleştirilmiş etkin sabır ile mümkün olur. Dolayısıyla acelecilik eğiliminin azaltılabilmesi için sabır duygusunun bireyde bilişsel meleke haline gelmesi gerekir.¹²¹ Kur'an'ın öğretileri, bireyi problem çözmeye yönelten ve

¹¹⁶ Karakuş, “Birlikte Yaşamın İlkeleri”, 170.

¹¹⁷ Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 238; Allport, *Ön yargının Doğası*, 321.

¹¹⁸ İbn Manzûr, “teennî”, 1/259, 260; Mustafa Çağrı, “Teennî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/270.

¹¹⁹ Çağrı, “Teennî”, 40/270.

¹²⁰ Mebrure Doğan - Çiğdem Gülmez, “Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/42 (2014), 264; Mehmet Ali Taş - Muhammet Tortumlu, “Sabır Eğiliminin Kariyer Kaygısı Üzerindeki Etkisinde Kararlılığın Aracılık Rolü”, *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/1 (Ocak 2021), 2.

¹²¹ Cem Tuna - Yusuf Yıldırım, “Yunus Emre'nin Risaletü'n Nushiyye Adlı Eserinde Sabır Eğitimi”, *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu*, ed. Ramazan Ata vd. (Aksaray: Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2021), 1/33.

bilişsel süreci aktif hale getiren iradeye dayalı bir sabır tutumunu muhatabı olan insana tavsiye etmektedir.¹²² Nitekim sabır duygusu, her işin olgunlaşarak vaktinde başarılı bir şekilde meydana gelmesini sağlarken vaktinden önce bir işi acele yapma duygusu ise yanılma, kötülük ve başarısızlık gibi menfi sonuçlar getirir.¹²³ İnsana şah damarından daha yakın ve yarattığı insanın karakterini en iyi bilen yüce Allah, Kur’ân-ı Kerim’de birçok âyeti kerimede insanın acelecilik yönünü haber verip aceleciliğin insana verdiği zarardan bahsederek uyarır.¹²⁴ Ayrıca hayatın her aşamasında teenni ile hareketi yani ağırdan alarak acele davranmamayı, sabredenlerin erişeceği müjdelere arzulan insanı özellik olarak beyan eder. Bu âyeti kerimelerden birkaçını misal verecek olursak “*Sen onların söylediklerine sabret*”¹²⁵, “*İşte ‘baskılara karşı’ sabretmelerinden ötürü onlara mükâfatları iki defa verilecektir. Onlar kötülüğü iyilikle savarlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan da Allah rızası için harcarlar*”¹²⁶, “*Öyleyse rabbinin hükmüne sabret; onlardan hiçbir günahkâra yahut nanköre boyun eğme*”¹²⁷, “*Sabret! Allah güzel davrananların mükâfatını zayi etmez.*”¹²⁸ Bu âyeti kerimelerden anlaşıldığı üzere sabır, bireyin aceleci yönünü tedavi eden, toplumsal barışa katkı sağlayan ve bireyi olumlu yönde motive eden Kur’ân-î bir tutumdur. Aynı zamanda sabır, insanı yaratana yakınlaraştıran ahlaki boyut taşıırken diğer taraftan psikolojik iyi oluşa katkı sağlayarak acelecilik, ön yargı, dışlama, etiketleme gibi nice sosyo-psikolojik hastalığı da engelleyecektir.¹²⁹

Acele karar ve davranış, bireyin yapacağı tercihlerde olumsuz tesir sağlamaktadır. Bilişsel yapıda ortaya çıkan acelecilik, ayrıntılı ve akıselim ile düşünmeye mâni olarak bireyin ekseriyetle aleyhine neticeler doğuracaktır. İnsanın tercihlerindeki aceleciliğinden bahseden Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*İnsan, şerri de hayrı istediği gibi ister. İnsan pek acelecidir!*”¹³⁰ Dolayısıyla insanoğlu fitratındaki bu zaafın farkında olarak düşüncelerinde aceleciliği dizginlerse duygu ve

¹²² Doğan - Gülmez, “Sabır Ölçeği”, 267.

¹²³ Taş - Tortumlu, “Sabır Eğilimi”, 1; Mustafa Yıldız, “Komplike Bir Varlık Olan İnsanın Hasletleri: (Aceleci Olma Yanı)”, *Her Taraf*(Erişim 03 Eylül 2022).

¹²⁴ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), Kâf 50/16; *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), el-Mülk 67/13-14; *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), el-İsrâ 17/11; *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), en-Neml 27/72; *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), ez-Zâriyât 51/14.

¹²⁵ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), Tâhâ 20/130.

¹²⁶ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), el-Kasas 28/54.

¹²⁷ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), el-İnsân 76/24.

¹²⁸ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), Hûd 11/115.

¹²⁹ Taş - Tortumlu, “Sabır Eğilimi”, 4.

¹³⁰ el-İsrâ 17/11.

davranışlarında aceleciliği de kontrol altına alması kolaylaşacaktır.¹³¹

3.3. Kardeşlik: (Selamlaşma, Barış, Ortak Hedef)

Ön yargının temelinde yer alan en önemli etken, insanları biz ve öteki şeklinde algılamaktır. Ön yargı kavramını açıklarken hoşlanmama anlamını da ifade ettiğini ve ön yargı da baskın duygu olduğunu açıklamıştık önceki bölümde. Hoşlanma duygusunda karşılıklı saygı ve iyi niyet yoğun iken hoşlanmama duygusunda gözlemlenen ise bir insana ve fikirlerine karşı yakınlık, saygı ve sıcak duyguları hissetmemektir.¹³² Ön yargıya eşlik eden olumsuz duygu olan hoşlanmamanın ilk tedavisi selamlaşma yoluyla sağlanacak sosyal temas ile başlar. Karşılıklı iletişimi ve etkileşimi başlatan selamlaşma, bilgi ve duygu akışı sağlayarak sevgi bağlarının oluşmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim Allah resulü (s.a.v) *“İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Size yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir iş göstereyim mi? Aranızda selamı yayın”*¹³³ buyurarak bireysel ve toplumsal ilişkileri güçlendirecek sevgi bağlarının oluşmasına katkı sağlayan en önemli davranış olan selamlaşmayı, ümmetine tavsiye etmiştir. Allah resulünün gayesi insanlar arasında bu davranışı yaygınlaştırarak sevgi ve kardeşliğe dayalı, İslâm dininin de hedeflediği barış ve huzur toplumu oluşturmaktır.¹³⁴ Selam ve İslâm “silm” kökünden türemiş kavramlardır. Selam; *“iç ve dış âfetlerden veya belalardan âri, uzak olmak, sulh, barış”*¹³⁵ demektir. İslâm ise *“iki taraftan her birinin diğerinden gelecek herhangi bir acıdan salim olması”*¹³⁶ der el-İsfehânî. Nitekim selamlaşma, insanların zihninde oluşan ön yargıları kaldırarak öteki birey ya da grup arasında bir husumet, kırgınlık, hoşlanmama, sosyal mesafe olmadığını ifade eder ki tüm bunlar selamlaşmanın psikolojik ve sosyal yönünü gösterir. Ayrıca tanıdık tanımadık herkese selam vermek, İslâm ahlakının sosyal barışı tahkim eden, ön yargılara dayalı sosyal mesafeleri yıkan en kıymetli prensibidir.¹³⁷ Toplumun bireyleri arasında selamlaşma davranışı azaldıkça ön yargılar artmakta, yardımlaşma, dayanışma, insani ilişkiler zayıflamakta ve bireysellik ön plana çıkmaktadır. İletişimin ilk basamağını oluşturan

¹³¹ Bayram, “İnsani Şiddete Sevk Eden Zaafılar”, 139,140.

¹³² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020), 537.

¹³³ Ebu'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhi Müslim*, çev. ebû Sahîb el-Kermî (Riyad: Beytü'l Efkârî'd Düveliyye, 1419/1998), “İman”, 54.

¹³⁴ Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 4/362.

¹³⁵ İsfehânî, “Selâm”, 743,745.

¹³⁶ İsfehânî, “Selâm”, 746.

¹³⁷ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer (Konya: Hüner Yayınları, 2009), 1/30; Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 4/362.

selamlaşma ile bireyler arasında güven, muhabbet, samimiyet gelişerek ünsiyet sağlanmaktadır. Barış ve esenlik anlamını karşıdaki bireylere hissiyat olarak aktaran selamlaşma ifadeleri; toplumsal hafızada barış, güven ve iyi niyeti şematize ederek ön yargıların önüne set çekecektir ki psikolojik yapısı güçlü bireylerden oluşan sağlıklı toplumun oluşması için elzem bir davranıştır.¹³⁸

İslâm ahlakının ana kaynağı Kur’ân-ı Kerim’de “*Müminler ancak kardeşlerdir, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin*”¹³⁹ buyrulur, Müslüman bireylerin arasındaki ilişkilerin din kardeşliği şemsiyesi altında şekillenmesinin ve çatışma sebeplerinin ortadan kaldırılıp haksızlıkların engellenmesinin önemine işaret edilmektedir.¹⁴⁰ Günümüz toplumlarında bireyler ve gruplar arasında yakınlığı, dostluk ve kardeşlik duygularını zayıflatan bir diğer olgu da kişisel ve sosyal farklılıklardır. Bireylerin kişilik özelliklerinden ve grupların kültürel farklılıklarından kaynaklı ayırımı/ayrımcılığın kalkması için ortak hedefler ve iş birliği oluşturulursa sosyal çatışmanın önüne geçilmesi, kardeşlik bağlarının güçlendirilmesi mümkün olur.¹⁴¹ Sosyal çatışmayı kaldırıp sosyal bütünleşmeyi sağlayacak diğer yöntem ise “*karşı cevaplar stratejisidir*” ki saldırganlığı azaltan bir yöntemdir. Bu strateji çerçevesinde saldırganlık ve kızgınlık duygularına sahip olan kişi için pozitif duyguların hâkim olduğu ortamlar oluşturularak yıkıcı olan bu duyguları terk etmesi sağlanır. Olumlu duyguları karşı tarafa aksettirecek olan her türlü davranış, çatışmanın şiddetini düşürerek olumsuz duyguları azaltacak ülfetin ve ünsiyetin kapılarını aralayacaktır.¹⁴² Kağıtçıbaşı’nın sosyal çatışmaların çözümü, sosyal barış ve bütünleşmenin sağlanması hususunda vurgulamış olduğu önerilerini ve daha fazlasını Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerim’in birçok âyeti kerimesinde insanlığa bildirmektedir. Âl-i İmran sûresinin “*Allah’ın ipine hepiniz sımsıkı sarılın. Dağılıp ayrılmayın. Ve Allah’ın sizin üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani siz düşmanlar idiniz. O, kalplerinizin arasını uzlaştırıp-ısrındırdı ve siz O’nun nimetiyle kardeşler olarak sabahladınız. Yine siz, tam ateş çukurunun kıyısındaiken, oradan sizi kurtardı. Umulur ki hidayete erersiniz diye Allah, size âyetlerini böyle açıklar.*”¹⁴³ âyeti bireyleri ve grupları birleştirecek, kaynaştıracak, ısrındıracak ortak hedefin Allah’ın ipi olan Kur’ân-ı Azimüşşan olduğunu insanların bilincine sunar.¹⁴⁴ Allah

¹³⁸ Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 4/364.

¹³⁹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 01 Eylül 2022), el-Hucurât 49/10.

¹⁴⁰ Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 4/442; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/93.

¹⁴¹ Allport, *Ön Yargının Doğası*, 321.

¹⁴² Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 318.

¹⁴³ *Kur’ân Yolu* (Erişim 30 Ağustos 2022), Âl-i İmrân 3/103.

¹⁴⁴ Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l Kur’âni’l Azîm* (Riyad: Dâru’t Tayyibeti lin’Neşr ve’t Tevzî’, 1999), 2/89.

Teâlâ'nın gökten sarkıtılmış ipi olan Kur'ân-ı Kerim'in öğreti ve prensipleri, bireysel ve toplumsal düşmanlıkları, çatışmaları yok edip kalpleri ısıdırarak bireylerin kaynaşmasını, bütünleşmesini ve toplumsal uyumu sağlar. Toplumsal barışı yok eden her türlü olumsuz yaklaşım ve davranış ise her an içerisine düşüp yanılabilir ateşten çukurun kıyısına getirir fertleri. Kur'ân'ın ortak hedefleri doğrultusunda zihni yapısı şekillenen bireylerin var olduğu bir toplumda ön yargı duygusunun ve sebep olduğu ayrımcılık davranışının barınması mümkün değildir. Bu doğrultuda İslâm ahlakı; dili, ırkı, toprağı bir insanların temin edemediği birlikteliğı, barışı, kardeşliğı, toplumsal uyum ve teması farklı özelliklere sahip bireyler, ırklar ve toplumlar arasında inşa etmiştir.¹⁴⁵ Kur'ân'ın insanları iş birliğine ve ortak hedefler doğrultusunda hareket etmeye yönelik bir diğer çağrısı da “*Ey iman edenler! Hep birden barışa girin*”¹⁴⁶ âyetidir. Bu çağrıda Allah Teâlâ, inananların şahsında tüm insanları barış ve teslimiyet dini olan İslâm'a davet ederek bozguncu davranışların, yıkıcı yargıların, ayrılıkların, uzlaşmazlıkların, damgalayıcı üslupların zemin bulamayacağı bir sosyal yaşama dikkatleri çekmektedir.

Kağıtçıbaşı'nın önerdiği saldırganlığı azaltan ve sosyal barışı, beraberliğı sağlayan karşıt cevaplar teorisi ise şu âyette “*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş! Bu sonuca ancak sabırlı olanlar ulaşabilir, yine buna ancak (erdemlerde) büyük pay sahibi olanlar ulaşabilir.*”¹⁴⁷ ibaresiyle Kur'ân-î ilke olarak zikredilmektedir. Kötü tutum ve muameleye maruz kalmak öteki bireyin benlik saygısını düşürürken bu tutumun sahibinin de olumsuz kişilik yapısını ortaya çıkarmaktadır. Toplumda yaygınlaşacak iyilikler iyilik yapanlara değer katarken iyiliğe muhatap olanlara da olumlu benlik algısı kazandıracaktır. Bu sayede olumsuz duyguların yol açtığı ön yargılardan kaynaklı düşmanlıklar izale edilerek olumlu duyguların temin ettiği dostluk ve kardeşliğe yerini bırakacaktır. Nitekim kötü muamelelere karşı iyilikle karşılık vermek; hilim, fedakârlık ve teennî ile hareket eden olgun kişiliğın ve sabrının gereğı olduğunu beyan etmektedir yüce rabbimiz.¹⁴⁸ Dolayısıyla her geçen gün insanların yalnızlığa ve yozlaşmaya gömüldüğü bir çağda iman ile ilintili olan kardeşlik ahlakına, sosyal barış ve teması temin eden selamlaşma ve iş birliğı gibi Kur'ânî ilkelere sarılmak en isabetli karar olacaktır.

¹⁴⁵ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/643.

¹⁴⁶ *Kur'ân Yolu* (Erişim 31 Ağustos 2022), el-Bakara 2/208.

¹⁴⁷ *Kur'ân Yolu* (Erişim 31 Ağustos 2022), Fussilet 41/34-35.

¹⁴⁸ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/710.

3.4. Akıl Etmek (Muhakeme)

Aceleci tutum, insanlara sorgulama (muhakeme) fırsatı vermeyen ve her türlü hatalı düşünce, karar ve adımın başlıca nedenidir.¹⁴⁹ Voltaire “*Peşin fikirler muhakemesiz hükümlerdir*”¹⁵⁰ der. Kalıpyargılar, akıl öncesi olup düşünmeden oluşturulurlar. Dolayısıyla ön yargılı kişi, ötekine yaşatacağı sıkıntıları sorgulamadan peşin hükme başvurmuştur.¹⁵¹ Sorgulamanın zemin bulamadığı ön yargı, insanı hakikate karşı kör kılmakta olup akli devreden çıkartmakta, cahilce ve sabit fikirlilikle yaklaşım sergileyen ön yargılı bireyler, zaman zaman yürekleri sızlatan acı sözler ve zalimce davranışlar ile insani ilişkilerin zarar görmesine sebebiyet vermektedirler.¹⁵² Muhakemeden yoksun ön yargılı tutumun yol açtığı zalimce davranışın bir örneği Hz. İbrahim ve kavminin şu diyalogunda açıkça görülmektedir: “*İbrâhim, ‘öyleyse Allah’ı bırakıp da size ne fayda ne de zarar veremeyen şeylere mi tapıyorsunuz? Size de Allah’ı bırakıp taptığımız bu şeylere de yuh olsun! Siz aklınızı kullanmaz mısınız?’ dedi. Putperestler, ‘Eğer bir şey yapacaksınız ‘yakın onu’ ve böylece tanrularınıza yardım edin!’ dediler.*”¹⁵³ Kavminin toplumsal hafızasına yerleşmiş kör bir taklit ile süregiden ilah anlayışını sorgulatmaya çalışan Hz. İbrahim, ön yargılı zihniyet tarafından tehlike olarak algılanmış ve ön yargıların sonucu olan şiddet davranışına başvurmuşlardır. Cehaletin yansması olan sorgulama yoksunluğunun ne derece düşmanca davranışlara yol açacağı bu âyeti kerimede gözler önüne serilmektedir. Akıl, bilgi ve sorgulamadan uzak irrasyonel yaklaşımın ortaya çıkardığı ön yargı, insanlar arası ilişkilerde grubun tamamına ya da grup üyesi bireylere yansıtılan düşmanlık biçimidir.¹⁵⁴ Kavminin Hz. İbrahim’i yakma girişimleri, Allport’un ifade ettiği ön yargının yol açtığı düşmanca tutumu ve insani ilişkilerin vardığı tehlikeli boyutu ortaya koymaktadır.

Kur’ân-ı Kerim’de aklını kullanmayan ve atalarından miras aldığı fikir ve inançlarla hareket eden bireylerin yahut grupların uyarıldığı ve kınandığı pek çok âyeti kerime mevcuttur. Bu uyarıların yer aldığı bir âyeti kerime’ de şudur: “*Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ denildiğinde ‘Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız’ dediler. Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu*

¹⁴⁹ Nuri Köroğlu, “Nefsin Hastalıkları: Acelecilik”, *nurikoroglu* (Erişim 06 Eylül 2022).

¹⁵⁰ Caner Kut, “Ön yargı”, *Genç Yorum Aylık Aktüel Gençlik Dergisi* (Erişim 06 Eylül 2022).

¹⁵¹ Kırılıoğlu, “Ön yargılar ve Sosyal Hizmet”, 26.

¹⁵² Jane Austen, *Gurur ve Ön Yargı*, çev. Hamdi Koç (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.), 124, 257,258,278.

¹⁵³ *Kur’ân Yolu* (Erişim 02 Eylül 2022), el-Enbiyâ 21/66-68.

¹⁵⁴ Allport, *Ön Yargının Doğası*, 42.

bulamamışlarsa!"¹⁵⁵ Vahiy yoluyla inkârcı gruba birçok gerçek bilgi ulaştırılmış olup bu bilgileri önceki bilgileri ile muhakeme etmeleri doğru yola erişmelerinde kendilerine yardımcı olacaktır. Fakat akıl ve irade yetilerini kullanmak yerine sabit fikirli olmakta ısrar ederek cahilce, delilsizce ve bilinçsizce atalarını taklit etme davranışını tercih etmişlerdir.¹⁵⁶ Atalarımızdan gördüğümüze uyarız ifadesi atalarının doğru yolda olduğunu ima eden kanıtsız, hatalı ve genelleştirici bir akıl öncesi bilgiyi ortaya koyar. İnkârcıların bu tutumu mutlak hakikat olan ilahi bilgileri yok sayarak ötelemekte, ön yargılı yaklaşımları vasıtasıyla kötü düşüncelerini ve hakikatten hoşlanmama duygularını da ortaya koymaktadır. Binaenaleyh egolarını tatmin eden düşünceleri vasıtasıyla ön yargılarını devam ettiren inkârcılar, cahiliye âdetlerine körü körüne uyum sağlamakta, inkârlarında kararlı ve ısrarlı olmaları hakikati işitme ve anlama istidatlarını kapatmaktadır.¹⁵⁷ Oysaki sorgulama yaparak olay ve olguları değerlendirmek, ön yargıların önüne set çekecek hakikatlere kapı aralayacaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in birçok âyeti akli muhakemeyi, deliller ile hareket etmeyi ve insana yaraşır bir hayat yaşamayı idraklere sunmaktadır.¹⁵⁸ Delilin ve akli sorgulamanın olmadığı bir anlayış, bireysel ve toplumsal değişim ve ilerlemenin önünde engel oluşturur.¹⁵⁹ Sosyo-psikolojik açıdan inkârcıların ön yargıya dayalı inkârı ve şirkte ısrarı, oluşturdukları sosyal düzenin ve refahın bozulmasından endişe duymalarına dayanır. Öyle ki putperestlik, bir inanıştan öte toplumsal yapılarını tanzim eden bir davranış kuralları içermektedir.¹⁶⁰ Allport, ön yargının doğası adlı kitabında "*bir kültürün kendisinin bazı pratiklerine biçtiği ahlaki değer*" olarak açıklar ön yargıyı.¹⁶¹ Kur'an perspektifinde inkârcıların inançlarına körü körüne bağlılığı ve değer atfetmesi, Allport'un ön yargı tanımına en güzel misaldir.¹⁶² Oysa yargıda bulunup hüküm verebilmede ölçünün ne olması gerektiğini şu ilahi öğretiyi bizlere beyan etmektedir.¹⁶³ "*Allah'ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir. Hüküm sadece Allah'a aittir.*"¹⁶⁴

¹⁵⁵ Kur'an Yolu (Erişim 02 Eylül 2022), el-Bakara 2/170.

¹⁵⁶ Karaman vd., Kur'an Yolu, 1/255.

¹⁵⁷ Kasapoğlu, İman Psikolojisi, 244.

¹⁵⁸ Kasapoğlu, İman Psikolojisi, 237; Kur'an Yolu (Erişim 02 Eylül 2022), el-Bakara 2/164; Kur'an Yolu (Erişim 02 Eylül 2022), el-Enbiyâ 21/10; Kur'an Yolu (Erişim 02 Eylül 2022), el-Hadid 57/17.

¹⁵⁹ Kasapoğlu, İman Psikolojisi, 239.

¹⁶⁰ Kasapoğlu, İman Psikolojisi, 240.

¹⁶¹ Allport, Ön Yargının Doğası, 40.

¹⁶² Allport, Ön Yargının Doğası, 42.

¹⁶³ Kut, "Ön Yargı" (2018).

¹⁶⁴ Kur'an Yolu (Erişim 06 Eylül 2022), Yûsuf 12/40.

Çıkan sonuç şu ki insan hakikate ulaşmak ve kararlarında isabet etmek istiyorsa düşünme şeklini değiştirmeli, sabit fikirlilikten kaçınmalı, hüküm vermeden ve bir inancı, bir bireyi, bir grubu kabul ya da ret etmeden önce akli ve nakli delilleri araştırılmalı ve mutlak hükmün yüce Allah'a ait olduğu bilinciyle hareket etmelidir.

3.5. Doğru Bilgi

Ön yargılar, düşünce ve davranışlarda farkında olunmadan gelişerek hayatın bir parçası haline gelmektedir. Bir kişi ya da gruba yönelik hissedilen ön yargı tutumunda bilhassa olumsuz duygu ve geçmişten gelen kalıpyargı denilen özet bilgiler yön verir insana.¹⁶⁵ Yeni bir bilgiye erişildiğinde muhakeme yapılarak olguya ilişkin kanıtlar tespit edilmesine rağmen kanıtı direnir ve varılan yargıda ısrar edilirse bu tutum ön yargıya işaret eder.¹⁶⁶ Bu meyanda ön yargılar ve damgalamanın oluşumunda en bariz etken doğru bilgi eksikliğidir. Eksik, yanlış, sınırlı bilginin var olduğu durumlarda kulaktan dolma kalıpyargılar zaruri olarak devreye girmektedir.¹⁶⁷ Bu noktada Kur'an-ı Kerim, birçok mesajında yanlış ve kişisel arzulara dayalı bilgiyle hareket edenlerin akıbetini, bilgisizce davranmanın getirdiği sorumluluğu vurgulayarak doğru bilginin önemini ve gerekliliğini zikreder.¹⁶⁸ Özellikle kötü niyetli ve güvenilir olmayan bir kimse bir bilgi getirdiğinde ön yargılara zemin hazırlamaması, farkında olmadan masum birine zarar dokundurulmaması, doğru ve güvenilir bilginin elde edilerek hüküm verilmesi adına Allah Teâlâ, acele etmeden doğru bilgiyi araştırmacı olmaya davet etmektedir.¹⁶⁹ "Uzun vadede doğru bilgi insanî ilişkileri geliştiren kaynaştırıcı bir vasıttır."¹⁷⁰ Acelecilik duygusuyla harekete geçen aceleci tutum ve davranışa sahip bir birey, durum ve olguların iç yüzünü araştırmadığı için ekseriyetle hem pişman olacağı konuşmalar yapar hem de pişmanlık duyacağı kararlar alır.¹⁷¹ İslâm ahlakında yasaklanan iftira, yalan, gıybet ve dedikodu Allport'un da vurguladığı üzere ön yargıların, dışlamanın, uzaklaşmanın, şiddetin

¹⁶⁵ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 541.

¹⁶⁶ Allport, *Ön Yargının Doğası*, 38.

¹⁶⁷ Gürel, "Ön Yargının Psikolojisi", 124,125; Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, 153.

¹⁶⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), Nûr 24/15; *Kur'an Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), el-İsrâ 17/36; *Kur'an Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), er-Rûm 30/29.

¹⁶⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 02 Eylül 2022), el-Hucurât 49/6; Çağrııcı, "Teenni", 40/270.

¹⁷⁰ Allport, *Ön Yargının Doğası*, 534.

¹⁷¹ Çağrııcı, "Teenni", 40/271; el-Hucurât 49/6; *Kur'an Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), el-Mâide 5/31; *Kur'an Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), eş-Şuarâ 26/157.

oluşmasında etkili olan yanlış ve kirli bilgi kaynaklarıdır.¹⁷² Ön yargılı birey, bu yanlış ve kirli bilgi kaynaklarından kulağına fısıldanan bilgileri telaşla ölçüp tartmadan ve delillerini araştırmadan yayarak toplum hafızasında olumsuz kalıpyargıların yerleşmesine, sosyal çatışma ve çözülmeye, bireylerin ruh dünyasında tahriplere neden olmaktadır.¹⁷³ Hz. Aişe'nin yaşadığı ifk hadisesi bu durumu ortaya koyan ders verici bir olaydır.¹⁷⁴ Kötü niyetli bir grubun gerçeği yansıtmayan kanıtsız bir bilgiyi yani ön yargıya dayalı iftirayı dilden dile yaymasına karşılık Kur'ân ahlakı hüsnü zan yani olumlu yargı beslemeyi ve ithamlara hemen inanmamayı, doğruluğu bilinmeyen bir bilginin birey ve toplum açısından zararının azaltılması açısından tavsiye etmektedir.¹⁷⁵ Sosyal bir hastalık olan iftira, gıybet, dedikodu, lakap takmak (etiketleme), sûi zan (ön yargı), alay etmek gibi davranışlar Kur'ân'ın öğretilerinde kınanmakta ve yasaklanmaktadır.¹⁷⁶ Şu âyeti kerime de konumuza açıklık getiren uyarıları ile dikkate şayandır. *“Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve ‘Bu apaçık bir iftiradır’ demeleri gerekmez miydi?”*¹⁷⁷ Sosyal hayatta da şahit olduğumuz üzere eksik, yanlış, asılsız bilgidен hasıl olan sosyal hastalıklar, maruz kalan bireylerin ve yakınlarının şahsiyetlerini rencide etmekte, itibarsızlaştırmakta, benlik saygılarını düşürüp toplumdan tecrit edilmelerine, sosyal uyum sağlayamamalarına ve sosyal imkanlardan yararlanamamalarına yol açmaktadır.¹⁷⁸ Doğru bilgidен oluşmayan kalıpyargılar daima ön yargıların, etiketlemenin ve ayrımcılığın esas itici gücü olduğu unutulmamalıdır.¹⁷⁹

3.6. Adâlet

Adâlet, *“ferdî ve içtimaî yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlâkî erdem”*¹⁸⁰ olarak tanımlanır. Din, hem bireylerin kişisel eylemlerini hem de müşterek temayüllerini ilahi prensipler doğrultusunda

¹⁷² Allport, *Ön Yargının Doğası*, 44.

¹⁷³ Kader Çakır, “Ön Yargı”, *NetGaste*, ts. (Erişim 03 Eylül 2022).

¹⁷⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/58.

¹⁷⁵ *Kur'ân Yolu* (Erişim 03 Eylül 2022), Nûr 24/12; Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 3/462.

¹⁷⁶ el-Hucurât 49/11; el-Hucurât 49/12.

¹⁷⁷ Nûr 24/12.

¹⁷⁸ Olcay Çam - Döndü Çuhadar, “Ruhsal Hastalığa Sahip Bireylerde Damgalama Süreci ve İçselleştirilmiş Damgalama”, *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 2/3 (2011), 137.

¹⁷⁹ Yılmaz vd., “Damgalama”, 52.

¹⁸⁰ Mustafa Çağrırcı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

yönlendiren ilahi bir güçtür.¹⁸¹ Dolayısıyla toplum yapısındaki bütünlüğü sağlayan ana etken, din ve dinin prensiplerinden yansıyan duygulardır.¹⁸² Yüce kitabımız Kur'an bütün insanların ortak yaratılış özü itibariyle eşit statüde varlıklar olduğunu, kadın-erkek, zengin-fakir, şu kabileden bu kabileden olmanın bir ayrıcalığı olmadığını, insanlar arasında eşitliği bozacak tek üstünlüğün takva ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸³ İman ve takvanın ayrılmaz niteliği olan adâlet, ahlakın hâkim olduğu toplumların da en belirgin özelliğidir. Allah Teâlâ Nisâ 58'de "...insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor..."¹⁸⁴ buyurarak sosyal sınıflandırma yapmadan adâletin herkese şamil olduğuna ve toplum düzenini sağlamada adâletin tahkim edilmesinin önemine vurgu yapar.¹⁸⁵ O halde adâlet, herkes için ve her konu da tesis edilmelidir. Hakikatte yüce kitabımız, hitaplarında insanı bulunduğu toplumun bir parçası kabul ederek muhatap kabul etmekte, değer ve ilkeleriyle hem bireyi hem de toplumu inşa etmektedir.¹⁸⁶ Bu bağlamda farklı kültürlerle, dillere ve renklere bir yaratılış gerçeği, değer, zenginlik, tanışma, kaynaşma ve imtihan bilinciyle bakmak toplumsal adâletin, barışın ve sosyal bütünleşmenin önünü açacaktır.¹⁸⁷ Adâletin zikredildiği bir başka ayeti kerimede ise egonun öne çıkan dürtüleriyle benliğin kayrılması, grup içi kayırmacılık, grup dışındakilerin menfaatler çerçevesinde kayrılması yahut ayrımcılığın nesnesi yapılması yasaklanmakta, toplumsal düzenin muhafazası için her koşulda adâletin tesis edilmesi emredilerek şöyle buyrulmaktadır: "*Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığımız her şeyden haberdardır.*"¹⁸⁸ Sosyal ahlak cihetinden adâletin hem tarafsız hem de hakkaniyete uygun olmasının zaruriyeti ve aynı zamanda makam, zenginlik, akrabalık gibi faktörlerin hüküm vermede

¹⁸¹ Sevde Düzgüner, "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu", *bilimname: Düşünce Platformu* 11/4 (2019), 353.

¹⁸² Mehmet Bayyığıt (ed.), *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler* (Konya: Yediveren Kitap, 2003), 34.

¹⁸³ el-Hucurât 49/13.

¹⁸⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), en-Nisâ 4/58.

¹⁸⁵ Muhammed Aydın, "Toplumsal Eğitimde Kuran-ı Kerim'in Rolü", *IETC-ITEC International Educational Technology Conference*, (Ağustos 2019), 194.

¹⁸⁶ Aydın, "Toplumsal Eğitimde Kuran-ı Kerim'in Rolü", 201.

¹⁸⁷ İbrahim Aşlamacı, "Din Hizmetleri ve Din Eğitimi Politikalarının Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 470; el-Hucurât 49/13; er-Rûm 30 /22.

¹⁸⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), en-Nisâ 4/135.

işlevinin olamayacağı bu âyet ile sabittir. Binaen aleyh âyeti kerimede sosyal adâlete mâni olan hevâ, ön yargı gibi psikolojik ve akrabalık gibi sosyolojik etkenlerin ifade edildiği de müşahade edilmektedir.¹⁸⁹ Adâletin gerçekleşmesinde psiko-sosyal engel oluşturan hevâ'yı, “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet, nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır.*”¹⁹⁰ beyanında da görmekteyiz. “*Hevâ, nefsin kötü arzulara karşı eğilimleridir.*”¹⁹¹ İnsan bireyler arası ilişkilerde ölçülü hareket etmekten alı koyan hevâ'nın acelecilik, ön yargılı olma, etiketleme, ayrımcılık, bencillik, kayırmacılık, fırsatçılık gibi eğilimleri, adâlet duygusunu yok etmektedir.¹⁹² Ayrıca kin, nefret gibi olumsuz duyguların ortaya çıkaracağı grup ön yargısı ve adâlet ilişkisi de “*Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*”¹⁹³ âyeti ile ifade edilmekte olup toplumsal bütünlük açısından eşitliği, birliği, dirliği, güvenliği sağlayan Kur'anî erdemini adâlet olduğu vurgulanmaktadır. Tüm bu Kur'an öğretileri ışığında çıkan sonuç şudur ki toplum hayatında adâletin hâkim kılınabilmesinin esası Allah'ın emir ve tavsiyelerinin öncelenmesi, egonun kötü arzularının ise tezkiye ve ıslah edilmesidir. Aksi halde sekülerleşmenin, bireyselliğin, bencilliğin ve adaletsizliğin ön planda olduğu toplumlarda barış ve huzur mümkün olmayacak, adâletin yerini zulüm alacaktır. Bilinmelidir ki barışı, huzuru, mutluluk ve güveni besleyen ana ahlaki damar, adâlettir.¹⁹⁴

3.7. Güven

Selam kelimesi, yüce kitabımızda “*barış, esenlik, emniyet, güven, kurtuluş, doğruyu bulma*” anlamlarında kullanılır.¹⁹⁵ Nitekim barış; huzurun, adâletin ve güvenin olduğu ortamlarda tecelli eder ki Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberde

¹⁸⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'da Adalet Psikolojisi: Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler”, *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*5/10 (2012), 66,71.

¹⁹⁰ *Kur'an Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), Sâd 38/26.

¹⁹¹ Mustafa Çağrıncı, “Hevâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/274.

¹⁹² Kasapoğlu, “Kur'an'da Adalet Psikolojisi”, 66,86.

¹⁹³ *Kur'an Yolu* (Erişim 07 Eylül 2022),el-Mâide 5/8.

¹⁹⁴ Halil Altuntaş, *Adalet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 37,38.

¹⁹⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 09 Eylül 2022),el-Furkân 25/63; *Kur'an Yolu* (Erişim 09 Eylül 2022), Yûnus 10/25; *Kur'an Yolu* (Erişim 09 Eylül 2022), Tâhâ 20/47.

bireysel ve toplumsal hayata güvenin gerçekleşmesi adına birçok prososyal ilkeye yer vererek inananlara sorumluluklar yükler.¹⁹⁶

Güveni, “ötekinin sözlerinden, davranışlarından ve kararlarından insanın emin olması ve bu doğrultuda hareket etme istekliliği” olarak tanımlar McAllister.¹⁹⁷ Hz. Peygamber’in sosyal güvenliği inşa eden birçok hadisi bu tanım ile benzer anlam içeriğine sahiptir. Bunlardan birisi “Müslüman, Müslümanların elinden ve dilinden güvende olduğu kimsedir”¹⁹⁸ hadisidir.

Anti-sosyal tutum ve davranışlar, insanlarda “güvensizlik, yalnız hissetme, psikolojik bunalım, yetersizlik duygusu, çaresizlik, toplumdan soyutlanma” şeklinde psiko-sosyal rahatsızlıklara yol açmaktadır.¹⁹⁹ Tüm bu rahatsızlıkların ortadan kaldırmak için mücadele veren Allah Resulü, İslâm toplumunda emniyeti temin eden şöyle bir nasihat ve uyarıda bulunur: “Müslümanın Müslümana ırzı, kanı, malı haramdır. Müslüman kardeşini hor görmesi bir kişiye kötülük olarak yeter.”²⁰⁰ Barış, güven, esenlik ve huzur temelleri üzerine inşa edilen dinin fonksiyonlarından birisi de bireyin ruhi dengesini güven ekseninde muhafaza etmektir. Yapılan araştırmalar da ispatlamaktadır ki dini inanç ve uygulamalar; mutluluğu, yaşam doyumunu ve morali yükseltmektedir.²⁰¹

3.8. Hüsni Zan ve Hoşgörü

Zan, “Bir emareden hareketle ulaşılan bilginin, düşüncenin, tahminin, sanının ya da varsayımın adıdır.”²⁰² Lisânu’l Arab adlı sözlükte ise zan; şüphe duymak, itham etmek, kesin bilgiye erişmek, sûi zan, kesinleşmemiş düşünce ve kanaat şeklinde izah edilmektedir.²⁰³ Kindî ise zannı, “bir şeyin dış görünüşüne

¹⁹⁶ Metin Özdemir, “İslam’ın Barış Dini Olmasının Kur’ân-î Temelleri”, *International journal of Science Culture and Sport* (Ağustos 2015), 74.

¹⁹⁷ Mustafa Koç, “Psikolojik ve Pedago-Sosyo-Teolojik Açından Güven: Din ve Değerler Psikolojisi Perspektifinden Analizler”, *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu Sempozyumu* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 49.

¹⁹⁸ Buhârî, *Sahih-î Buhârî*, 1/29.

¹⁹⁹ Rasim Babahanoğlu, *Madde Kullanımı Nedeniyle Denetimli Serbestlik Tedbirine Tabi Tutulan Yetişkin Erkeklerde Damgalama ve Aile Aidiyeti Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 6.

²⁰⁰ Ebü’l Hüseyin Müslim b. Müslim, *Sahih-î Müslim*, çev. Muhammed el-Fâriyâbî Ebü Kuteybe (Riyad: Dâr’ut Tayyibe, 1427), 1/32.

²⁰¹ Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 4/435,436; Emine Erdoğan, *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 42.

²⁰² İsfehânî, “Zan”, 957.

²⁰³ İbn Manzûr, “zan”, 6/30, 31.

bakarak hüküm verme” olarak izah eder.²⁰⁴ Allah Teâlâ Necm Sûresi 28’de “*Oysa onların bu konuda bir bildikleri yok; sadece zanna uyuyorlar. Zan ise asla gerçek bilginin yerini tutamaz.*”²⁰⁵ buyurarak zannın bilgi eksikliğinden kaynaklı bir durum olduğuna, net ve kesin bilgiye dayalı bir veri olmadığına, kişisel arzulara dayanarak tahminde bulunmanın hüküm verirken hakikatten saptıracağına işaret etmektedir. İlim, şüphe barındırmayacak şekilde hakikati içeren bilgi olarak zan kelimesinin zıddı anlam taşır. Dolayısıyla günümüz ifadesiyle ön yargı, Kur’ân’ın ifadesiyle zan, mesnetsiz kişisel bir düşünceyi, netlik içermeyen bir bilgiyi, güven vermeyen bir tahmini yansıtır.²⁰⁶ Yine zan ile hareket etmenin yeryüzündeki insanların çoğunda yaygın bir tutum olduğuna oysa zannın asılsız tahmin, varsayım ve yalan içerdiğine değinen Kur’ân âyetleri, insanları bu yanlış tutuma ve hatalı inanca karşı bilgilendirerek uyarmaktadır.²⁰⁷ Çoğunluğun takip ettiği metodu sorgulamaksızın kabul edip hayata aktarmak insanlığı gerçeğe ulaştırmaz. Çünkü zan, kişisel benliklere dayalı objektiflik taşımayan bir yaklaşımdır ki birey geçmişten gelen inançları ve bilgileri ile tahminde bulunarak olay ve olgulara tutum sergiler.²⁰⁸

Yaratılmışların en değerlisi, Allah Teâlâ’nın ruhundan üflediği en kıymetli varlık olan insan, insanlık niteliğiyle saygındır.²⁰⁹ İnsanın hem kendi onurunu ve saygınlığını hem de diğer insanların onurunu ve saygınlığını koruyabilmesi için sûi zanna karşı bilgilendirilmekte doğru yaklaşım olan hüsnü zan, tutum olarak tavsiye edilmektedir.²¹⁰ Mesele her ne olursa olsun kadın erkek cinsiyet ayrımı olmaksızın insana yaklaşan tutum hüsnü zandır.

Allport, hoşgörüyü şöyle tanımlar: Irk, renk yahut inanç ayrımı yapmaksızın her türlü bireyle dostane yakınlık kurmaktır ki birey çoğunlukla da hoş gördüğü şahsı beğenir.²¹¹ Tarhan ise hoşgörüyü negatif ve pozitif olarak ikiye ayırıp şöyle tarif eder: Negatif hoşgörü kibir barındıran hoşgörü olup muhatabı olan bireyden hoşlanmamasına rağmen ona katlanması fakat anlamaya çalışmamasıdır ki şahsın anlattıklarının dinlenilmesi yoluyla karşılıklı diyalog oluşturulmamasıdır.

²⁰⁴ Mustafa Çağrıncı, “Zan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/122.

²⁰⁵ *Kur’ân Yolu* (Erişim 02 Eylül 2022), en-Necm 53/28.

²⁰⁶ *Kur’ân Yolu* (Erişim 02 Eylül 2022), en-Necm 53/23.

²⁰⁷ *Kur’ân Yolu* (Erişim 02 Eylül 2022), el-En’âm 6/116; el-Hucurât 49/12.

²⁰⁸ Kasapoğlu, *İman Psikolojisi*, 219.

²⁰⁹ et-Tîn 95/4; *Kur’ân Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), el-İsrâ 17/70; *Kur’ân Yolu* (Erişim 06 Eylül 2022), es-Secde 32/9.

²¹⁰ el-Hucurât 49/12.

²¹¹ Allport, *Ön yargının Doğası*, 473.

Pozitif hoşgörü ise karşılıklı ilişkiye dayalı olup muhatabı anlamaya yönelik dinleme çabası ve yatay ilişkinin varlığında oluşur. Nitekim hoşgörüsüzlükle uyumsuzluk üretilirken, karşılıklı diyalog ve hoşgörünün neticesinde ise kardeşlik bağları ve toplumsal uyum tesis edilir.²¹² Hoşgörü sevgi esasına dayalı ahlaki bir erdem olarak Kur’ân-ı Kerimde emredilen ve bireyler arasında kini, nefreti, ayrışmayı, çatışmayı izale eden bir tutumdur. Başkalarının hoşgürüsünü arzulayan kişi öncelikle kendisi hoşgörülü olmaya çabalamalıdır ki bu hususu rahmet elçisi şöyle ifade etmektedir: “*Hoş gör ki hoş görülesin.*”²¹³ Hoşgörü ve kolaylık dini olan İslâm, hayatın her alanında hoşgörülü ve kolaylaştırıcı olmayı emretmektedir. Eyleme geçirmek noktasında zor bir tutum olan hoşgörü tutumuna, çağımızda insanoğlunun çok muhtaç olduğu apaçık ortadadır. Yüce kitabımız olan Kur’ân bir ruh disiplini olan hoşgörüyü Allah Resul’ünün şahsı manevisinde tüm insanlığa reçete olarak şu ibare ile önermektedir: “*Sen şimdi güzel olan hoşgörü yolunu tut.*”²¹⁴ Neticede insanlar, farklılıkları değil benzerlikleri dikkate alırsa hoşgörü ve diyalog temelinde daha sağlıklı ilişkiler kurarak ön yargıların önüne kolaylıkla geçecektir.²¹⁵

SONUÇ

Acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık olguları yalnızca psikoloji, sosyoloji ve sosyal psikoloji ilimlerinin konusu olmayıp insanı muhatap kabul eden hayat rehberi Kur’ân-ı Kerim’in’de temel konuları arasında yer almaktadır.

Bu araştırmada edinilen bulgular göstermektedir ki bireysel ve toplumsal yönleri olan acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık gibi anti-sosyo-psikolojik olgular, birbiriyle ilişkili olup bir psikolojik sürecin ürünleridir. Ayrıca acelecilik, ön yargı, damgalama ve ayrımcılık, el ele giden ve insanın ruhsal dengesini, sosyal barışı bozan, olumsuz tutum ve davranışlardır. Kur’ân’ın birçok kıssasında bu anti-sosyal tutum ve davranışlar, geçmiş ümmetler ve peygamberlerinin’de yaşadığı gerçeklikler olarak yer almakta, onların nezdinde tüm insanlığın ortak problemi olan bu sosyo-psikolojik olguların ıslahına yönelik birçok ilke ve öğreti tavsiye edilmekte, uyarıları dikkate almayanlar ise kınanmaktadır.

Analiz sonucu ulaşılan hakikat şu ki damgalama, ayrımcılık gibi nice kötülüklerin ana kaynağı olan ön yargıların ve tetikleyicisi aceleci fitratın ıslah edilebilmesi,

²¹² Nevzat Tarhan, “Kardeşliği Aralayacak Kapı: Diyalog”, *Hz. Peygamber ve Kardeşlik Hukuku* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 66,68.

²¹³ Özağşar vd., *Hadislerle İslam*, 3/407,408.

²¹⁴ Özağşar vd., *Hadislerle İslam*, 3/414; *Kur’ân Yolu* (Erişim 11 Eylül 2022), el-Hicr 15/85; *Kur’ân Yolu* (Erişim 11 Eylül 2022), el-Bakara 2/109; *Kur’ân Yolu* (Erişim 11 Eylül 2022), el-Mâide 5/13.

²¹⁵ Tarhan, “Kardeşliği Aralayacak Kapı”, 70.

bireysel ve toplumsal barışın, uyumun hâsıl olabilmesi için her bireyin zihni şemasını her toplumsal yapının toplumsal hafızasını Kur'ân ve sünnetin evrensel ilke ve değerlerini referans alarak şekillendirmesi elzem olup ahlaki yozlaşma ve toplumsal çözülmenin yaşandığı dünyaya karşı reddedilemeyecek hakikattir. Bugün İslâm'ın barış, sevgi, merhamet, hoşgörü, kardeşlik, hüsnü zan, güven, adâlet ve teennî gibi değerlerine muhtaç olan insanlık âlemi ancak bu değerlerle aradığı huzura, barışa ve emniyete kavuşacaktır.

Kısacası Kur'ân perspektifinde sosyal barışı sağlamanın yolu, insanlığın ortak paydası olan fitrata yönelerek Kur'ân'ın insanın doğasına hitap eden evrensel öğretileri doğrultusunda bireysel ve sosyal hayatı inşa etmektir.

Sonuç olarak, bu çalışmanın birtakım sınırlılıkları bulunmaktadır. Konu edinilen dört olgunun Kur'ân perspektifinde bir makale sınırları içerisinde detaylıca analiz edilmesi güç olup araştırmacılar tarafından tez gibi çerçevesi geniş bir araştırmada interdisipliner bir yaklaşımla ele alınması, bütüncül bir şekilde konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Birinci yazar % 20, ikinci yazar % 80 oranında katkıda bulunmuştur.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

The first author contributed 20% of the total, while the second author contributed 80%.

KAYNAKÇA

Açıkgöz, Ümran. *Gaziantep’te Öğretmenlerin Gözünden Yerli ve Suriyeli İlişkilerinde Ön Yargılar ve Toplumsal Mesafe*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Adler, Alfred. *İnsan Tanıma Sanatı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 12. Basım, 2010.

Akçay, Şahander vd. *Makro Sosyal Hizmet Çerçevesinde Damgalama Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 2020.

Akyüz, İsmail - Kutlu, İhsan. “Sosyal Etki ve Şiddet Davranışı”. *Aile Eksenli Şiddetten Sosyal Travmalara*. ed. Mehmet Gür vd.243-251. Ankara: Hegem Yayınları, 2018.

Allport, Gordon W. *Ön Yargının Doğası*. çev. Nur Nirven. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2016.

Altuntaş, Halil. *Adalet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2018.

Aronson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2012.

Aşlamacı, İbrahim. “Din Hizmetleri ve Din Eğitimi Politikalarının Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi”. *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku*. 467-481. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.

Austen, Jane. *Gurur ve Ön Yargı*. çev. Hamdi Koç. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.

Aydın, Muhammed. “Toplumsal Eğitimde Kuran-ı Kerim’in Rolü”. *IETC-ITEC International Educational Technology Conference* (Ağustos 2019), 193-202.

Ayten, Ali vd. “Ruhsal Rahatsızlıklara Yönelik Bilgi Düzeyi ve Dindarlığın Ruhsal Rahatsızlıklara İlişkin Damgalama ile İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 551-571.

Babahanoğlu, Rasim. *Madde Kullanımı Nedeniyle Denetimli Serbestlik Tedbirine Tabi Tutulan Yetişkin Erkeklerde Damgalama ve Aile Aidiyeti Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü,

Doktora Tezi, 2020.

Baltacı, Ali. "Psikolojik Yıldırma ve Örgütsel Bağlılık İlişkisinde Ön Yargının Aracılık Rolü". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (Haziran 2018), 141-161.

Bayram, Enver. "Kur'an'a Göre İnsani Şiddete Sevk Eden Zaaflar". *Aile Eksenli Şiddetten Sosyal Travmalara*. ed. Mehmet Gür vd. 135-147. Ankara: Hegem Yayınları, 2018.

Bayyigit, Mehmet (ed.). *Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler*. Konya: Yediveren Kitap, 1. Basım, 2003.

Bilge, Ayşegül - Çam, Olcay. "Ruhsal Hastalığa Yönelik Damgalama ile Mücadele". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 9/1 (2010), 71-78.

Ceyhan, Semih. "Ünsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). 42/348-349.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 38. Basım, 2020.

Çağlan, Kevser. *Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çağrıçı, Mustafa. "Hevâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 1988). 17/274-276.

Çağrıçı, Mustafa. "Tennî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2011). 40/270-271.

Çağrıçı, Mustafa. "Zan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). 44/120-122.

Çağrıçı, Mustafa. "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988). 1/341-343.

Çakır, Kader. "Ön yargı". *NetGaste*, ts. Erişim 03 Eylül 2022

Çam, Olcay - Çuhadar, Döndü. "Ruhsal Hastalığa Sahip Bireylerde Damgalama Süreci ve İçselleştirilmiş Damgalama". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 2/3 (2011), 136-140.

Çobanoğlu, Yavuz - Demir, Murat Cem. "Tunceli'de 'Öteki' Olmak: 'Öteki'nin,

‘Ötekisi’ne Bakışı Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Turkish Studies* 13/8 (Eylül 2018), 509-524.

Doğan, Mebrure - Gülmez, Çiğdem. “Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*0/42 (2014), 263-279.

Durmaz, Azize. *Alevi ve Sünnilerde Sosyal Kimlik ve Ön Yargı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Düzgüner, Sevd. “Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu”. *bilimname: Düşünce Platformu* 11/4 (2019), 351-373.

Buhârî. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*. çev. Abdullah Feyzi Kocaer. 2 Cilt. Konya: Hüner Yayınları, 2009.

Erdoğan, Çetin. *İlköğretim Okullarında Güven Kültürü ve Ön Yargı ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Erdoğan, Mehtap. *Bireysel ve Toplumsal Bir Durum Olarak Türkiye’de Ön yargı ve Ayrımcılık*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Ergeshov, Ermamat. *Sosyal Yaşamda Ön Yargıların Aşılmasında Din Öğretimi Program Geliştirme Çalışmaları (Rusya Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Ferâhidî, Halil ibn Ahmed. *Kitabu’l Ayn*. thk. Abdülhamid Hindavî. 4 Cilt. Beyrut Lübnan: Dâru’l Kütübü’l İlmiyye, 1424/2003.

Fichter, Joseph H. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2019.

Gedikli, Fikret. “Sosyo Psikolojik Açından Kur’ân’da İnsan Onuru ve Ön Yargı İlişkisi”. *“Hz. Peygamber ve İnsan Onuru” Sempozyumu*. 180-194. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.

Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Ş. Geniş vd. Ankara: Heretik Yayıncılık, 1. Basım, 2014.

Göregenli, Melek. “Temel Kavramlar: Ön yargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”.

Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar. ed. Kenan Çayır - Müge Ayan. 294. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 2018.

Gürel, Nil. "Kişilik Psikolojisi, Ön Yargının Psikolojisi ve Kamuoyu Gordon Allport ve Walter Lippmann'ın Görüşleri Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2011), 100-133.

Gürses, İbrahim. "Ön Yargının Nedenleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 143-160.

Hewitt, John P. - Shulman, David. *Benlik ve Toplum.* çev. Büşra Aktaş. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 1. Basım, 2019.

İbn Kesîr, Ebi'l Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l Kur'âni'l Azîm.* 8 Cilt. Riyad: Dâru't Tayyibeti lin'Neşr ve't Tevzî', 2. Basım, 1999.

İbn Manzûr. *Lisânu'l Arab.* 9 Cilt. Kahire: Dâr'ul Hadîs, 1434/2013.

İsfehâni, Râğîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü.* çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş.* İstanbul: Evrim Yayınları, 13. Basım, 2012.

Karacoşkun, M. Doğan. "Kur'an Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 87-100.

Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an'a Göre Birlikte Yaşamın İlkeleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 167-191.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir.* 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.

Karasakal, Şaban. *Kur'an ve Sosyal Psikoloji.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "İnkâr ve Acelecilik Karakteri". *Kelam Araştırmaları* 4/1 (Şubat 2006)91-112.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Adalet Psikolojisi: Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler". *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5/10 (2012), 61-105.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi.* Konya: Selçuk Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Kılıç, Sadık. “Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz’ü Güncellemeye Koşalım!” *İlahiyat Akademi Dergisi* 3 (2016), 1-7.

Kırılıoğlu, Mehmet. “Ön Yargılar ve Sosyal Hizmet: Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Kadına Karşı Ön yargıları”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*22/1 (Nisan 2019) 25-41.

Koç, Mustafa. “Psikolojik ve Pedago-Sosyo-Teolojik Açından Güven: Din ve Değerler Psikolojisi Perspektifinden Analizler”. *Hz. Peygamber ve Güven Toplumu Sempozyumu*. 47-78. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2017.

Köroğlu, Nuri. “Nefsin Hastalıkları: Acelecilik”. *nurikoroglu* Erişim 06 Eylül 2022. <https://nurikoroglu.com>

Kut, Caner. “Ön Yargı”. *Genç Yorum Aylık Aktüel Gençlik Dergisi*. Erişim 06 Eylül 2022. <https://www.gencyorumdergisi.com>

Müslim, Ebü'l Hüseyin Müslim b. *Sahîh-î Müslim*. çev. Muhammed Fâriyâbî Ebû Kuteybe. 2 Cilt. Riyad: Dâr'ut Tayyibe, 1. Basım, 1427.

Müslim, Ebü'l Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahîhi Müslim*. çev. ebû Sahîb Kermî. Riyad: Beytü'l Efkâri'd Düveliyye, 1419/1998.

Myers, David G. *Sosyal Psikoloji*. çev. Serap Akfırat. Ankara: Nobel Yayıncılık, 10. Basım, 2019.

Narol, Süleyman. “İnsan Kelimesinin Kur’ân’daki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 35/1 (Nisan 2018), 477-504.

Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.

Özdemir, Metin. “İslâm’ın Barış Dini Olmasının Kur’ân-î Temelleri”. *International journal of Science Culture and Sport*(Ağustos 2015), 72-80. <https://doi.org/10.14486/IJSCS359>

Özmen, Sümeyye - Erdem, Ramazan. “Damgalamanın Kavramsal Çerçevesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018), 185-208.

Peker, Murat. “Psikolojik Açından Ön Yargı ve Ayrımcılık”. *Ayrımcılık: Çok*

Boyutlu Yaklaşımlar. ed. Kenan Çayır - Müge Ayan. 294. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 2018.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't Tefâsîr: Tefsirlerin Özü*. çev. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz. 7 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2003.

Sağıroğlu, Ali Zafer. *Türkiye'de Etnisite, Din ve Ön Yargı: Üniversite Öğrencileri Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Sönmez, Burçak. *Bekârlara Yönelik Kalıpyargıların Kalıpyargı İçeriği Modeli ile İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Tarhan, Nevzat. "Kardeşliği Aralayacak Kapı: Diyalog". *Hız Peygamber ve Kardeşlik Hukuku*. 67-76. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2012.

Taş, Mehmet Ali - Tortumlu, Muhammet. "Sabır Eğiliminin Kariyer Kaygısı Üzerindeki Etkisinde Kararlılığın Aracılık Rolü". *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/1 (Ocak 2021), 1-17.

Tel, Havva - Ertekin Pınar, Şükran. "Ayaktan İzlenen Psikiyatri Hastalarında İçselleştirilmiş Damgalama ve Benlik Saygısı". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 3/2 (2012), 61-66.

Toper, Mustafa - Cengiz, Aytül Ayşe. "Kişilik, Sosyal Baskınlık ve Ön Yargı: Eski Hükümlülere Yönelik Bir İnceleme". *Çalışma ve Toplum Dergisi* 62/3 (Ocak 2019), 30.

Tuna, Cem - Yıldırım, Yusuf. "Yunus Emre'nin Risaletü'n Nushiyye Adlı Eserinde Sabır Eğitimi". *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu*. ed. Ramazan Ata vd. 1/33-42. Aksaray: Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2021.

Yaman, Erkan - Güngör, Halime. "Damgalama Eğilimine İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 0/18 (2014), 823-851. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.780>

Yıldırım, Duran Ali. "Farklılık ve Birlikte Yaşama Kültürünün Kur'anî Temelleri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/34 (2019), 209-241.

Yıldız, Mustafa. "Komplike Bir Varlık Olan İnsanın Hasletleri: (Aceleci Olma Yanı)". *Her Taraf* Erişim 03 Eylül 2022. <https://hertaraf.com>

Yılmaz, Yavuz vd. “Covid-19 ve Damgalama”. *Kocaeli Medical* 1 (2021), 47-55.

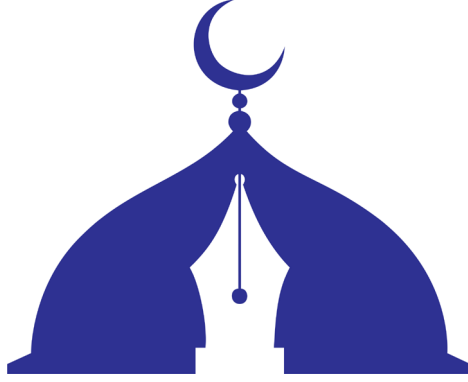
Zorlu, Mihrican - Çalım, Selda İldan. “İşyerinde Damgalama ve Ayrımcılık Faktörü Olarak HIV/AIDS”. *Çalışma ve Toplum Dergisi*0/35 (2012), 165-188.

Sos. Sosyoloji. “Aranan: Toplumsal Etkileşim”. Erişim 26 Ağustos 2022. <https://Dydkaya.Wordpress.Com>

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 24 Ağustos 2022. <https://sozluk.gov.tr>

Kur'ân Yolu. Erişim 08 Eylül 2022. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

Hacı Mehmet SOYSALDI, Asuman TURĞUT | Sosyal Barışı Bozan Acelecilik, Ön Yargı, ■
Damgalama ve Ayrımcılığın Kur'ân
Perspektifinde Sosyo-Psikolojik Boyutu



KİTAP DEĞERLENDİRME

BOOK REVIEW



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Katılım Bankaları ve Türkiye Ekonomisine Etkileri

*Participation Banks and their
Contributions to the Turkish Economy*

Muhammed Kadri DURMAZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finans, Tezli Yüksek Lisans öğrencisi, mdrnz506@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8938-6250

Cilt / Issue: 2(2), 373-380 **Geliş Tarihi:** 20.08.2022 **Kabul Tarihi:** 30.09.2022

Atıf: Durmaz, M. Kadri. “Katılım Bankaları ve Türkiye Ekonomisine Etkileri”. Dr. M. İlyas Bozkurt, *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (Ekim 2022), 373-380.

Dipnot: M. Kadri Durmaz, “Katılım Bankaları ve Türkiye Ekonomisine Etkileri”. Dr. M. İlyas Bozkurt, *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (Ekim 2022), Sayfa

1970’li yıllardan itibaren ilk denemeleri yapılan katılım bankacılığı 1980’li yıllara gelindiğinde gelişerek ve yaygınlaşarak ekonomik arenada yer almaya başlamıştır. Bu hususun en önemli nedenlerinden biri, 1980’li yıllardan itibaren Türkiye’de ve dünyada daha etkin hale gelen muhafazakâr kitlenin ekonomik sahada da daha aktif rol alma teşebbüsleri olmuştur. Çünkü ekonomik sahada daha etkin hale gelen muhafazakâr kitle faaliyetlerini yürütürken ihtiyaç duyduğu finansmanı dini hassasiyetlerinden ötürü konvansiyonel bankalardan karşılama konusunda çekince duymaktaydı. Bu durum da bankacılık sistemi içinde katılım bankacılığına yönelik tabii bir ihtiyaç oluşturuyordu. Bu vesileyle katılım bankacılığı İslam dünyasında 1980’li yıllardan itibaren hızla yaygınlaşmış Türkiye’de de ilk olarak 1983 yılında özel finans kurumları olarak hayata geçmiştir. Türkiye’de ilk etapta bankacılık sisteminin dışında konumlanacak şekilde özel finans kurumları adıyla faaliyete geçirilen katılım bankaları 2005 yılında yapılan mevzuat değişikliği ile bankacılık sistemine dahil edilmiştir. Bu gelişmeden sonra yapısal sıkıntılarından kurtulan katılım bankacılığı hızla gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Katılım bankacılığının sektördeki payı ülkemizde hala istenilen seviyede olmasa da faaliyetleri ülke ekonomisi açısından önem atfetmektedir.

TESAM Kitaplığı bünyesinde, Tesam Başkanı Dr. İlyas BOZKURT tarafından kaleme alınan "Katılım Bankaları ve Türkiye Ekonomisine Etkileri" adlı eserde, katılım bankalarının faaliyetleri neticesinde elde edilen çıktının Türkiye'deki sektörler üzerindeki etkisi geniş çaplı ve farklı perspektiflerden ele alınmış ve katılım bankalarının 2005-2020 yılları arasında Türkiye ekonomisi üzerindeki etkilerinin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu eser Bozkurt'un "Katılım Bankaları ile Geleneksel Bankaların Farklılıkları, Güçlü ve Zayıf Yönleri ve Türkiye Ekonomisine Katkıları" isimli doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. Çalışma, giriş ve sonuç bölümleri dahil 10 bölümden oluşmaktadır.

Bozkurt kitabın "Giriş" bölümünde katılım bankacılığını oluşturan etmenlerin ve süreçlerin kısaca üzerinde durmuş ve çalışmanın çerçevesini oluşturacak konulardan kısaca bahsetmiştir. İlerleyen bölümlerde bu başlıklar detaylı bir biçimde incelenecektir.

Kitabın ikinci bölümünde finansal sistem ve bu sistemi oluşturan unsurlar üzerinde durulmuştur. Finansal sistem piyasada fon fazlası veren aktörlerden fon açığı olan aktörlere doğru hızlı, verimli ve isabetli bir biçimde fon transferi imkânı sağlar ve bu husus onu ekonomi için son derece kritik bir konuma getirmektedir. Finansal sistemi oluşturan unsurlar finansal kurumlar, finansal araçlar ve finansal piyasalar olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. Finansal araçların alınıp satıldığı ve bu işlemlerin denetlendiği kurumlar finansal kurumlar kategorisindedir. Dolayısıyla katılım bankaları birer finansal kurum olmaktadır.

Finansal sistemin unsurlarının ardından finansal sistemin fonksiyonlarından bahsedilmiştir. Bu fonksiyonlardan birincisi reel sektörde faaliyet gösteren herhangi bir ekonomik birimin ihtiyaç duyması halinde vade ve maliyet açısından uygun niteliğe haiz kredi sağlanmasıdır. Buna kredi fonksiyonu denir ve finansal sistemin ekonomiye en önemli katkısı bu fonksiyonu aracılığıyla olmaktadır. Finansal sistemin ikinci fonksiyonu ise piyasanın likidite ihtiyacını karşılamasıdır. Bu sayede piyasadaki firmalar ve kurumlar ödemelerini zamanında yapma imkânı elde eder ve olası bir borç krizinden korunmuş olurlar. Bu sayede firmalar ve kurumlar geleceğe yönelik politika oluşturma imkânını da kazanmaktadır. Finansal sistemin son fonksiyonu ise tasarruf fonksiyonudur. Özellikle gelişmiş ülkeler ve buna yakın statüdeki ülkelerde ciddi bir servet birikimi meydana gelmektedir ki bu birikimin saklanması ve kredi yoluyla tekrar ekonomiye dahil edilmesi hususunda finansal sistem ciddi bir rol üstlenmektedir. Bozkurt, bölümün son kısmında ise para, kredi ve faiz ilişkisi üzerinde durmakta, faizin kredinin fiyatı olarak nitelendirilebileceğini ve faiz oranlarının bu hususta önem arz ettiğini söylemektedir. Bozkurt'a göre faizin bu fonksiyonu üstlenmesinin en önemli nedeni batı iktisatçılarının parayı

(sermayeyi) üretim faktörleri arasında görmeleridir.

Bozkurt çalışmanın üçüncü bölümünde bankacılık sistemi üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda ilk etapta kısaca Osmanlı'dan günümüze Türkiye'de bankacılığın ve katılım bankacılığının gelişim sürecine değinmekte ve ardından bankacılık sistemine giriş yapmaktadır. Bankacılık sistemi anlatılırken önce banka çeşitleri işlenmiştir. Bu bağlamda bir ülkede banka çeşitleri arasında likidite akışını kontrol etmesi hasebiyle en önemli banka merkez bankasıdır. Bozkurt merkez bankalarının ilk kuruldukları dönemler farklı fonksiyonları icra etmelerine rağmen günümüzdeki temel hedeflerinin enflasyonu kontrol altında tutmak ve fiyat istikrarı sağlamak olduğunu belirtmektedir. Bankacılık sistemi içinde merkez bankası dışında mevduat bankaları, yatırım bankaları ve katılım bankaları bulunmaktadır. Bu bölümde dikkat çeken esas başlık bankacılık sisteminin fonksiyonları üzerine olan başlıktır. Bozkurt burada bankacılık sisteminin doğrudan (direkt) ve dolaylı iki tip fonksiyon çeşidi olduğunu belirtmekte ve bu fonksiyonları mevduat bankaları ve katılım bankaları üzerinden ayrı ayrı incelemektedir.

Bankacılık sisteminin doğrudan fonksiyonları; finansal aracılık, kaydi para yaratma, dış ticareti fonlama ve ihracata destek, uluslararası mali piyasalarda risk yönetimi ve kaynakların etkin kullanılmasını saplama fonksiyonları olmak üzere beş adet olarak sıralanmakta, bu fonksiyonların icrasında mevduat ve katılım bankalarının etkililikleri ve kullandığı yöntemler üzerinde analizler yapılmaktadır. Bankacılık sisteminin dolaylı fonksiyonları ise gelir ve servet dağılımını etkileme, para ve maliye politikalarının yürütülmesine yardımcı olma, enflasyonu kontrol altında tutmaya yardımcı olma ve ekonomik büyümeyi ve gelişmeyi destekleyerek tam istihdamın sağlanmasına yardımcı olma fonksiyonları olarak ele alınmaktadır. Bu fonksiyonların icrasında da doğrudan fonksiyonlarda olduğu gibi mevduat bankalarının ve katılım bankalarının katkıları olmaktadır.

Bozkurt bu bölümde benzer fonksiyonlar dışında mevduat bankalarını ve katılım bankalarını birbirinden ayıran birtakım fonksiyonlardan da söz etmektedir. Şöyle ki katılım bankaları faiz yasağından dolayı birikimlerini elinde tutmayı tercih eden hatırı sayılır bir kitlenin elindeki birikimleri ekonomiye kazandırır. İkinci olarak katılım bankaları faizsiz çalışma prensibinden dolayı ellerindeki fonları devlet iç borçlanma senetleri gibi faiz getirisi olan alanlarda değerlendirmek yerine reel sektöre katkı sağlayacak yatırım araçlarını kullanır. Bu husus reel sektörün gelişimini ve istihdam artışı sağlaması hasebiyle katılım bankalarının önemli bir fonksiyonu olarak ön plana çıkmaktadır. Ayrıca katılım bankacılığının sosyal ihtiyaçların karşılanması ve sosyal yardımlaşmayı destekleyecek faaliyetlerde bulunması da kendisini mevduat bankalarından farklılaştıran bir

fonksiyon olarak öne çıkmaktadır. Mevduat bankalarını katılım bankalarından ayıran fonksiyonları ise faizli işlem konusunda problem yaşanmadığından dolayı doğrudan finansman desteği, kambiyo hizmetleri ve tahvil ve bono hizmetlerine yönelik fonksiyonlardır. Üçüncü bölümün sonunda katılım, yatırım ve mevduat bankalarının mevcut şube ve ATM sayıları, personel sayıları ve aktif büyüklükleri tespit edilmiş ve her birinin bankacılık sistemi içindeki payları analiz edilmiştir.

Dördüncü bölümde katılım bankacılığı ve ticaret bankacılığının fonksiyonları karşılaştırılmaktadır. İki tip bankacılığın çoğu açıdan benzer özelliklere sahip olduğu gözlemlense de faizsiz bankaları ticari bankalardan ayıran üç temel fark olduğu tespit edilmektedir. Birinci farklılık fon toplama yöntemine ilişkindir. Ticari bankaların piyasadan fon toplarken belli bir faiz oranı belirleyerek ve müşterisiyle borçlu alacaklı ilişkisi kurarak faaliyet göstermesine karşın katılım bankaları müşterisiyle ortaklık ilişkisi kurar ve vereceği kâr payını baştan garanti etme gibi bir zorunluluğu yoktur. Bu husus da katılım bankalarına faaliyetleri esnasında daha rahat hareket etme imkânı tanır. İkinci farklılık ise fon kullandırma yöntemlerinde yaşanmaktadır. Mevduat bankaları ellerinde biriken fonu değerlendirirken ya devlet iç borçlanma senetleri gibi menkul kıymetler satın alarak hazineye borç verme yolunu tercih eder ya da nakit esaslı faize dayalı kredi dağıtır. Bu husus mevduat bankalarının faaliyetleri esnasında reel ekonomiye çok bir katkı sağlayamamalarına ve rant ekonomisini destekleyici bir vasıf kazanmalarına neden olmaktadır. Katılım bankaları ise topladıkları fonları değerlendirirken faizli uygulamalardan kaçındığı için ellerindeki fonları ya murabaha usulüyle kullandırmakta ya da belli ortaklık modelleriyle ticari faaliyet yürüterek kullandırmaktadır. Yani ellerindeki tüm fon reel ekonomiye dahil olarak değerlendirilmektedir. Üçüncü temel farklılık ise mevduat bankalarının faizli işlem yapabildikleri için şirketlere günlük likit ihtiyaçlarını karşılayacak ve ani ödemelerini döndürmelerini kolaylaştıracak şekilde kredili, borçlu cari hesaplar açabilmeleridir. Katılım bankaları faizli işlem yapamadıkları için bu fonksiyona sahip değildir.

Bölümde ön plana çıkan bir başka bahis ise katılım bankacılığının esas ayırt edici konusu olan faiz hakkındadır. Şöyle ki günümüz hâkim iktisadi sistemlerin temel dayanak noktası faizdir. Fakat dünya nüfusunun büyük bir kısmını ihtiva eden İslam dünyası için faiz temelli olan bu sistemler sıkıntı teşkil etmektedir. Bu nedenle İslam'ın temel prensiplerine uygun bir finansal sistemin oluşturulması gerekmektedir. Bu bağlamda Bozkurt paranın İslam'daki rolü üzerinde durmuş ve faizin neden yasaklandığını analiz etmiştir. Bozkurt, İslam'da paranın değerinin gerçek değil kaydi bir değer taşıdığını ve İslam'da paranın sadece bir mübadele aracı olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla İslam'da para bir mal değildir ve alınıp satılamaz. Faizli işlemlerin dayanak noktası ise budur. Bozkurt, İslam'da

faizin yasaklanmasının nedenlerini üç başlık altında incelemiştir. Birincisi faizli işlemlerde mal karşılığı olmayan paranın kendi kendine nemalanması söz konusudur. Bu husus ise toplumu bireysel ve toplumsal anlamda ciddi sıkıntılara sokmaktadır. Şöyle ki parası olan zengin kesim kolay yoldan para kazanmanın verdiği rahatlıkla çalışan ve emek veren insanın kıymetini bilmez ve ona insanca muamele etmez. Bu durum da toplumda zengin ve fakir sınıf arasında düşmanlığa sebebiyet vermektedir. Ayrıca zengin gittikçe zenginleşirken fakir gittikçe fakirleşir ve gelir dağılımında ciddi dengesizlikler ortaya çıkar. Toplumda suç oranı artar ve tarihte örneği çokça görülen sancılı süreçlere zemin hazırlanmış olur. Son olarak paranın kendi kendine nemalanması elinde parayı tutan kesimin garanti bir surette kazanç sağlamasını temin ettiğinden zengin sınıf parasıyla riske girip yatırım yapmaktan ve ticaretten kaçınır. Bu tarz yatırımlar ve ticari faaliyetler ise toplum için üretim ve istihdam anlamına geldiğinden faizin üretimi, ticareti ve istihdamı öldürdüğünü söylemek yanlış olmaz. Bozkurt faizin haram kılınmasının temel nedenlerine şu şekilde devam etmektedir: Faiz verenin faiz oranlarını kendisinin belirlemesi ve sorunlu tahsilatlarını sınır tanımayacak yöntemlerle kendisinin yapmasıdır. Fakat günümüz modern hukuk sistemlerinin ve yerleşik kurumların sağlıklı bir şekilde kurulduğu toplumlarda yukarıda sayılan bu üç sebepten paranın kendi kendine nemalanması hariç diğer ikisi ortadan kalkmıştır. Bu noktada katılım bankaları devreye girmekte ve murabaha (peşin al-vadeli sat metodu) yoluyla bu sorunu çözmektedir.

Bölümün devamında ticari bankaların ve katılım bankalarının fon toplama ve fon kullandırma yöntemleri incelenmiştir. Fon toplama yöntemlerinde benzerlikler bulunmasına karşın faizli kalemlerde farklı metotlar izlenmektedir. Mesela mevduat bankalarının vadeli mevduat hesaplarına karşın katılım bankaları katılım hesapları (kâr-zarar ortaklığı) açarak fon toplamaktadır. Yahut mevduat bankalarının varlığa dayalı menkul kıymetler üzerinden topladığı fonlara karşın katılım bankaları sukuk aracılığıyla benzer şekilde fon toplayabilmektedir. Fakat mevduat bankalarının fon toplamak için başvurduğu diğer bankalardan kredi alma, tahvil ihracı ve repo gibi yöntemleri, katılım bankaları faizli olduğu için uygulanmamaktadır ve bunlara alternatif faizsiz bir metot da geliştirilmemiştir. Fon kullandırma yöntemleri incelendiğinde ise mevduat bankalarının faizli kredi ve leasing yöntemlerine karşılık katılım bankaları murabaha ve icare yöntemleri uygulamaktadır. Mevduat bankalarının katılım bankalarından farklı olarak uyguladığı forfaiting işlemine karşılık katılım bankacılığının uyguladığı alternatif bir metot bulunmamaktadır. Buna karşılık katılım bankalarının direkt yatırım ve karz-ı hasen (faizsiz borç) işlemlerini de mevduat bankaları uygulamamaktadır.

Bozkurt, beşinci bölümde Türk bankacılık sisteminin pasif yapısını analiz etmektedir. Bu bağlamda 2005-2020 yılları arasında mevduat, katılım ve yatırım bankalarının öz kaynaklarına, yabancı kaynaklardan toplanan fonlara ve toplam kaynaklara (pasifler) dair veriler tablo ve grafik şeklinde paylaşılmış ve analiz edilmiştir. Bozkurt, Türk Bankacılık Sistemi'nde 2005-2020 yılları arasında özkaynak artışında çok ciddi bir gelişme olduğunu fakat bankaların halen yabancı fonlara bağımlı halde bulduklarını ve bu durumun Türkiye ekonomisine kırılgan bir nitelik yüklediğini vurgulamaktadır. Bölümün sonunda katılım bankacılığının 2005-2020 yılları içinde pasiflerine göre bankacılık sektörü içindeki payı grafikte gösterilmektedir. Buna göre 2005 yılında sektörden %2,4 pay alan katılım bankacılığı 2020 yılına gelindiğinde %7,2 pay alacak konuma gelmiştir.

Altıncı bölümde katılım bankalarının Türkiye ekonomisine olan etkisi sektörler verilen krediler üzerinden analiz edilmektedir. Bu bağlamda Türkiye ekonomisindeki sektörler ve onların alt dallarındaki sektörler yönelik mevduat, yatırım ve katılım bankalarının 2005-2020 yılları arasında vermiş oldukları krediler detaylı bir biçimde analiz edilmiş ve katılım bankalarının hangi sektörde ne derece etkinlik gösterdiğinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bu bölümde detaylı bir biçimde işlenen verilere ilişkin yapılan analizlerden ise dokuzuncu bölümde bahsedilecektir.

Yedinci bölüm bankaların sektörel kredi yoğunlaştırması ve bunun banka performansına etkisiyle alakalı bir literatür taramasını içermektedir. Bozkurt literatür taraması yaparken karşılaştığı çalışmaların temelinde banka performansı için kredi portföyünün çeşitlendirilmesi mi yoksa belli alanlara yoğunlaştırılması mı daha etkili olur sorusunun yattığını ifade etmektedir. Yapılan literatür taraması sonucunda ulaşılan araştırmalar nadiren kredi çeşitlendirmesinin karlılığı artırdığını gösterse de araştırmaların büyük çoğunluğu sektörel kredi yoğunlaşmasının banka karlılığını artırdığını göstermektedir. Bölümün sonunda bir tablo halinde araştırmalar ve bulgularla ilgili bilgi verilmiştir.

Sekizinci bölümde bir önceki bölümde yapılan literatür çalışmasına benzer şekilde bankaların kredi yoğunlaşmasının özkaynak karlılığına etkisini tespit edebilmek için bir model oluşturulmuştur. Modelde Türkiye'de 2005-2020 yılları arasında mevduat ve katılım bankalarının kredileri bir zaman serisi analizi olan ARDL yöntemi ile analiz edilerek bankaların sektörel kredi yoğunlaşmalarının özkaynak karlılığına olan uzun dönemli etkisi araştırılmıştır. Daha önce ARDL yöntemi ile bu tür bir çalışmanın yapılmamış olması ve araştırma sırasında bağımsız değişken olarak değerlendirmeye alınan GSYİH, reel kur endeksi, işsizlik oranı gibi değişkenlerin özkaynak karlılığına etkilerinin incelenmesi

gibi yönleriyle araştırma özkaynak karlılığına ilişkin diğer araştırmalardan ayrılmaktadır. Araştırma sonucunda yedinci bölümde bahsedilen araştırmalara benzer şekilde hem mevduat bankalarında hem de katılım bankalarında sektörel kredi yoğunlaşmasının özkaynak karlılığına etkisi pozitif yönde olmuştur.

Dokuzuncu bölümde, beş ve altıncı bölümlerde detaylı bir şekilde incelenen Türkiye'deki bankaların 2005-2020 arasındaki pasif yapıları ve Türkiye ekonomisine ait sektörlere aynı 2005-2020 yılları arasında verdikleri kredilere ait verilerin genel bir analizi yapılmıştır. Bozkurt, bahsedilen yıllar arasında bankaların özkaynak sermayelerini ciddi seviyede arturmalarına rağmen bunun hala yeterli düzeyde olmadığını ve bu durumun bankaları yabancı kaynaklı fonlara bağımlı hale getirdiğini vurgulamaktadır. Bu husus ülke dışında yahut içinde sermayedarı olumsuz etkileyebilecek herhangi bir olayda uluslararası fon piyasasından gerekli fon desteğini sağlayamayan Türk bankalarının ciddi problemlerle karşılaşmasına neden olmaktadır. Fon toplarken faizli işlemlerden uzak duran katılım bankalarında bu husus daha da öne çıkan bir probleme dönüşebilir. Bun nedenlerden hareketle Türk bankalarının özkaynak sermayelerini kendilerine yetecek seviyeye çıkarmaları en önemli hedeflerinden biri olmalıdır.

Bankaların sektörlere yönelik verdiği krediler incelendiğinde mevduat bankalarının toplam kredileri ciddi şekilde domine ettiği görülmektedir. Mevduat bankalarının bankacılık sektörü içindeki payının %93 olması bu hususun temel nedenidir. Mevduat bankalarının verdiği krediler incelendiğinde sırasıyla hizmet, finans, imalat ve inşaat sektörlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Katılım bankalarında ise imalat, hizmet ve inşaat sektörlerinde yoğunlaşan bir kredi verisi görülmektedir. Kalkınma ve yatırım bankalarında ise kredilerin yarıya yakını imalat sektörüne, kalan payın yarısının da hizmet sektörüne verildiği görülmektedir.

Katılım bankalarının finans sektörü içindeki payının mevduat bankalarından fazlasıyla düşük olmasının nedeni faizli işlemlerden kaçınmasıdır. Zaten burada da görüldüğü üzere fon kullandırma yöntemlerinden dolayı katılım bankaları ellerindeki fonların hemen hemen hepsini reel sektörde değerlendirmektedir. Ayrıca katılım bankalarının turizm sektörüne verdiği kredi hacminin yüzde birin altında olduğu görülmektedir ki bunun nedeni turizmden elde edilen gelirin dini açıdan sakınca taşıdığına dair fetvalar olabilir. Bunların dışındaki sektörler incelendiğinde katılım bankalarının kredi eğilimi diğer bankaların eğilimleriyle paralellik arz etmektedir.

Sonuç bölümünde çalışmanın genel anlamda bir değerlendirmesini yapan Bozkurt, katılım bankalarının 2020 yılına gelindiğinde toplam bankacılık sektörü içindeki payının %7,2 olması ve son 15 yılda muhafazakâr kesimin ekonomiye giremeyen yastık altı birikimlerinin piyasaya dahilini sağlaması sebebiyle katılım

bankalarının Türkiye ekonomisine katkısının göz ardı edilemeyecek düzeyde olduğunu belirtmektedir. Fakat bu oranların yeterli düzeyde olmadığını düşünen yazar, katılım bankalarının potansiyel etkisinin çok daha fazla olabileceğini bunun yolunun ise katılım bankalarının yabancı kaynaklı fon alımında karşılaştığı sıkıntıların çözülmesi olduğunu düşünmektedir. Bu sayede katılım bankaları kredi hacimlerini artırma imkanı bulacak ve sektördeki etkinliğini daha da artırma imkanı bulabilecektir.

YAYIN İLKELERİ

İLSAM Akademi Dergisi Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanmaktadır.

Derginin yayın politikası ve bilimsel kriterler, bağımsız editörler ve Yayın Kurulunca tespit edilmektedir.

Dergide ilahiyat ilimleri alanında özgün araştırmalar yayımlanır.

İLSAM Akademi Dergisi'nde ilahiyat ilimleri alanını kapsayan; özgün bilimsel makalelere, birikim yazılarına ve kitap değerlendirmelerine yer verilmektedir. Dergimizde yüksek lisans, doktora öğrencileri, uzmanlar, öğretim görevlileri ve öğretim üyelerinin yazılarına yer verilmektedir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde İLSAM Akademi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

Dergimize yazılarını gönderen yazarlarımız unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri ile telefon numaralarını ve e-posta adreslerini bildirmelidir.

Dergiye verilecek yazılar; Yayın Kurulunca denetlendikten sonra hakemlere gönderilecektir. Hakemlerden gelecek raporlar doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine ya da yazının reddine karar verilecek ve durum yazara bildirilecektir. Yazarın rapora itirazı durumunda yazı, yeni bir hakeme gönderilebilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 15 gün içerisinde yapılarak Yayın Kurulu'na ulaştırılması gerekmektedir.

İLSAM Akademi Dergisi'nin yazı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yazıların yanında 140 – 180 kelime arası sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce özetler, yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, yazının

başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5-7 kelime arasında olacak anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir. Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik genişletilmiş özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf 2. Edisyon Sistemi (Dipnotlu) kullanılmadır. Bu kurallara uygun olmayan makaleler yazarlarına düzeltme için geri gönderilir.

İLSAM Akademi Dergisi'ne gönderilen yazıların yazım bakımından son denetimleri yapılmış olduğu, yazarın ildsamakademi@gmail.com.tr adresine göndermiş olduğu makaleleri son hali ile yayına verdiği kabul edilecektir. Yazı teslim edildikten sonra baskı düzeltmeleri için ayrıca yazara gönderilmeyecektir. Bu nedenle yazım yanlışlarının, olağanın üzerinde olması yazının geri çevrilmesi için yeterlidir.

Dergiye gönderilen yazıların intihal tarama raporu talep edilmektedir.

Dergide yazısı yayımlanacak yazarlardan, Makale Kapak sayfası, Telif Hakkı Anlaşması Formu ve Telif Hakkı Sözleşmelerini doldurup imzalamaları istenmektedir.

Dergide yayınlanan eserin yazarına / yazarlarına telif ücreti ödenmemektedir.

İLSAM ve İlsam Akademi Dergisi hakkında ayrıntılı bilgi için www.ildsam.org.tr ve www.ildsamakademi.com adresini ziyaret edebilirsiniz.

YAYIN ETİĞİ VE İLKELER

İLSAM Akademi Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında

ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Dergi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcılarının özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.

– Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.

– Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.

– Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.

– İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onay” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifte bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürler kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm

yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelidir.

Hakem Sorumlulukları

Hakemler dergide yayınlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik

kaliteyi arttırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemlerin araştırma ile ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör, hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mlk olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu yeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına zen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir.

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

İLSAM Akademi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 10000 kelime civarında (25 sayfa) olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu st sınırı açması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

Yazı Tipi

Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile metin kısmı Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız.

Arapça yazılar Traditional Arabic - 12 punto ve 1,5 satır aralığı

yazılmalıdır.

Sayfa Yapısı

A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır.

Paragraf Yapısı

Paragraflar ilk satır girintisiz, önce ve sonra alanı 6 nk olmalıdır.

ÇALIŞMA BÖLÜMLERİ

Başlık

Makale başlığı, küçük harf bold, sözcüklerin ilk harfi büyük ve sayfaya ortalı olmalıdır. Çalışma daha önce sunulmuşsa, bir projeden veya tezden üretilmişse vs. giriş başlığının sonuna (1) dipnotu konularak açıklama yapılmalıdır.

Başlığın İngilizce karşılığı, ana başlığın altına küçük harf, italik, sözcüklerin ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

Alt düzey başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.

Yazar İsimleri

Yazar isimleri italik olmalıdır. Yazarın/yazarların tam adları, unvanları, çalıştıkları kurumlar ve elektronik posta bilgileri ile ORCID numaraları belirtilmelidir.

Öz

Giriş bölümünden önce 140-180 sözcük arasında çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz (abstract) yer almalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler

Özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5-7 İngilizce, 5-7

Türkçe anahtar kelime yer almalıdır.

Ana Metin

Nicel ve nitel çalışmalar Giriş, Yöntem, Bulgular ve Tartışma bölümlerini içermelidir. Derleme türü çalışmalar problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucunun metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler şeklinde olmamasına özen gösterilmelidir.

Dipnot

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 10 punto, tek satır aralığında olmalıdır. Dipnot numarası ile ilk sözcük arasında bir boşluk bırakılarak, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 0,3 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Dipnotta İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Kaynakça

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 12 Punto, satır aralığı **Önce: 0, Sonra: 6 nk**, tek satır aralığı şeklinde ayarlanmalıdır. Kaynakçada eserin ilk satırı, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından, **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 1,25 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Kaynakçada İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Extended Abstract

Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

BAŞLIK SİSTEMİ

Temel Başlıklar

Çalışmanın başlığı büyük harflerle ortalı ve bold yazılmalıdır.

Birinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **BÜYÜK HARF ve Bold yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılmalıdır.

İkinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **Küçük Harf ve Bold; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Üçüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), ***Küçük Harf, Bold ve İtalik; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.*** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Dördüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), *italik, yalnızca başlığın ilk harfi büyük yazılmalıdır.* Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmamalıdır.

Beş düzeyden daha fazla başlık oluşturulması önerilmemektedir.

Tablo ve Şekil Başlıkları

Tablo ve şekillerin başlıklandırılmasında “Tablo” veya “Şekil” ibaresi kullanılmalıdır. Grafik, çizelge, çizim, harita, fotoğraf ve resimler şekil olarak değerlendirilmektedir.

Başlıklandırmada ardışık sayılar kullanılmalı ve iki nokta konulduktan sonra açıklayıcı ifade yazılmalıdır. Kullanılan başlıklar, dipnot ile aynı yazı tipi boyutunda olmalı ve satır girintisi olmamalıdır. Tablo ve şekil başlıklarında her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır.

Örnek:

Tablo 1: Dindarlık-Affetme Eğilimi Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Değerleri)

- ❖ Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak:” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
- ❖ Tabloların gösteriminde sadece üst ve alt kenarlıklar kullanılmalıdır. Üst ve alt kenarlıklar 1½ nk oranında düz çizgi şeklinde olmalıdır. Tablo içerisindeki başlık satırı ise 1 nk oranında ve bold (kalın) olmalıdır.
- ❖ Daha detaylı bilgi için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

İSNAD ATIF 2. Edisyon (Dipnotlu) GENEL İLKELER

- ❖ Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgül* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır.
- ❖ İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

Örnek: Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

- ❖ Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

Örnek: Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü’l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

- ❖ Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır.
- ❖ Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz.
- ❖ Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

Örnek: Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

- ❖ Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz.
- ❖ Cilt numarası, “C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

- ❖ Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

Hatalı Kullanım: V/11

Doğru Kullanım: 5/11

- ❖ İki kısımdan müteşekkil ciltleri olan eserlerin ciltlerinin kısım numaraları, parantez içinde belirtilir.

Örnek: *el-Muğnî* 6(1)/33-34; *el-Muğnî* 6(2)/121; *MEB İslam Ansiklopedisi* 5(1)/13.

- ❖ Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 23.

- ❖ Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım”

şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir. Eserin ilk baskısının “1. Basım” şeklinde belirtilmesine gerek yoktur.

Örnek: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ‘u’s-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- ❖ Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

İlk kullanıma örnek: Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü ‘l-edille li-ķavâ ‘idi ‘t-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma‘hedü ‘l-İlmânî li ‘l-Ebhâsi ‘l-Şarkıyye, 2011), 2/143.

İkinci kullanıma örnek: Saffâr, *Telhîşü ‘l-edille*, 2/143.

- ❖ Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı, Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik eseri çift tırnak içinde yazılır.
- ❖ Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

Örnek: Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

- ❖ İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez işaretinden önce virgül kullanılmaz.

Örnek:

Hatalı Kullanım: Halil İnalçık, “Selîm I”, *The Encyclopaedia of Islam*

New Edition, (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

Doğru Kullanım: Halil İnalçık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

- ❖ Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.
- ❖ Kitap, Kitap Bölümü, Makale, Sözlük, Matbu Eser, Kitap Bölümü, İnternet Kaynakları ..vs kaynaklar yazım stilleri ve örnekleri için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>