

E-ISSN: 2602-3067

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Türkiye Journal of Theological Studies



**Tiad**

YIL- YEAR: 2024

**Cilt-Volume : 8- Sayı- Issue : 1**

**Ocak- Şubat-Mart / January- February- March**

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

## Türkiye Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 8 Sayı/ Issue: 1

Ocak-Şubat-Mart / January-February-March 2024

**ISSN: 2602-3067**

### Yayıncı / Publisher

**Yasemin ÖZCAN** publisher@turkiyeilahiyat.com

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi & Türkiye Journal of Theological Studies

**Publisher Web Page:** www.turkiyeilahiyat.com


**Journal Web Page:** www.dergipark.org.tr/tiad

Address: Yeşil Pınar Mah. Rüzgarlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TÜRKİYE

### Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

### Baş Editör/ Editor in Chief [Vol-Iss.7/1]

**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN**


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKIYE

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin Library, Scientific Publications and Journals  
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220


Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU**

itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

### Veri Girişi/Data Entry

Mehmet ÖZGÜN- mehmet\_1296\_@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

### E-Yayın/Electronic Publication

31.03.2023

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

[www.mustafayigitoglu.com](http://www.mustafayigitoglu.com)

### Yönetim Yer /Executive Office

Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin Library, Scientific Publications and Journals  
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

[publisher@mustafayigitoglu.com](mailto:publisher@mustafayigitoglu.com) &

[turkiyeilahiyat@gmail.com](mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com)

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>

[www.mustafayigitoglu.com](http://www.mustafayigitoglu.com)


### Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus,. For detailed information, please click here: <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

## Alan Editörleri/Section Editors

### Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors


**Dr. Merve YiğİTOğLU-** merve56yigitoglu@gmail.com

 0009-0006-7833-7131

Presidency of Religious Affairs- Bolu- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iium.edu.my


International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences

 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy, Kuala Lumpur / Malasia

**Dr. Khoirul UMAM-** khoirulumam@unida.gontor.ac.id


University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia


**Assoc. Prof. Dr. Siti Zubaidah ISMAIL-** szubaida@um.edu.my

University of Malaya

 0000-0003-3381-4943

Malaysia


**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN-** sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

**Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK-**


muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

### İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ-** saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT-**

demiray\_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE


**Assist. Prof. Dr. Samet YÜCE-** syuce@kastamonu.edu.tr

 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages, Kastamonu-TURKIYE


### Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

**Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

### İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YiğİTOğLU** -itobiad@itobiad.com , mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

### Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

**Assist. Prof. Dr. Zeynep BÜYÜKSARAC-**

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE

### Ruşça Dil Editörü / Russian Language Editor

**Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA-**

gulzirazhaxyguloval@ibu.edu.tr


 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSİT- Bolu-TURKIYE

### Almanca Dil Editörü / German Language Editor

**Assist. Prof. Dr. Muhammet Ali CAN**

muhammetalican@gmail.com


 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

### Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

**Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK-**


muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE


## Yayın Kurulu / Editorial Board

**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**- saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216


Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE

**Prof. Dr. Ahmad KHARRAT**, drahmed1948@gmail.com

 0000-0001-6354-5137

Üniversity of Imam Muhammad bin Saud, SAUDI ARABIA


**Dr. Muhammad Uhaib AS'AD**-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESİA

**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN** –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iiu.edu.my


International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences

 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy


Kuala Lumpur / Malasia

**Dr. Merve YİĞİTOĞLU**- merve56yigitoglu@gmail.com

 0009-0006-7833-7131


Presidency of Religious Affairs- Bolu- TURKIYE

**Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X


Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TÜRKIYE

**Assist Prof. Dr. Ahmad ALI**- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384


Abdul Wali Khan University-Pakistan

**Assoc. Prof Dr. Sıttı Zubaidah ISMAIL**- szubaida@um.edu.my

 0000-0003-3381-4943


University of Malaya-Malaysia

**Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150


Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

**Dr. Maksym DOICHYK** – maksvdoc@ukr.net

 0000-0001-5081-1336

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University-Ukraine


**Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV**- usultonov@mail.ru

 0000-0002-7746-7990

Al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences Of Uzbekistan-Uzbekistab

**İndeks Editörü & Index Editor**

**Havva ÖZGÜN**- info@yazimdestegi.com

 0000-0002-2905-5326

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

<https://yazimdestegi.com/>

## Hakem Kurulu / Referee Board

**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad]**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

## Telif Hakları/Copyrights

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmalarını Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

## İçindekiler/Contents

I-VII | Jenerik /Generic

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

- 8-33 | Sümeyra ARICAN & Handan YALVAÇ ARICI  
**Din Eğitimi Alanında Lisansüstü Eğitim: Bireyin Çok Yönlü Gelişimine Katkısı**  
Postgraduate Education in the Field of Religious Education: Contribute to the Multifaceted Development of the Individual
- 34-55 | Asuman ÜNAL ÖZCAN  
**Musa Özdağ'ın (1953-2023) Muhabbet (Hubbîlik) Anlayışı**  
The Understanding of the Love (Hubbîlik) of Musa Özdağ (1953-2023)
- 56-76 | Ejder OKUMUŞ  
**Din Bağlamında Medya – Toplum İlişkileri**  
Media – Society Relations in the Context of Religion
- 77-97 | Mehmet Mekin MEÇİN  
**Mitra'dan Mitraizm'e Geçişte Roma Aklı**  
Roman Mind in the Transition from Mithras to Mithraism
- 98-120 | Mahsum ASLAN  
**Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Makâsîd-ı Şerîaya Yaklaşımı**  
The Maqasid Approach of Muhammad Said Ramadan al-Buti
- 121-144 | Selahattin YILMAZ  
**İslâm Hukuku Açısından Kadınların Bayram Namazına Katılmaları**  
Women's Participation in Salat Al Eid in Terms of Islamic Law



## Din Eğitimi Alanında Lisansüstü Eğitim: Bireyin Çok Yönlü Gelişimine Katkısı

Sümevra ARICAN <sup>1</sup>

Handan YALVAÇ ARICI <sup>2</sup>

### Öz

Bireylerin kültürel, sosyal ve mesleki gelişimlerini destekleyecek eğitimlere olan ihtiyacı bilinmektedir ve bu ihtiyacı karşılamak amacıyla yaygın eğitim kurumlarına veya lisansüstü programlara yönelmektedirler. Bu çalışma, din eğitimi alanında lisansüstü eğitim almış olan öğretmenler ve din görevlilerinin aldıkları eğitimin kariyerlerine, kültürel ve sosyal yaşantılarına olan etkilerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, saha verilerini derinlemesine incelemek için çoklu durum çalışması desenini kullanarak nitel araştırma yöntemleriyle planlanmıştır. Marmara Bölgesi'ndeki üniversitelerde din eğitimi alanında lisansüstü çalışmalar yapan ve maksimum çeşitlilik örnekleme tekniklerine uygun olarak seçilen DKAB öğretmenleri, İmam Hatip meslek dersi öğretmenleri ve din görevlilerinden oluşan 20 katılımcıyla görüşmeler gerçekleştirilmiştir; bu katılımcıların 15'i kadın, 5'i erkektir. Araştırma sonuçları, din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin bireylerin mesleki, kültürel ve sosyal gelişimlerine olumlu katkılarda bulunduğunu ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, Lisansüstü Eğitim, Mesleki Gelişim, Entelektüel Gelişim.

Arıcan, Sümevra - Yalvaç Arıcı, Handan. "Din Eğitimi Alanında Lisansüstü Eğitim: Bireyin Çok Yönlü Gelişimine Katkısı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/1 (Mart 2024), 8-33. <https://doi.org/10.32711/tiad.1410283>

Geliş Tarihi	26.12.2023
Kabul Tarihi	13.03.2024
Yayın Tarihi	31.03.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup>Dr.Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yalova, Türkiye, sumeyra.arican@yalova.edu.tr, ORCID:0000-0003-3158-1840

<sup>2</sup> Doç. Dr., Bağımsız Araştırmacı, Din Eğitimi, İstanbul, Türkiye, handanyalvac1453@gmail.com, ORCID:0000-0003-4179-3919



## Postgraduate Education in the Field of Religious Education: Contribute to the Multifaceted Development of the Individual

Sümeýra ARICAN<sup>1</sup>

Handan YALVAÇ ARICI<sup>2</sup>

### Abstract

It is acknowledged that individuals require education that supports their cultural, social, and professional development, and to meet this need, they often turn to widespread educational institutions or postgraduate programs. This study aims to assess the impact of postgraduate education in the field of religious education on the careers, cultural, and social lives of teachers and religious officials. The research was designed using qualitative methods with a multiple case study design to thoroughly examine field data. Interviews were conducted with 20 participants who were selected in accordance with maximum variation sampling techniques from universities in the Marmara Region and who are pursuing postgraduate studies in religious education. This group includes DKAB teachers, İmam Hatip vocational course instructors, and religious officials, of which 15 are women and 5 are men. The findings of the research have revealed that postgraduate education in the field of religious education contributes positively to individuals' professional, cultural, and social development.

**Keywords:** Religious Education, Higher Religious Education, Postgraduate Education, Professional Development, Intellectual Development.

Arcan, Sümeýra - Yalvaç Arıcı, Handan. "Postgraduate Education in the Field of Religious Education: Contribute to the Multifaceted Development of the Individual". Turkey Journal of Theological Studies 8/1 (Mart 2024), 8-33. <https://doi.org/10.32711/tiad.1410283>

Date of Submission	26.12.2023
Date of Acceptance	13.03.2024
Date of Publication	31.03.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Asst. Prof., Yalova University, Faculty of İslamic Sciences, Yalova, Türkiye, sumeyra.arican@yalova.edu.tr, ORCID:0000-0003-3158-1840

<sup>2</sup> Assoc. Prof., Independent Researcher, Religious Education, İstanbul, Türkiye, handanyalvac1453@gmail.com, ORCID:0000-0003-4179-3919

## Giriş

Üniversite mezunlarının sayısının giderek arttığı görülmektedir. Lisans eğitimi tamamladıktan sonra, birçok kişi akademik kariyerlerini sürdürme yolunu seçmekte ve bu süreçte kültürel, sosyal ve mesleki gelişimlerini destekleyecek ilave eğitimlere ihtiyaç duymaktadır. İhtiyaç duyulan bu eğitimler, genellikle yaygın eğitim kurumları veya lisansüstü programlar aracılığıyla sağlanmaktadır. Lisansüstü eğitim, bireylere seçtikleri alanda derinleşme ve uzmanlaşma fırsatı tanıyan, yüksek lisans ve doktora gibi daha ileri düzey eğitim fırsatları olarak tanımlanabilir.<sup>1</sup> Türkiye’de 6.11.1981 tarihinde 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu yürürlüğe girmiş, Yükseköğretim Yasası ile öğretim kademeleri; ön lisans, lisans, yüksek lisans ve doktora olmak üzere dört aşamada tasnif edilmiştir. 1982 sonrasında lisansüstü eğitim kurumsal bir yapı hâlini almıştır.<sup>2</sup> Lisansüstü eğitim esasları, 2547 sayılı Yükseköğretim Yasasının 65. maddesine göre Üniversitelerarası Kurulca hazırlanmış olan “Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği” ile belirlenmiştir.<sup>3</sup> Resmî Gazetede 1 Temmuz 1996 tarihinde yayımlanmış olan “Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği” ile belirlenen yasal düzenlemeler günümüze kadar geçerliliğini korumaktadır.<sup>4</sup>

Din eğitimi lisansüstü çalışmaları Din Eğitimi Anabilim dalının kurulmasından sonra faaliyet göstermeye başlamıştır. “Din Eğitimi Kürsüsü” 13.5.1980 tarihinde ilk olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde kurulmuş, iki yıl sonra kürsünün ismi “Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı” olarak değiştirilmiş ve yaklaşık 10 sene bu isimle varlığını devam ettirmiştir. 1991 yılı itibarıyla “Din Eğitimi Anabilim Dalı” adını almış ve din eğitimi ile ilgili çalışmaların yapıldığı bir alan olarak hizmet vermeye başlamıştır.<sup>5</sup> Türkiye’de toplam 102 İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi bulunmakta, lisansüstü eğitim veren fakültelerin yaklaşık yarısı felsefe ve din bilimleri alanında lisansüstü eğitim vermektedir.<sup>6</sup> Din eğitimi alanında Beyza Bilgin’in 1970 yılında tamamladığı “İslam’da Eğitimin Temeli Olarak Sevgi” başlıklı doktora çalışması sonrasında Türkiye’de din eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların 1997 yılına kadar artarak devam ettiği, 1997’den sonra bir dönem azaldığı bilinmektedir. 2001 yılından sonra çalışmalar yeniden hız kazanmıştır.<sup>5</sup> 1988 yılında yüksek lisans, 1986-1991 yılları arasında ve 2000 yılında doktora çalışmalarının tamamlanamadığı görülmektedir. Özellikle 1986-1996 yılları arasında 10 yıllık zaman diliminde 15 yüksek lisans, 8 doktora tezinin tamamlandığı, 1997-2007 arasında ikinci 10 yıllık periyotta 87 yüksek lisans, 25 doktora tezi tamamlandığı, 2008-2019 yılları arasında 170 yüksek lisans, 45 doktora tezinin tamamlandığı, dolayısıyla son periyotta nicelik ve konu çeşitliliği açısından çok fazla çalışma yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> YÖKTEZ verilerine göre -din eğitimi bilim dalı ve felsefe ve din bilimleri bilim dalında- 2020-2023 yılları arasında din eğitimi alanında 228 yüksek lisans, 59 doktora tezi tamamlanmıştır. Son 3 yıldaki niceliksel artışın lisansüstü eğitim veren üniversite sayısının artışıyla orantılı olduğu görülmektedir. Buna göre son 3 yılda geçmiş 11 yıldan daha fazla tezin tamamlandığı dikkat çekmektedir.

Din eğitimi alanında ya da diğer alanlarda lisansüstü çalışma yapmak, bireylerin sadece entelektüel gelişimlerini değil aynı zamanda bireysel, mesleki ve sosyal gelişimlerini de desteklemektedir. Bu açıdan din eğitimi alanında lisansüstü eğitim alan bireylerin kişisel, entelektüel, mesleki ve sosyal gelişimlerinin aldıkları eğitimden ne yönde etkilendiğinin belirlenmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu amaçla çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:



- Bireyleri din eğitimi alanında lisansüstü eğitim almaya yönelten nedenler nelerdir?
- Din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin bireylerin kişisel gelişimlerine katkısı nedir?
- Din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin bireylerin mesleki gelişimlerine katkısı nedir?
- Din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin bireylerin entelektüel gelişimlerine katkısı nedir?
- Din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin bireylerin sosyal gelişimlerine katkısı nedir?
- Din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin, öğretim yöntem teknikleri, ölçme değerlendirme gibi uygulamalara katkısı nedir?

Literatürde bu konuyu ele alan ve din eğitimi alanıyla sınırlandırılmayan bir çalışmaya<sup>7</sup> rastlanmıştır. Literatürde özellikle din eğitimi alanında lisansüstü eğitimi konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Konunun farklı örneklemle çalışılarak yeni veriler elde edilmesi ve din eğitimi alanına lisansüstü çalışmalar açısından katkı sunması umulmaktadır.

### Amaç ve Önem

Lisansüstü eğitimin bireylerin mesleki, kültürel, sosyal ve bireysel gelişimlerine sunduğu katkıların anlaşılması bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Araştırma, Marmara Bölgesi'nde yaşayan ve bu bölgedeki üniversitelerde din eğitimi alanında lisansüstü öğrenim gören DKAB öğretmenleri, imam hatip lisesi öğretmenleri, Kur'an kursu öğreticileri ve din görevlilerinin deneyimlerini nitel bir perspektifle incelemeyi

<sup>1</sup> Halit Ev, "İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 242.

<sup>2</sup> İsmail Güven, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Natural Yayıncılık, 2010), 354.

<sup>3</sup> Şehnaz Nigâr Çelik, "Lisansüstü Eğitim Programlarının Değerlendirilmesi", *Lisansüstü Eğitim Üzerine Düşünceler*, ed. Fuat Tanhan (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 135.

<sup>4</sup> Ramazan Alabaş vd., "Öğretmenlerin Kariyer Gelişimlerinde Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri ve Süreçte Karşılaştıkları Sorunlar", *e-International Journal of Educational Research* 3/4(2012), 91.

<sup>5</sup> Nevzat Y. Aşıkoğlu, "Din Eğitimi Biliminin Türkiye'de Bağımsız Bir Bilimsel Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi", *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994), 88.

<sup>6</sup> Muzaffer Üzümcü, "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme", *Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2020), 188-189.

<sup>5</sup> Bilal Yorulmaz, "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/46 (2016), 46-47. Beyza Bilgin hakkında detaylı bilgi için bkz. Recai Doğan, "Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Din Eğitimine Katkıları", *Dini Araştırmalar* 23/58 (2020), 27-50.

<sup>6</sup> Ahmet Ali Çanakçı, "Türkiye'de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 286-287.

<sup>7</sup> Ramazan Gürel, "DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 131-170.

hedeflemektedir. Bu çalışmanın odak noktası, din eğitimi alanında lisansüstü eğitim almanın bireylerin kişisel, mesleki, entelektüel ve sosyal kazanımlarına etkisini belirlemektir. Ayrıca, katılımcıların din eğitimi alanında lisansüstü eğitime yönelme sebepleri, bu eğitimden beklentileri ve elde ettikleri kazanımlar da araştırmanın ilgi alanları arasındadır. Bu araştırma ile, eğitim uygulamalarının geliştirilmesine ve eğitim kalitesini artırılmasına katkıda bulunmak hedeflenmektedir.

## 1. Yöntem

Din eğitimi alanında lisansüstü eğitim almış/almakta olan bireylerin aldıkları eğitimin mesleki, kültürel ve sosyal olarak ne kadar etkili olduğunun araştırıldığı bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden çoklu durum çalışması deseni tercih edilmektedir. Durum çalışması belli bir duruma ilişkin sonuçları ortaya koyabilmek ve derinlemesine araştırma yapabilmek amacıyla yapılmaktadır. Durum çalışması, “nasıl” ve “niçin” sorularıyla bir olgu ya da olayın derinliğine araştırılmasına imkân sunmaktadır.<sup>8</sup> Çalışmanın teorik bölümü için literatür taraması yapılmış, ardından yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılarak veriler toplanmıştır. Derinlemesine mülakat yönteminde katılımcıların neyi, neden ve nasıl düşündükleri ve araştırılan konu hakkında duygu, düşünce, tutum ve deneyimlerini, anlamlandırmalarını, tanımlamalarını ortaya çıkarmak hedeflenmiştir.

### 1.1. Verilerin Toplanması ve Analizi

Katılımcılar için kişisel bilgi formu ve açık uçlu sorular içeren yarı-yapılandırılmış mülakat formu hazırlanmıştır. Soru formu hazırlanmadan önce pilot uygulamalar yapılmıştır. Sonrasında soru formuna son şekli verilmiştir. Soru formu 15 sorudan oluşmaktadır. Veri toplama aracı için etik kurul izni<sup>9</sup> alındıktan sonra gönüllü katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler katılımcılar için uygun mekân ve zamanda 08.12.2023-21.12.2023 tarihleri arasında yüz yüze olarak veya zoom vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Veri doyumuna ulaşıldığı düşünüldüğü zaman veri toplama sürecine son verilmiştir. Tüm görüşmeler deşifre edildikten sonra veriler MAXQDA 2023 PRO nitel analiz programına aktararak kodlanmıştır. Belirlenen kodlar benzerlik ve farklılıklarına göre tasnif edilmiş, daha sonra katılımcıların sorulara verdikleri cevaplara göre tema ve alt temalar oluşturulmuştur. Konuyu açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşabilmek için veriler içerik analizi yaklaşımı ile analiz edilmiştir.<sup>10</sup> Katılımcılar K1, K2, K3... şeklinde kodlanmışlardır.

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini artırmak için araştırmacı çeşitlemesine başvurulmuş, araştırmacılar verilerin değerlendirilmesi sürecine katkıda bulunmuştur. Böylece çalışmanın geçerlik ve güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın iç güvenilirliği için katılımcı görüşleri yorumlanmaksızın doğrudan alıntılarla sunulmuş, dış güvenilirlik için araştırma süreci detaylı olarak aktarılmıştır.

<sup>8</sup> Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 73-74.

<sup>9</sup> Yalova Üniversitesi Etik Kurullar Koordinatörlüğü 2023/168 protokol no ve 07.12.2023 tarihli karar.

<sup>10</sup> Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227.

## 1.2. Çalışma Grubu

**Tablo 1.** Katılımcı Profili

Katılımcı	Cinsiyet	Yaşanılan Şehir	Meslek	Kurum	Eğitim Durumu	Üniversite
K1	Kadın	Tekirdağ	Öğretmen	MEB	Yüksek Lisans (devam ediyor)	Marmara
K2	Erkek	Kocaeli	Öğretmen	MEB	Doktora (devam ediyor)	İstanbul
K3	Erkek	Bursa	İmam-Hatip Adayı	Diyanet Akademisi	Yüksek Lisans (devam ediyor)	Yalova
K4	Kadın	İstanbul	Öğretmen	—	Yüksek Lisans (devam ediyor)	Bursa Uludağ
K5	Kadın	Bursa	Öğretmen	MEB	Yüksek Lisans (devam ediyor)	Marmara
K6	Kadın	İstanbul	Öğretmen	MEB	Yüksek lisans (tamamlanmış)	İstanbul
K7	Kadın	İstanbul	Kur'an Kursu Öğreticisi	DİB	Yüksek Lisans (devam ediyor)	Marmara
K8	Erkek	Bursa	İmam-Hatip Adayı	DİB	Yüksek Lisans (devam ediyor)	Yalova
K9	Kadın	Sakarya	Öğretmen	MEB	Yüksek Lisans (devam ediyor)	Sakarya
K10	Kadın	İstanbul	Öğretmen	İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü	Yüksek lisans (tamamlanmış)	Marmara
K11	Kadın	Çanakkale	Öğretmen	—	Yüksek lisans (tamamlanmış)	Çanakkale On Sekiz Mart Trakya
K12	Kadın	Kırklareli	Kur'an Kursu Öğreticisi (4-6 yaş)	DİB	Yüksek lisans (devam ediyor)	Bilecik Şeyh Edebali
K13	Kadın	Bilecik	Öğretmen	MEB	Yüksek lisans (devam ediyor)	Bilecik Şeyh Edebali
K14	Erkek	Bilecik	İmam-Hatip	DİB	Yüksek lisans (devam ediyor)	Sakarya
K15	Erkek	Sakarya	Öğretmen	MEB	Doktora (devam ediyor)	Sakarya
K16	Kadın	İstanbul	Öğretmen	Özel Okul	Yüksek lisans (devam ediyor)	Trakya
K17	Kadın	Yalova	Kur'an Kursu Öğreticisi (4-6 yaş)	DİB	Yüksek lisans (devam ediyor)	Yalova
K18	Kadın	Kocaeli	Kur'an Kursu Öğreticisi	DİB	Yüksek lisans (devam ediyor)	Kocaeli
K19	Kadın	Yalova	Vaize	DİB	Doktora (devam ediyor)	Yalova
K20	Kadın	İstanbul	Öğretmen	MEB	Doktora (devam ediyor)	Yalova

Araştırma kapsamında Türkiye'nin geneline dair belirli düşünce oluşmasına imkân verebilecek nüfus yoğunluğu fazla olan Marmara Bölgesi'nde görev yapan DKAB öğretmenleri, imam hatip meslek öğretmenleri, Kur'an kursu öğreticileri ve din görevlileri ile görüşülmüştür. Araştırmada farklı bakış açılarının ortaya konulması amacıyla cinsiyet, şehir, meslek ve çalışılan kurum açısından farklı niteliklere sahip 20 kişi ile mülakat yapılmıştır. Katılımcılardan 15'i kadın, 5'i erkektir. Kadın katılımcıların dağılımdaki yüksek oranının, lisansüstü eğitimde kadın öğrencilerin genel yoğunluğunu yansıttığı düşünülmektedir. Katılımcıların 3'ü yüksek lisans eğitimini tamamlamış olup, 13'ü yüksek lisans eğitimine devam etmektedir. 4 katılımcı ise doktora eğitimi almaktadır. Katılımcıların 5'i Yalova, 4'ü Marmara, 2'si İstanbul, 2'si Sakarya, 1'i Bursa Uludağ, 1'i Kocaeli, 1'i Çanakkale On Sekiz Mart, 2'si Bilecik Şeyh Edebali ve 2'si Edirne Trakya üniversitelerinde eğitim almaktadırlar. Katılımcıların bir kısmı ikamet ettikleri şehirler dışındaki üniversitelerde lisansüstü eğitimlerine devam etmiş ya da etmektedirler.

## 2. Bulgular

Çalışma bulguları lisansüstü eğitim süreci, lisansüstü eğitim kazanımları ve lisansüstü eğitim önerileri olmak üzere 3 tema üzerine yapılandırılmıştır.

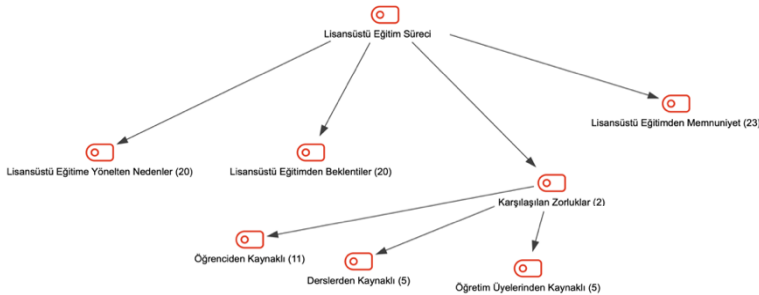


Şekil 1. Çalışma Temalarına Ait Kod Birlikte Oluşma Modeli

Araştırmanın tüm temalarını içeren kod birlikte oluşma modeli Şekil 1’de görülmektedir.

### 2.1. Lisansüstü Eğitim Süreci

Araştırmanın ilk teması olan lisansüstü eğitim süreci teması; lisansüstü eğitime yönelten nedenler, lisansüstü eğitimden beklentiler, karşılaşılan zorluklar ve lisansüstü eğitimden memnuniyet olmak üzere dört alt temadan oluşmaktadır. Lisansüstü eğitim temasına ait model Şekil 2’de görülmektedir.



Şekil 2. Lisansüstü Eğitim Süreci Temasına Ait Hiyerarşik Kod Alt Kod Bölümler Modeli

### 2.1.1. Lisansüstü Eğitime Yönelten Nedenler

Katılımcılar din eğitimi alanında lisansüstü eğitime yönelten nedenler farklılaşmakla birlikte en çok dile getirilen nedenin mesleki olarak gelişme ve uzmanlaşmak (K1, K2, K6, K9, K10, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K20) olduğu görülmektedir.

Katılımcılardan biri bu konu hakkındaki detaylı düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

"Aslında din eğitimi alanında yüksek lisans yapmayı düşünmüyordum, dinler tarihi veya mezhepler tarihinde düşünüyordum. Göreve başladıktan sonra yenilik ve güncelleme gerekliliğini fark ettim. Yeni nesle hitap edebilmekte eksiklik hissettiğim için bu alanda yüksek lisans yapmaya karar verdim. Çalıştığım yaş grubu dini konularda ebeveynleriyle ciddi fikir ayrılıkları ve iletişim sorunları yaşıyor. Ailelerin Kur'an ve sünnet merkezli bir din anlayışına sahip olmamaları, genellikle bağlı buldukları cemaatlerin anlayışını çocuklarına dayatmaya çalışmaları ya da farklı kanallarla edindikleri hurafelere, hatalara dayalı din anlayışları sebebiyle çocuklar İslam'a antipatik tutumlar geliştirmişler. Bununla birlikte eğitimli ya da gerçek bilgiye dayalı İslam anlayışı geliştirmiş olan velilerin de yine çocuklarıyla iletişim sorunları yaşadıklarına şahit oldum. Her şeyden önemlisi bu durum çocukların İslam'a bakış açılarını ve İslam'ı kabullerine zarar veriyordu. Ben de bu konuda neler yapabileceğimle ilgili kendimi daha fazla geliştirmek ve ortaya bir ürün koymak istediğim için yüksek lisans yapma kararı aldım. Ayrıca kendi alanım ve halihazırda icra ettiğim görevim gereği din eğitimindeki yenilikleri takip edebilmek, kendimi geliştirmek ve güncellemek de bu kararımın sebeplerinden oldu." (K3)

Mesleki gelişim ve meslekte uzmanlaşma dışındaki nedenler; kişisel gelişim (K2, K9, K15), eğitimi sevmek ve merak duyma (K4), entelektüel anlamda ihtisaslaşma (K5), akademik açıdan bilgi sahibi olma (K19), ilahiyat, felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi farklı alanlarda da araştırma yapabilmek (K6), din eğitimi alanına katkıda bulunabileceği inancı (K8), çocuklarına daha iyi bir eğitim verme (K3 ve K7), felsefe ve din bilimlerine olan ilgi (K11), üniversitede seodiği bir hocanın bölümü olması (K3) olarak belirtilmiştir.

Katılımcılardan birinin "Pedagoji ve felsefe her zaman ilgimi çeken iki alan olmuştur, ilahiyat eğitimim boyunca genelde felsefe ve din bilimlerine yakınlık duydum. Yüksek lisans için din psikolojisi ve din eğitimi alanında başvurduktan sonra din eğitimine kabul edildim." (K11) şeklindeki açıklaması, bazen din eğitimi alanına yönelmedeki belirsizlikleri göstermektedir. Lisansüstü eğitim başlangıcında bireylerin kararsızlık yaşadıkları ve lisansüstü eğitime bilinçli ve amaçlarını net olarak belirlemiş bir şekilde gelmedikleri de gözlenebilmektedir. Bununla birlikte katılımcıların çoğunluğunun mesleki gelişim ve uzmanlık açısından din eğitimi alanını tercih ettikleri görülmektedir.

### 2.1.2. Lisansüstü Eğitimden Beklentiler

Katılımcılar din eğitimi alanındaki lisansüstü eğitimden öncelikli beklentilerinin mesleki gelişimlerine katkı sağlamak olduğunu (K1, K2, K6, K9, K12, K13, K14, K15, K16, K18, K20) bildirmişlerdir. Katılımcılar din eğitimi alanında lisansüstü çalışmalardan mesleki gelişimin yanı sıra farklı beklentileri olduğunu da aktarmışlardır. Bu beklentiler; akademik kariyer yapma (K4, K8, K14, K17, K18), kendilerini din eğitimi açısından geliştirme (K3, K13, K18), dini değerlerine doğru aktarabilmek (K4, K11, K13, K16), çevreye ve öğrencilere faydalı olma (K3, K12, K18), alanda uzmanlaşma (K6, K9), sistematik ve bütüncül bir eğitim alma (K5), din eğitimi alanında farklı bakış açıları öğrenme ve daha fazla kaynak görme (K7, K13, K14), din eğitimi felsefesi ve tarihini daha ayrıntılı şekilde öğrenme (K14, K17), din eğitimi nasıl verilir ve Kur'an kurslarında aile bürolarında nasıl daha aktif din eğitimi çalışmaları yapılır konusunda bilgi alma (K19) ve alanda yeni bir söz söyleme isteği (K10) olarak belirtilmektedir.

Mesleki beklentilerle birlikte akademik gelişim isteğini ortaya koyan şu ifadeler katılımcıların çok yönlü beklentilerini ortaya koymaktadır: “Öğretmenlik meslek alanında daha iyi bir eğitim nasıl mümkün olabilir ve akademik olarak bunu nasıl sağlarız düşüncesiyle din eğitiminde yüksek lisans yapmaya karar verdim” (K2). Bir başka katılımcı ise kendi başına çabalamanın tatmin edici olmadığını, lisansüstü eğitimle daha sistematik bir eğitime ulaşmayı istediğini şu şekilde belirtmektedir: “Eğitim ile ilgili okumalar yaptığım halde yeterli hissetmediğim ve bu alana karşı merakımın dinmediğini fark ettiğim için din eğitimi bölümünü seçtim. Beklentim ise sistematik ve bütüncül bir eğitim görmektir” (K5). Katılımcıların çoğunluğunun lisansüstü eğitimden mesleki açıdan beklentileri bulunduğu görülmektedir.

### 2.1.3. Karşılaşılan Zorluklar

Lisansüstü eğitim sürecinin bu alt temasında eğitim sürecinde karşılaşılan zorluklara yer verilmiştir. Katılımcıların bir kısmı lisansüstü eğitim sürecinde zorluk yaşamadığını belirtse de (K6, K11, K14 ve K17), katılımcıların çoğunluğu lisansüstü eğitim sürecinde derslerden, öğretim üyelerinden ve öğrenciden kaynaklanabilen zorluklarla karşılaşmışlardır.

#### 2.1.3.1. Öğrenciden Kaynaklı

Öğrenciden kaynaklanan zorluklar daha çok çalışma hayatı ve öğrenciliği birlikte yürütmeye çalışmaktan kaynaklanmaktadır (K2, K3, K7, K12, K15, K18).

*"Bu süreçte tabi ki beni zorlayan durumlar oldu. Özellikle iş hayatımın olmasıyla birlikte yüksek lisans derslerimi ihmal etmeden ikisini birden yapmaya çalışmak hayli zordu. Ders saatlerinde bir sorunu yaşamamıştım ancak her dersin hocasının vermiş olduğu ödevler düşünülürken hepsinin yoğunluğundan dolayı yaşanmış olan bir zorluktan bahsedebilirim."* (K16).

Ayrıca lisansüstü eğitim aldıkları üniversitelerin yaşadıkları şehirde olmadığı için seyahat etme durumunda kalmak da bazı katılımcılar için zorlayıcı olmuştur (K2 ve K13). Yaşanılan bu süreç *"Hem çalışıp hem yüksek lisans yapmak ekstra çaba ve emek gerektirmesi, iş ve okul arasındaki yoğun tempo ve başka bir şehre eğitim için sık sık seyahat etmek beni zorladı."* (K2) şeklinde açıklanmıştır. Bu süreçte farklı zorluklarla da karşılaşmıştır. Katılımcılardan (K4) lisansüstü eğitime başladığı ilk zamanlarda *alışma sürecinin zor olduğuna dikkat çekerken, diğer bir katılımcı (K12) kurumundan izin alamadığı için derslere katılım açısından zorluk yaşadığını belirtmiştir.*

#### 2.1.3.2. Derslerden Kaynaklı

Katılımcılar derslerle ilgili olarak; *ders döneminde derslere devam zorunluluğunun olması ve ödev yoğunluğu (K9, K12), derslerin gün boyu devam etmesi (K1), bazı yayımların baskısının bulunmaması (K9), online derslere adapte olunamaması (K3, K8), din eğitimi alanının dışında felsefe gibi farklı alanlarda ders görülmesi (K12) konularında zorluk yaşadıklarını bildirmişlerdir. Katılımcılardan birinin ifadelerinde derslerden kaynaklanan zorluklar şu şekilde belirtilmiştir:*

*"Ders yoğunluğu olarak hem çalışıp hem okumak elbette ki ödev yetiştirme, okuma yapma açısından yorucu oluyor. Yüksek lisans eğitimi sürecinde çoğunlukla yüksek lisans yapacağımız alana yönelik dersler almış olsak idik daha fazla din eğitimi alanında bilgilenebilirdim diye düşünüyorum fakat böyle olması yerine felsefe vs gibi genel dersler gördük."* (K12)

### 2.1.3.3. Öğretim Üyelerinden Kaynaklı

Katılımcılardan bazıları öğretim üyelerinden kaynaklanan zorluklardan bahsetmişlerdir. Katılımcılar, *öğretim üyelerinin kaba ve anlayışsız tavırlarından* (K1, K5), *sert tutum ve tepkilerinden* (K5, K20) dolayı zorluk yaşamışlardır. Ayrıca *hocanın fikrinin dışında fikir söyleyememe durumu* (K5), *ego ve görüş farklılıkları* (K11), *öğretim görevlilerinin dersleri birbiri ile ilişkili bir şekilde vermemeleri* (K19) gibi durumlar da zorlanmalarına neden olmuştur. Bir katılımcının bu konudaki ifadeleri şöyledir:

*"Hocaların yüksek lisans öğrencilerini küçümseyici tavır sergilemeleri çok rahatsız ediciydi. Ayrıca bazı hocaların fikrine katılmasak da onların sert mizaçları yüzünden özgürce fikrimizi söyleyememek de hoş değildi. Dolayısıyla belirli yaşa gelmiş kişilere daha demokrat olunmalı ve daha saygılı davranılmalı. Biz çocuklarla iletişim kurarken saygılı olmaya dikkat ediyoruz, yüksek lisans öğrencilerine daha çok dikkat edilmeli."* (K1).

### 2.1.4. Lisansüstü Eğitimden Memnuniyet

Katılımcılara lisansüstü eğitime yönelik memnuniyetleri sorulmuştur. Katılımcıların bir kısmı din eğitimi alanındaki lisansüstü çalışmaların kendilerini tatmin ettiğini (K2, K4, K13, K15, K16, K17, K18) belirtirken, bir kısmı da (K3, K5, K8, K9, K10, K12, K19 ve K20) kısmen tatmin ettiğini belirtmişlerdir. Bir katılımcı *"Evet o dönem için tatmin etti. Ancak o eğitimle yetinmemek gerektiğini aslında yüksek lisansın bir basamak olduğunu mutlaka bunun doktora eğitimiyle devam etmesi gerektiğini de fark ettim."* (K15) ifadeleriyle lisansüstü eğitimden duyduğu memnuniyeti ve eğitimini devam ettirme yönündeki isteğini dile getirmiştir.

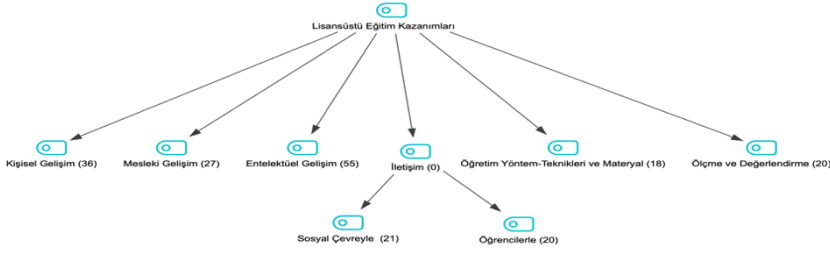
Lisansüstü eğitimden kısmen memnun olduklarını dile getiren katılımcıların *"Kısmen tatmin etti. Çalışmıyor olsaydım ve online olmasaydı beni tatmin ederdi."* (K3) ve *"Teorik ve entelektüel olarak tatmin etti. Fakat sahada uygulama açısından değerlendirecek olursak; aldığımız eğitimin yetersiz olduğunu düşünüyorum."* (K5) şeklindeki ifadeleri kısmi memnuniyetlerini ve konu hakkındaki farklı beklentilerini ortaya koymaktadır. Bu ifadelerde lisansüstü eğitim sürecinin kendisinden kaynaklanmayan kişisel sebeplerin bazen de salgın/deprem gibi istenmeyen ancak zorunlu olarak ortaya çıkan sebeplerin öne sürüldüğü görülmektedir.

Katılımcılardan bazıları lisansüstü eğitimden olan memnuniyetsizliklerini dile getirmişlerdir (K1, K6, K7, K8, K9). Memnuniyetsizliklerini bildiren katılımcılar; *lisansüstü derslerin lisans dersleri gibi verilmesi, dersi veren öğretim üyesinin olumsuz tavırları, yeterli kaynakla muhatap olunmaması, makale ve tez yazımı konusunda yeterli ders alınmaması* gibi birtakım nedenler belirtmişlerdir.

Sonuç olarak katılımcıların çoğunluğunun lisansüstü eğitimden tatmin olduğu, az bir kısmının ise tatmin olmadığı söylenebilir.

## 2.2. Lisansüstü Eğitim Kazanımları

Araştırmanın ikinci teması olan lisansüstü eğitim kazanımları; kişisel gelişim, mesleki gelişim, entelektüel gelişim, iletişim, öğretim yöntem-teknikleri ve materyal, ölçme ve değerlendirme olmak üzere 6 alt tema üzerine kurgulanmıştır. Araştırmanın Lisansüstü Eğitim Kazanımları temasına ait model Şekil 3'te görülmektedir.



**Şekil 3.** Lisansüstü Eğitim Kazanımları Temasına Ait Hiyerarşik Kod Alt Kod Bölümler Modeli

### 2.2.1. Kişisel Gelişim

Katılımcılara lisansüstü eğitimin kişisel gelişimlerine etkisi olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcıların neredeyse tamamı lisansüstü eğitimin kişisel gelişimlerini olumlu yönde etkilediğini ifade etmişlerdir. Katılımcılar; *kişilere, olaylara ve durumlara karşı farklı ve geniş bakış açısı edindiklerini (K3, K5, K8, K9, K11, K20), akademik bakış açısı kazandığını (K20), sosyal ve akademik çevresinin genişlediğini, hayata bakış açılarının değiştiğini (K12, K14, K15), özgüveninin geliştiğini (K2), kendisini daha iyi ifade edebildiğini (K3), ben ve öteki bağlamında farkındalık kazandığını ve insan-Tanrı ilişkisinin derinleştiğini (K6), öğrendiği bilgilerin hayata anlam kattığını (K9), sürecin bakış açısını olumlu yönde değiştirdiğini (K10), derslerden kazanımlar elde ettiğini ve fikirlere saygılı olunması gerektiğini kavradığını (K11), dinin öğretiminin ne kadar önemli olduğu ve din eğitimi konusunda farkındalık kazandığını (K16, K19), okuma yazma konusunda etkili olduğunu (K17), bilinçli bir birey olma, bir konuda yorum yapabilmek için alt yapının güçlü olması gerektiğini kavrama ve hayatı anlam ve anlamlandırmada etkisi olduğunu (K18)* ifade etmişlerdir. Bu ifadeler kişisel gelişim kapsamındaki kazanımlar olarak değerlendirilmiştir.

Katılımcılardan biri din eğitimi alanındaki profesyonel gelişimi "*Alanıma daha fazla hâkim olma noktasında profesyonel katkı sağlarken özgüvenimi geliştirmesiyle de olumlu etki etmiştir. Konulara ve hayata daha pozitif, profesyonel ve özgüvenli bakmamı sağlamıştır.*" (K1) söylemiyle ifade ederken, bir diğeri olaylara bakış açısındaki değişimi "*Yüksek lisans eğitimi her zaman kendimi geliştirmem gerektiği konusunda bana bakış açısı kazandırdı. Olaylara ve durumlara tek pencereden değil de farklı pencerelerden bakmayı öğretti. Hayata bakış açımı tamamen değiştirdi.*" (K3) şeklindeki sözleriyle belirtmiştir.

Lisansüstü eğitimin hayata dair bütüncül bir bakış açısı kazandırdığı yönündeki şu ifadeler dikkat çekmektedir:

"*Eğitim ile ilgili değerlendirme ya da eleştiri yaparken daha temelli bir düşünce sistemim olduğunu fark ediyorum. Hayata daha bütüncül ve geniş perspektiften bakmayı önemsiyorum. Lisansüstü bu alanda ilerleme isteğimin sebebi de bu alanı seviyor olmak ancak bütüncül bakacak kadar birikim edinmemiş olmamdı. Bu hedefime ulaştığımı düşünüyorum.*"(K5).

Katılımcılardan bir diğeri (K16), lisansüstü sürecin farklı bir katkısına değinmiştir:

"*Yapmış olduğum bu çalışmada dini eğitimin ne kadar değerli olduğunu anlamış oldum çünkü günümüzde dinin anlaşılması veya dini ibadetlerin anlaşılması konusunda her bir kesimden farklılıkları gördüm. Ancak bu farklılıklara rağmen insanların dinine sıkıca tutunup kendisi mutmain olacak şekilde ibadetlerini yaptığını görmek farklı bir mutluluk vermiştir. Hayatıma katkı sağlayan bu yönünü söyleyebilirim ki doğru-yanlış*



öğretilmiş veya doğru-yanlış olarak öğrenilmiş bir bilgi olsa dahi Allah ile olan bağlantısını koparmamış insanların varlığı hayatımda inandığım doğru neyse onun peşinden gitmeme sebep olacak bir bakış açısı katmıştır." (K16)

Katılımcılardan birkaçı (K7 ve K13) lisansüstü eğitimin kişisel gelişimlerine olumlu bir katkısı olmadığını belirtmişlerdir. Katılımcı, bu konudaki düşüncelerini "İnsan bir kitap okurken etkisi olduğunu anlamayabilir, ama ben sonrasında da etkisini görmedim. Hayat perspektifinize nasıl bir boyut kattı? Maalesef katmadı, keşke katsaydı." (K7) şeklinde ifade etmiştir. Birkaç katılımcı haricinde katılımcıların tamamının din eğitimi alanındaki lisansüstü eğitimlerinin kişisel gelişimlerinde önemli katkılar sağladığını ifade ettikleri görülmektedir.

### 2.2.2. Mesleki Gelişim

Katılımcılara lisansüstü eğitimin mesleki gelişimlerine etkisi olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcılardan biri (K7) haricindeki tüm katılımcılar lisansüstü eğitimin mesleki gelişimlerine katkısı olduğunu bildirmişlerdir. Birkaç katılımcı (K5 ve K17) ise din eğitimi alanındaki lisansüstü eğitimin teorik açıdan katkısı olduğunu, uygulamada ise katkısı olmadığını belirtmiştir.

Katılımcılardan biri mesleki gelişimini şu cümlelerle ortaya koymuştur:

"Tabi ki katkısı oldu. Bunu mesleki olarak yapılan çalışmalarda bizzat tecrübe edebiliyorum. Zira yapılan çalışmalarda din eğitimi alanıyla ilgili bilgi, tecrübe ve farklı bakış açılarının etkisiyle daha etkin şekilde sunabiliyorum. Ve bu alanda eğitim aldığımız öğrenildiğinde katkınız da o oranda önemseniyor ve dikkate alınıyor bu da mesleki olarak sizin geliştığınızı gösteren bir durumdur. Bunun yanında özellikle bir konuda araştırma, belge gibi birtakım dokümanlar istendiğinde ciddi katkısını görüyorum." (K15)

Katılımcılardan bir diğeri, din eğitiminin her birey için ihtiyaç olduğunu anladığını ve bu eğitimin muhatap kitleye nasıl verilebileceğini fark ettiğini şu sözlerle dile getirmiştir:

"Din eğitiminin her birey için gerekli olduğunu öğrendim. Özellikle zihinsel engelli çocukların bile din eğitimi alabileceğini anladım. Zihinsel engelli dahi olsa o çocuklara salavatlar, ilahiler dinlemenin dahi iyi geleceğini anladım. Bir de çocuklukta din eğitimi alınmadığında çocukların ergenlikte sorgulama yaparken yanlış yerlere gidebileceğini fark ettim." (K1)

Katılımcılardan bir diğeri, din eğitiminde yüksek lisansa başladığı zamanki konuları anlama tarzı ile sonrasındaki tarzı arasında fark olduğunu ve din eğitimi konusunda seminer verebilecek düzeye geldiğinin ifade etmiştir.

"Din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin kesinlikle mesleki gelişimime çok katkısı oldu. Hatta çalışmaya başlarken dersi algılama tarzımla çalışma sonundaki algım arasında çok farklar oldu. Edindiğiniz bilgilerin mesleki açıdan bana katkısı olduğunu düşünüyorum. Örneğin ben 10 yıldır imam hatip okullarında çalışıyorum. Ayrıca çok defa hem kendi çalıştığım okullarda hem genel MEB programlarında okulların tarihi, ülkede din eğitimi serüveni üzerine seminerler verdim" (K10).

Başka bir katılımcı ise eğitim sürecinde mesleki kazanım olarak öğretim yöntem ve teknikleri konusunda daha çok bilgi edindiğini ve muhataba göre ders verme konusunda farkındalığının oluştuğunu vurgulamıştır. "Yaptığım bu çalışmanın mesleki açıdan bana sağladığı katkı din öğretiminde kullanacağım yöntem ve teknik değişimidir. Öğretim sürecindeki din eğitimi konularında çocuk veya gençlerin seviyelerine göre daha çok aktif olabilecekleri bir yaklaşımla ders işlenmesi gerektiğini düşünmekteyim." (K16)

Lisansüstü eğitimin ders sürecinde farklı kurumlardan ve şehirlerden gelen kişilerle

birlikte gerçekleştirilen düşünce ve tecrübe paylaşımının önemine dikkat çeken bir başka katılımcının açıklamaları “Mesleki açıdan çok fazla katkısı oldu. Gerek din eğitiminin tarihi süreci gerek uygulama alanındaki yöntem, teknik açısından, ayrıca farklı şehirlerden ve okul türlerinden gelen diğer arkadaşlarla tecrübe ve fikir paylaşımları, hocamızın alana hakimiyeti ve yetkinliği de fazlaca katkı sağladı. Alandaki eksiklikleri ve ihtiyaçları görmem açısından da katkı sağladı” (K13) şeklindedir.

Yaygın din eğitimi alanındaki gelişimine dair düşüncelerini ifade eden bir başka katılımcı ise şunları söylemiştir: “Yaygın din eğitiminden sorumlu olarak çalışıyorum. Bu sebeple ben mesleki açıdan çok faydalandım. Yaygın din eğitimi sorunları hakkında bilgim oldu. Öğreticilere seminerler verebildim. Öğrenme süreçleri hakkında bilgi edindim” (K19). Sonuç itibarıyla katılımcıların biri dışında tamamı din eğitimi alanında yüksek lisans eğitimi almanın mesleki gelişime önemli katkıları olduğunu belirtmişlerdir.

### 2.2.3. Entelektüel Gelişim

Katılımcılara lisansüstü eğitimin entelektüel gelişimlerine etkisi olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcılar entelektüel gelişimleri açısından lisansüstü eğitimin makale okuma, kitap okuma ve uluslararası çalışmaları anlama gibi katkılarına değinmişlerdir. Katılımcılardan birkaçı haricinde (K1, K7, K12) tüm katılımcılar lisansüstü eğitimin kendilerini entelektüel açıdan geliştirdiğini, kitap okuma ve dünyadaki çalışmaları anlama konusunda desteklediğini belirtmişlerdir.

Katılımcılar lisansüstü eğitim sürecinde yapmış olduğu okumaların kendilerinin entelektüel gelişimine olan katkısını şöyle açıklamışlardır:

*“Din eğitimini soyut ve somut her açıdan ele aldığımız bir ders dönemi geçirdik. Bu esnada pek çok yeni kitap ve yeni fikir ile karşılaştım. Bu açıdan zihin dünyamın zenginleştiğini düşünüyorum. Kitap okuma konusunda da olumlu yönde etiledi. Hocaların ders için sorumlu tuttıkları veya tavsiye ettiği kitapların gelişime katkı sağladığını düşünüyorum. Dünyadaki din eğitim ile ilgili çalışmaları takip etmiş ve öğrenmiş olmak; ne yapmak istediğimi anlamak ve anlamlandırmak için yeni ufuklar açtı.” (K5)*

Lisansüstü eğitim sonrasında dilinin sınırlarının genişlediğini ve geçmiş ve güne ait okumalarının önemini kavradığını dile getiren katılımcı ifadeleri şu şekildedir:

*“Bakış açımın genişlemesiyle birlikte, dilimin sınırlarının da genişlediğini bunların birbiri ile doğru orantıda olduğunu fark etmiş olmam benim için yeterli bir katkıdır. Ancak elbette bununla sınırlı kalmadı, yurt dışı kaynaklara da başvurmuş olmamız, oradaki gelişmelerden de haberdar olmamızı sağlamıştır. En önemli husus olarak da kendi literatürümüzden devşirdiğimiz bilgileri günümüze aktarma çabasıdır. Dinimizi hakkaniyetli olarak anlayabilmemizde bu tür yordamanın bizim için ne derece elzem olduğu aşikârdır. Hem geçmişe hem de güncel bilgilerin değerini eşitlemek geleceğe daha güçlü yürümektir. Bu manada iki yönde de katkıları olduğunu ifade edebilirim.” (K11)*

Din eğitimi alanındaki lisansüstü eğitim sürecindeki okumalarının hayat tarzına dönüştüğünü vurgulayan katılımcı ifadeleri dikkat çekicidir.

*“Din eğitimi tarihi metotları yöntemleri önceki dönemlerdeki yaşanan olaylarla harmanlandığında ve günümüzdeki din eğitimi sistemi ve din eğitimine bakışı gözlemleyince, bana düşünsel olarak da çok şey kattığını söyleyebilirim. Yüksek lisans yaparken kitaplarla dergilerle makalelerle çok daha fazla haşır neşir olunuyor ve bu durumda kişinin kitapla olan samimiyetini yazılarla olan ilişkisini çok daha fazla artırıyor. Daha önce olan kitap okuma ve araştırma alışkanlığından kat kat daha fazlasını yapmak durumunda kalıyorsun ve bu yüzden bu alışkanlıkta bir yaşam stili hâline geliyor. Bu yüzden yüksek lisansın çok faydasını gördüm.” (K11)*

Lisansüstü eğitim sürecinin dünyadaki çalışmaları anlamaya katkı sunduğunu belirten katılımcı ifadeleri bulunmaktadır. *“Düşünce çerçevem ve kelime hazinem genişledi. Kitap okuma faaliyetlerim daha da arttı. Dünyadaki çalışmaları anlama ve anlamlandırma konusunda farkındalık sağladı.”* (K20)

Katılımcıların bir kısmı (K1, K7 ve K12) din eğitimi alanındaki lisansüstü eğitimin kendilerine entelektüel, kitap okuma ve dünyadaki çalışmaları anlama açısından katkısı olmadığını belirtmelerine rağmen kullandıkları bazı ifadelerle aldıkları eğitimin farklı açılardan katkısının olduğunu dile getirmişlerdir.

Katılımcılardan biri *“Yüksek lisans eğitimim kitap okuma faaliyetlerimi hiç etkilemedi. Karşılaştırmalı tefsir okumalarımın gerekli olduğunu fark ettim. Bu açıdan dini entelektüelliğime katkısı oldu. Müfessirim diyen herkesin tek doğru olmadığını anladım.”* (K1) ifadesiyle lisansüstü sürecin din eğitimi açısından olmasa da dinî entelektüelliğini etkilediğini belirtmiştir.

Katılımcılardan bir diğeri lisansüstü eğitim sürecinde entelektüel anlamda gelişim gösteremediğini, var olan birikimine katkı sunulmadığını ifade etmektedir.

*“Entelektüel olarak bir etkisi olmadı. Sadece felsefe alanında olan hocamızdan bir şeyler öğrendim. Diğer hocalar daha gelenekseldi ve bende entelektüel açıdan bir kazanım olmadı. Ben zaten kitap okuyordum, yüksek lisans yaparken hocaların kendi kitaplarını okumuş olduk. Bunun dışında okuma konusunda katkısı olmadı. Maalesef dünyadaki çalışmaları anlama ve anlamlandırma sürecine de katkısı olmadı.”* (K7)

Lisansüstü eğitim sürecinin entelektüel açıdan gelişimine katkısı olmadığını buna mukabil kitap okuma açısından katkısı olduğunu şu şekilde açıklayan bir katılımcı aşağıdaki ifadeleriyle okuma eyleminin farklı yönlerine dikkat çekmiştir.

*“Entelektüel gelişimize katkı sunan okumalar olsaydı daha katkısı olurdu. Nihayetinde yabancı kaynaklardan çalıştık. Onları anlamak ve anlamlandırmaktan ziyade, doğrudan alıp kendimize aktarmamız gerektiğini, kendi kültür ve düşüncemize uygun olarak transfer etmemiz gerektiğini anlamama yardımcı oldu. Bugün onları anlamak ne kadar önemli ise, doğrudan hayatımıza, eğitimimize almanın da ne kadar hatalı bir davranış olduğunu fark ediyoruz. Özel bir katkı sağladı mı emin değilim, sonuçta onlardan az çok haberdardım ve yüksek lisans sürecinde de işledik, okuduk. Donanımla okumak gayet tabii önceki okumalarımın farklı olmuştur. Tabii ki bu süreç daha fazla kitap okumamı destekledi.”* (K12)

Katılımcıların tamamına yakını din eğitimi alanındaki lisansüstü eğitimin kendilerine entelektüel açıdan katkı sağladığını, kitap okuma faaliyetlerini desteklediğini ve dünyadaki çalışmaları anlamalarında yardımcı olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta bu konuda olumsuz yönde düşünen üç katılımcı, eğitim sürecinin kitap okuma ve yurtdışı çalışmalarından haberdar olmanın sınırlı olsa da entelektüel açıdan katkı sağladığını söylemişlerdir.

## 2.2.4. İletişim

Dördüncü kategoride katılımcılara lisansüstü eğitimin iletişime etkisi olup olmadığı sorulmuştur. Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda bu alt tema öğrenciler ve sosyal çevreyle iletişim olmak üzere iki kategoride değerlendirilmiştir.

### 2.2.4.1. Öğrencilerle İletişim

Katılımcıların çoğunluğu (K1, K3, K5, K6 ve K7 haricinde) lisansüstü eğitimin öğrencileri ile iletişimlerine olumlu katkısı olduğunu belirtmişlerdir.

Katılımcılar, *“Muhatabımla olan ilişkilerimde iletişim dilimi daha çok önemsedim, bu konuya çok daha çok*

özen göstermeye başladım" (K1), "Din eğitiminin gelişim dönemlerine göre şekillendiğinden dolayı muhatabımız olan bireylerin hangi gelişim döneminde olduğunu bildiğimiz zaman, muhatabımızla neyi, nasıl ve hangi ölçüde konuşmamız gerektiği konusunda bize olumlu yönde etkisi oldu" (K3), "Muhatablarımıza karşı tutum ve davranışlarımız öğrendiklerimizle gelişti ve daha sağlıklı diyaloglar, daha sağlıklı ilişkilere vesile oldu." (K8) şeklindeki sözleriyle lisansüstü eğitim sürecinin öğrencilerle olan iletişime katkısını vurgulamışlardır.

Katılımcılardan biri "Keskin doğru ve yanlışlardan arınmış, daha yumuşak bir dile geçişim ve bunun çabası olmuştur. Tek doğruculuktan ziyade her konuda farklı bakış açılarımla olabileceğini, benim düşüncemin de bu konuda yalnız bir bakış açısı olabileceğini anlamak kolay olmadı." (K11) sözleriyle süreç içerisinde daha yumuşak bir üslup kazandığını, diğer bir katılımcı "Ağırlıklı olarak okul öncesi gruba eğitim veriyorum. Erken çocuklukta din eğitimi üzerine aldığımız derslerde farklı ülkelerin eğitim sistemlerinde benimsenen ve uygulanan yaklaşımlardan yola çıkarak yeni karma yöntemler kullanabiliyorum." (K17) şeklindeki ifadesiyle iletişim kurarken farklı yöntemler kullandığını belirtmiştir.

Lisansüstü eğitimin öğrenciler ile iletişimde kısmi bir katkısının olduğunu belirten bir katılımcı durumu şu şekilde açıklamıştır.

"Kısmen diyebiliriz. Bu konuda 11 yıllık mesleki geçmişim sürecinde her yıl basamak atlayarak ve gelişerek devam ettiğim, yenilikleri ve muhatap olduğum yaş grubunun ihtiyaçlarını dikkate alarak mesleğimi icra ettiğim için zaten öğrencilerimle iletişimim iyiydi. Ancak kısmen eksik kalanlar tamamlandı ya da doğrulanmaya muhtaç yaklaşımlarım da doğrulandı. İletişim konusunda bana çok da etki etmedi. Sadece kalitesini arttırdı diyebilirim." (K13)

Katılımcılardan bazıları (K5, K6 ve K7) lisansüstü eğitimin öğrencilerle olan iletişime katkısı olmadığını belirtmişlerdir. Bu konuda eğitimin yetersizliğini dile getiren ve öneride bulunan katılımcının ifadeleri şöyledir: "Bu konuda ihtisas eğitiminin yetersiz kaldığını düşünüyorum. Öğrencilere yaklaşım konusunda daha nitelikli bir eğitim almamız gerektiğini düşünüyorum" (K7). Dolayısıyla katılımcıların çoğunluğunun lisansüstü eğitimin öğrencilerle olan iletişim açısından önemli katkıları olduğunu ifade ettikleri görülmüştür.

#### 2.2.4.2. Sosyal Çevreyle İletişim

Katılımcıların çoğu (K1, K2, K3, K4, K8, K10, K12, K15, K16, K17, K18, K20) lisansüstü eğitimin çevreleri ile iletişime olumlu yönde katkısı olduğunu belirtirken, kısmen katkısı olduğunu (K13) ve olumlu ve olumsuz etkileri olduğunu (K9) belirtenler de bulunmaktadır. Lisansüstü eğitimin çevreleri ile iletişimlerine herhangi bir katkısı olmadığını (K5, K6, K7, K11, K14, K19) söyleyenler de bulunmaktadır.

Katılımcılardan biri lisansüstü eğitimin sosyal iletişim konusundaki katkısını "Din eğitimi alanında yüksek lisans eğitiminin sosyal ilişkilerime ortak amaç üzerine inşa edilen iletişimler kurmama katkısı oldu." (K1) sözleriyle ifade ederken, "Diğer öğretmen ve idari kadro ile ise eğitim-öğretim bilimleri açısından daha bilinçli ve etkili bir iletişim imkânı sundu." (K2) şeklindeki ifadelerle daha etkili bir iletişim becerisi kazanıldığı da belirtilmektedir. Bir katılımcının "Arkadaş ortamında veya mesleki çalışma ortamlarında yüksek lisans yaptığımız öğrenildiğinde insanların bakışları olumlu anlamda değişiyor ve sözlerinizin, fikirlerinizin etkisi oldukça artıyor. Herkes bir konu hakkında sizin ne düşündüğünüzü öğrenmek istiyor ve değer veriyor. Bu da sosyal ilişkilerde olumlu bir etki oluşturuyor" (K15) şeklindeki ifadeleri sosyal çevresinin kendisine daha saygın davrandığını ortaya koyarken, "çevresinin genişlediği" (K20) yönünde ifadeler kullanan bir başka katılımcı da bulunmaktadır.

Lisansüstü eğitimin sosyal ilişkilere olumsuz etkileri ise bir katılımcı tarafından şu şekilde aktarılmıştır. *“Sosyal ilişkilerimi baltalıyor bu süreç biraz. Kafamda sürekli çalışmam lazım düşüncesi var. Arkadaşlarımla daha az buluşuyor onlara daha az zaman ayırıyorum. Bitirdikten sonra da belki unvan sosyal ilişkilerde ilk başta bilgi uyandırır sadece. Sosyal ilişkilerden ziyade meslek hayatımda daha etkili olur diye düşünüyorum”* (K19)

Lisansüstü eğitimin sosyal ilişkilere olumlu ve olumsuz etkileriyle ilgili olarak, *“Olumlu etkisi daha empatik, daha çok yardımcı olma şeklinde. Olumsuz olarak çevreme daha az vakit ayrabiliyorum.”* (K9) şeklinde ifadeler de kullanılmıştır. Ders yoğunluğundan sosyal çevrelerine vakit ayıramadıklarını (K9 ve K19) belirten katılımcılar da vardır.

Katılımcılardan bazıları (K5, K6, K11, K14, K19) lisansüstü eğitimin sosyal çevre açısından katkısı olmadığını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan (K11) sosyal çevre ile iletişimini *“Muhataplarım ile olan ilişkiyle aynıdır. Değişiklik olmadı.”* şeklinde açıklamıştır. Sonuç itibarıyla katılımcıların çoğunluğu (12 katılımcı) lisansüstü eğitimin çevreyle olan ilişkilerine olumlu katkı sağladığını belirtirken, birkaçı (2 katılımcı) da hem olumlu hem de olumsuz etkisi üzerinde durmuştur. Katılımcıların bazıları (5 katılımcı) bu sürecin olumlu bir katkısı olmadığını dile getirmiştir.

## 2.2.5. Öğretim Yöntem ve Teknikleri ve Materyal

Katılımcıların çoğunluğu (K1, K3, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K12, K17) din eğitimi alanındaki lisansüstü eğitimin öğretim yöntem ve teknikleri ve materyal geliştirme konusunda hiç katkısı olmadığını söylemişlerdir. Böyle bir ders almadıklarını da eklemişlerdir. Konu ile ilgili aynı düşüncede olan katılımcıların beyanları paralellik göstermektedir. *“Yüksek lisans eğitiminde öğretim yöntem ve teknikleri ve materyal üretimi konusunda teorik ya da pratik bir çalışma yapılmadığı için bana katkısı olmadı.”* (K5).

Katılımcılardan bir kısmı (K2, K11, K13, K15, K18, K19 ve K20) lisansüstü eğitimin öğretim yöntem ve teknikleri ve materyal geliştirme konusunda kısmen katkısı olduğunu, ders olarak görmediklerini ancak genel dersler içerisinde öğretim yöntem ve tekniklerine yer verildiğini dile getirmişlerdir.

*“Kısmen olduğunu söyleyebilirim. Özellikle materyal gelişimi alanında pek katkısı olduğunu söyleyemem ancak bazı sorunlarla nasıl baş edileceği konusunda bazı hocalarımdan kendi tecrübelerinden zaman zaman yararlandığımı söyleyebilirim. Mesela başarılı öğrencilerin ödüllendirilmesi veya çok sorun çıkaran öğrencilerin tüm diğer çözüm yolları tüketildikten sonra sessiz protesto ederek o sorunlu öğrenciyi belli bir süre muhatap almayarak kendini toparlamasına fırsat vermek gibi.”* (K15)

*“Aldığım derslerin materyal geliştirmede herhangi bir katkısı olmadı. Öğretim yöntemlerinde karşılaştığımız farklılıklar, zaman zaman işleyişte bana alternatif oluyorlar”* (K17) şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Katılımcıların bir kısmı (K2, K4, K14, K16) lisansüstü eğitim çalışmalarında öğretim yöntem ve teknikleri ve materyal konusunda bilgilendirildiklerini belirtmişlerdir. *“Yaptığım yüksek lisans çalışması öğretim yöntem, teknik ve materyal açısından elbette bir farklılık katmıştır. Ortaokul veya ortaöğretim olsun hangi kademedeki öğretim verilirse o kademedeki öğrenim gören öğrencilerin aktif katılım sağlayabileceği ve onların dikkatlerini üzerine çekebilecek bir yöntem tercih edilmesi gerektiği konusunda farkındalık kazandırmıştır”* sözleriyle (K16) lisansüstü eğitimin öğretim yöntem ve tekniklerine ve materyal gelişimine olan katkısını açıklamıştır. Bu konuda alınan derslerden memnun kaldığını ama derslerin online olması durumundan kaynaklı

yetersiz olduğunu ifade eden bir katılımcı da bulunmaktadır. “*Lisans döneminde öğrendiğimiz metotlar, yöntemler daha geniş perspektifli durumlar olduğu için yüksek lisans yaparken bu metotların daha özeline, derinine inme fırsatı bulduk. Bu da olumlu anlamda birçok yeni metodu, tekniği öğrenme ve materyal kullanımı imkânı bizlere sağladı. Ama bu ders online olduğu için çok fazla da verimli olmadı. Bu konu biraz eksik kaldı diyebilirim.*” (K14) Netice itibarıyla din eğitimi alanındaki lisansüstü eğitim, öğretim yöntem ve teknikleri ve materyal geliştirme konusunda katılımcıların çoğunluğuna destek sağlamamıştır. Katılımcıların ifadelerinde böyle bir dersin olmadığı, bu konunun genel olarak anlatıldığı, yetersiz olduğu yönünde beyanlar dikkat çekmiştir.

## 2.2.6. Ölçme ve Değerlendirme

Katılımcıların birkaçı (K2 ve K20) lisansüstü eğitimin ölçme ve değerlendirme konusunda hiçbir katkısı olmadığını ve bu başlıkta bir ders almadıklarını belirtmişlerdir. Genel olarak düşüncelerini ortak bir ifade çerçevesinde dile getirmişlerdir. “*Yüksek lisans eğitiminin ölçme ve değerlendirme konusunda alternatif ölçme ve değerlendirme yaklaşımı açısından gelişime katkısı olmadı.*” (K12)

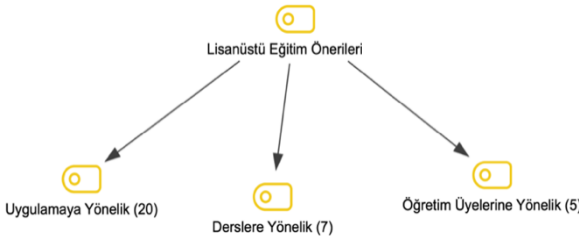
“*Yaygın din eğitimi alanında faaliyet veren bir okul öncesi kursta öğreticiyim. Ölçme değerlendirme yöntemimiz oyunla harmanlanmış soru-cevapla sınırlı oluyor genelde. Aldığım yüksek lisans eğitiminin bu konuda herhangi bir katkısı olmadı.*” (K17)

Katılımcılardan biri lisansüstü eğitimin ölçme ve değerlendirme açısından katkısı olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur: “*Standart ölçme ve değerlendirme yöntemlerinin yanı sıra alana dönük yeni gelişmeleri takip noktasında katkı sağlarken ölçme değerlendirmenin standart kalıplarının ötesinde değerlendirme de nasıl bulunacağı hususunda yeni fikir edindirdi*” (K2).

Aldığı lisansüstü eğitimi sonucunda kendisinde ölçme ve değerlendirme yaklaşımı geliştiğini belirten bir katılımcı bulunmaktadır (K20). Bununla birlikte katılımcıların çoğunluğu lisansüstü eğitim sürecinin ölçme ve değerlendirme konusunda bir katkısı olmadığını ifade etmişlerdir. Netice itibarıyla katılımcıların çoğunluğu kişisel gelişim, mesleki gelişim, entelektüel gelişim ve iletişim konularında lisansüstü eğitimin katkısı olduğunu vurgularken, öğretim yöntem ve teknikleri ve materyal gelişimi ve ölçme ve değerlendirme konusunda katkısı olmadığını dile getirmişlerdir.

## 2.3. Lisansüstü Eğitim Önerileri

Lisansüstü eğitim önerileri teması; derslere yönelik, öğretim üyelerine yönelik ve uygulamaya yönelik olmak üzere üç alt temada ele alınmıştır. Lisansüstü Eğitim Önerileri temasına ait model Şekil 4’te görülmektedir.



Şekil 4. Lisansüstü Eğitim Önerileri Temasına Ait Hiyerarşik Kod Alt Kod Bölümler Modeli

### 2.3.1. Derslere Yönelik

Katılımcılar lisansüstü derslere yönelik önerilerde bulunmuşlardır (K1, K7, K10, K12,

K13, K14, K16, K18). Özellikle makale yazımı, tez yazımı ve araştırma yöntemleri konusunda uygulamalı derslerin olması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Katılımcı daha kapsamlı derslerin olması gerektiğini “*Dersler daha kapsamlı ve geliştirici olabilirdi. Din eğitimi konularının daha geliştirici olmalıydı. Ben isterdim ki yüksek lisansın bana çok katkısı oldu, geniş vizyon sahibi yaptı diye söylemek isterdim. Mesleki ve entelektüel anlamda daha güzel çalışmalar yapılabilirdi ve bizi daha fazla araştırmaya teşvik edebilirdi.*” (K1) sözleriyle ifade etmektedir. Makale, metin yazma ve araştırma yöntemleri konusuna dikkat çeken bir diğeri katılımcı: “*Akademik metin yazmak için ders olmalı, tez nasıl yazılır, nelere dikkat edilmeli bu konular öğretilmeli. Öğrenciler yazılı sınavla değerlendirilmemeli, makale yazdırmalı.*” (K7) şeklindeki sözleriyle konunun önemini vurgulamıştır.

Makale çalışmalarını önerisiyle birlikte ders döneminin daha uzun olması gerektiğini ifade eden bir katılımcı da bulunmaktadır:

“*Analiz-sentez barındıracak makale çalışmalarını yazılı çalışmalar olarak yapılabilir. Araştırma yöntemleri ile ilgili ayrıntılı bilgilendirme yapılmalı. Bu dersi din eğitimi hocasının vermesi gerektiğini düşünüyorum. Örneğin tezimin yöntemi, evren ve örnekleminde çok zorluk çektim. Şayet bu ders daha ayrıntılı verilseydi, bu kadar zorlanmazdım. Ayrıca yüksek lisans eğitiminin ders dönemi bir yıl olmamalı, 2 yıl olmalı. Böylelikle alan daha iyi bir şekilde öğrenilebilir. Yüksek lisans eğitiminde din eğitiminin felsefesine dair dersler verilebilir*” (K13).

Bir diğeri katılımcı da makale ve tez yazımı çalışmalarının yanı sıra akademik dil eğitimi verilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir:

“*Makale yazımı dersleri olmadı. Benim lisans eğitimimde de tez yazımı imkânım olmadı. Halen bu konuda problemler yaşıyoruz. Dolayısıyla bu konuda yani makale yazımı konusunda seçmeli ders verilebilir. Akademik okuma ve yazma üzerine dersler verilmeli. Bu konular daha ayrıntılı olarak verilebilir. Hatta birkaç makale yazdırılarak uygulama da yaptırılabilir. Ayrıca yüksek lisans döneminde yabancı dil dersi verilebilir. Bu konuda akademisyen olmak isteyen arkadaşlara destek verilebilir. Akademik bir dil eğitimi verilmesi iyi bir kazanım olur. Tabi ki ücretli olabilir.*” (K14)

### 2.3.2. Uygulamaya Yönelik

Katılımcılardan lisansüstü dersler konusunda uygulamaya yönelik önerilerde bulunmuşlardır. Katılımcılar *teorik bilgilerin uygulamalı olarak verilmesi* (K3, K17), *sahadaki çalışmaların çoğaltılması* (K12), *eğitim içerikleri sunan çalışmaların artırılması* (K8), *tüm imam hatip okullarını kapsayan projeler yapılması* (K5), *alan ile ilgili teorik bilgi bağlamında daha felsefe temelli, mantık muhakemenin ön planda olduğu çalışmaların yapılması* (K6), *okul öncesi din eğitimi ve değerler eğitimi alanında etkinliklerin olduğu uygulamaya yönelik çalışmaların olması* (K9), *din eğitimi disiplininin kendi dilini ve kavramlarını oluşturması* (K11), *din eğitiminde klasik yöntemlerin revize edilmesi* (K13), *din eğitiminin belirli bir standardının olması ve din görevlilerine kendilerini yenilemeleri açısından din eğitiminde lisansüstü eğitimde özel bir kontenjan verilmesi* (K14), *öğretim yöntem ve teknikleri ve materyal geliştirme konusunda daha güncel çalışmalar gerçekleştirilmesi* (K15), *din eğitimi ile ilgili televizyon yayımları olması* (K16), *din eğitiminin bağımsız bir bilim olarak faaliyetlerini yürütmesi* (K18), *din eğitimine ilgisi olanların daha çok bir araya gelmesi ve alana yönelik çalıştaylar yapılması* (K20) şeklinde önerilerde bulunmuşlardır.

Katılımcılardan biri teorik bilginin pratikle desteklenmesi konusunda “*Benim önerim, öğrendiğimiz bu teorik bilgilerin yerinde pratik yapılarak desteklenmesi. Eğer iyi planlanmış bir staj uygulaması yapılırsa daha verimli ve kaliteli bir sürecin olacağını düşünüyorum.*” (K3) sözleriyle öneri

sunmuştur. Bir diğeri din eğitimi disiplininin kendi kavramlarını oluşturması gerektiğine aşağıdaki sözleriyle dikkat çekmiştir.

*“Din eğitimi disiplini kendi dilini ve kavramlarını oluşturması ve oturtması gerektiği düşüncesindeyim. Bugün eğitim kavramında bile anlam birliği sağlanamazken, neyin nasıl eğitimi vereceğiz? Bu hususta kendi literatürümüzden anlayışlar deşirmemiz önemli. Kavram çalışmalarının artmasını isterim. Bugün sosyal medya ve film sektörü en büyük iletişim aracı iken bu alanlara ilişkin her türlü çalışmaların artırılmasının önemi ortadadır. Özgün çalışmaların çıkması için, bir felsefeye ihtiyacımız vardır. Bu felsefeyi oturtabilirsek buna dayanarak film kitap, proje, vb. etkili ve başarılı çalışmalar ortaya koyabiliriz.” (K11)*

Katılımcılardan bir diğeri din eğitimi kapsamındaki derslerin ders mantığından çıkarılmasına yönelik önerisi şöyledir:

*“Din eğitimi konusunda etkileşimin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Muhatabımızın zihin dünyası ve duygu durumunu bilmeden, kişisel özelliklerinden bihaber olarak onunla bir din eğitim sürecinin başlatılmasının sağlıksız olduğunu düşünüyorum. Bu sebeple önce muhatapla insani ilişki kurulmalı. Din eğitimi kapsamına giren tüm derslerin ‘ders’ mantığından çıkarılarak hayatın içinden, hayata dair bir anlayış geliştirme eğitimine dönüştürülmesi gerektiğini düşünüyorum.” (K13)*

Katılımcılardan bir diğeri öğretim yöntem ve teknikleri konusunda daha güncel çalışmaların yapılmasını önermiştir: *“Öğretim yöntem ve teknikleri konusunda daha etkin ve verimli çalışmalar olmasını, materyal geliştirme konusunda daha güncel çalışmalar olmasını, farklı ülkelerdeki din eğitimi uygulamaları konusunda çalışmalar olmasını, ölçme ve değerlendirme konusunda daha etkin bir çalışma yapılmasını, proje geliştirme konusunda güncel, etkin çalışmalar yapılmasını ve uygulama alanlarının çoğaltılmasını isterdim.” (K15)*

### 2.3.3. Öğretim Üyelerine Yönelik

Katılımcılar öğretim üyelerine yönelik de önerilerde bulunmuşlardır. *Öğretim üyelerinin derslerini öğrencilerin seviyesine göre anlatmaları, öğrenciye akademisyen gibi bakmaları, daha fazla kaynakla muhatap olmalarına yardımcı olmaları, öğretim üyelerinin sadece kendi kitaplarını değil farklı düşüncelerdeki eserlerin de okunmasını istemeleri, tez danışmanlarının öğrenciye rehber olmaları, sistematik tez danışmanlığı yapılması, bölüm hocaları ile din eğitimi veren öğretmenlerin ortaklaşa projelerde birlikte görev almaları, öğrenciler yazılı sınavla değerlendirilmemesi gibi öneriler sunulmuştur.*

Katılımcılardan biri akademisyenlerin muhatapların seviyesine göre hitap etmesi konusundaki düşüncelerini *“Akademisyenler öğretmenin muhatap olduğu öğrenci seviyesi, öğretmenler de akademisyenlerin bilgi birikiminden haberdar değil. Tecrübe ve bilgi birleşmeli. Bölüm hocaları ile din eğitimi veren öğretmenleri ortaklaşa projelerde birlikte görevlendirmenin gereğine inanıyorum.” (K5)* sözleriyle dile getirmiştir.

Bir katılımcı öğretim üyelerinin daha geniş perspektifte kitap tavsiyesinde bulunması gerektiğinin önemini *“İlahiyatın devamı gibi değil, hocalar gelen öğrenciye akademisyen gibi baksa, daha fazla kaynakla muhatap olabilsen, sunumlarımızı okul ortamında yapabilsen, hocalar sadece kendi kitaplarını değil farklı düşüncelerdeki kitapları okunmasını isteselerdi daha güzel, daha kaliteli eğitim olurdu. Ayrıca öğrenciler yazılı sınavla değerlendirilmemeli, makale yazdırılmalı.” (K7)* dile getirirken, bir diğeri tez danışmanlığının sistematik şekilde yapılmasını şu sözlerle ifade etmiştir: *“Lisansüstü eğitim sırasında danışman hocaların rehberliği çok önemli. Daha sistematik tez danışmanlığı yapılırsa daha güzel tezler ortaya çıkar.” (K19)*. Sonuç itibarıyla katılımcılar derslere, uygulama ve öğretim üyelerine yönelik dikkat çekici öneriler sunmuşlardır.





Katılımcıların çoğunluğu, din eğitimi alanında lisansüstü eğitimden memnun olduklarını ifade etmiştir. Golde ve Dore (2001), Alhas (2006), Kara (2008), Karaman ve Bakırcı (2010), Alabaş ve arkadaşları (2012), Turhan ve Yaras (2013), Bağlıbel ve Arslan (2014), Berkant ve Baysal (2017), Serin ve Ergin Kocatürk (2019), Koşar ve arkadaşları (2020), Hasan Gökçe ve arkadaşlarının (2022) farklı zamanlarda gerçekleştirdikleri çalışmalar, öğretmen katılımcıların genel olarak lisansüstü eğitimden tatmin olduklarını göstermektedir. Çalışmada, katılımcıların büyük çoğunluğu din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin, öğrencilerle ve sosyal çevreleriyle olan iletişimlerine olumlu katkı sağladığını bildirmiştir. Kara (2008), Karaman ve Bakırcı (2010), Kahraman ve Tok (2016), Alabaş (2012), Koşar ve arkadaşları (2020) ile Gökçe ve arkadaşlarının (2022) yaptığı çalışmalar bu bulguyu desteklemektedir. Ayrıca Koşar ve arkadaşları (2020), katılımcıların sosyal çevrelerinin genişlediğini; ancak ders yoğunluğu nedeniyle arkadaşlarına yeterli zaman ayıramadıklarını belirtmişlerdir. Bu sonuç, din eğitimi alanında lisansüstü çalışma yürüten birkaç katılımcı tarafından da teyit edilmiştir.

Katılımcılar, sürekli devam zorunluluğu, yoğun ödev yükü, gün boyu süren dersler, haftada iki gün yapılan dersler, bazı yayınlara ulaşamama, ders katılımı için izin alamama ve şehirlerarası ulaşımında yaşanan zorluklar gibi konularda karşılaştıkları güçlükleri vurgulamışlardır.<sup>12</sup> Farklı alanlarda yapılan araştırmalarda da, bu çalışmanın sonuçlarına paralel bulgular elde edilmiştir. Ayrıca ders saatlerinin öğretmenlerin çalışma saatlerine göre planlanmaması ve maddiyat konusunda da zorluk yaşadıkları tespit edilmektedir.<sup>13</sup>

(Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 111-112; Alabaş vd., “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimlerinde Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri ve Süreçte Karşılaştıkları Sorunlar”; Muhammed Turhan- Zübeyde Yarış, “Lisansüstü Programların Öğretmen, Yönetici ve Denetmenlerin Mesleki Gelişimine Katkısı”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/43 (2013); Murat Bağlıbel-Mustafa Cüneyt Arslan, “Eğitim Yönetimi, Teftişi, Planlaması ve Ekonomisi Tezsiz Yüksek Lisans Programına İlişkin Mezun Görüşleri: Gaziantep Üniversitesi Örneği”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (2014); Hasan Güner Berkant-Seda Baysal, “The Implementation of Graduate Education to Professional Performance: Teachers’ Perspectives”, *European Journal of Education Studies* 8 (2017); Hüseyin Serin-Hatice Ergin Kocatürk, “Eğitim Yönetimi Yüksek Lisans Öğrencilerinin Eğitim Sürecine Dair Deneyimleri”, *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2019); Didem Koşar vd., “Öğretmenlerin Lisansüstü Öğrenim Görme Nedenleri: Nitel Bir Araştırma”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2020); Hasan Gökçe vd., “Lisansüstü Eğitimin Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Mesleki Gelişimlerine Katkısı”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 42/2 (2022).

<sup>12</sup> Gürel, “DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim”, 157-8; Alabaş vd., “Öğretmenlerin Kariyer Gelişimlerinde Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri ve Süreçte Karşılaştıkları Sorunlar”; Kasım Karatürk, “Türkiye’de Lisansüstü Öğretim, Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 22/1 (1989); Funda Nayır, “Eğitim Bilimleri Alanında Lisansüstü Öğrenim Görmekte Olan Müfettiş, Okul Yöneticisi ve Öğretmenlerin Sorunları”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 44/2 (2011); Didem Koşar vd., “Öğretmenlerin Lisansüstü Öğrenim Görme Nedenleri: Nitel Bir Araştırma”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2020); Gökçe vd., “Lisansüstü Eğitimin Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Mesleki Gelişimlerine Katkısı”.

<sup>13</sup> Sedat Karaman-Fehim Bakırcı, “Türkiye’de Lisansüstü Eğitim: Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2010); Ümit Kahraman-Türkay Tok, “Eğitim Yönetimi Denetimi Planlaması ve Ekonomisi Lisansüstü Öğrencilerinin Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşleri”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016); Erkan Kırıl-Burcu Altun, “Expectations of Students in the Educational Administration, Supervision, Planning and Economics

Katılımcıların çoğunluğu, lisansüstü eğitim süreçlerinde öğretim yöntemleri, teknikleri ve materyal geliştirme gibi konularda daha ayrıntılı çalışmalar yapma ve bu bilgileri sahada uygulayabilme yetkinliği kazanma konusunda beklentilerinin karşılanmadığını belirtmiştir. Buna karşın, alanyazındaki çalışmalar, farklı branşlardaki öğretmen katılımcıların lisansüstü çalışmaları sırasında öğretim yöntem ve teknikleri, materyal geliştirme ve öğretim teknolojilerini kullanma ve uygulama konusunda beklentilerinin karşılandığını göstermektedir. Öte yandan, Maviş Sevim ve Akın (2021) tarafından yapılan bir çalışma, öğretmenlerin mesleki gelişim açısından, öğretim yöntemleri, materyal geliştirme ve öğretim teknolojileri kullanma ve uygulama yetkinliklerini artırmak için lisansüstü çalışmaların tek başına yeterli olmadığını düşündüklerini ortaya koymuştur. Bu çalışmada da benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Lisansüstü eğitimin teorik ağırlıklı yapısı gereği lisans düzeyinde söz konusu olan formasyon eğitime yönelik bir içeriğe sahip olmaması olağan bir durumdur. Bununla birlikte mezuniyetlerinin üzerinden zaman geçmiş olan ve aktif olarak görevlerine devam eden katılımcıların mesleki gelişimleri açısından bu yönde ihtiyaçları da bulunmaktadır. Bu ihtiyaçların karşılanması için farklı alternatiflerin gündeme alınması söz konusu olabilir. Bu bağlamda İlköğretim ve Ortaöğretim DKAB Öğretmenliği, İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği, 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticiliği, Kur'an Kursu Öğreticiliği ve Manevi Danışmanlık ve Rehberlik için ayrı ayrı tezli/tezsiz yüksek lisans programları açılabilir. Nitekim Manevi Danışmanlık ve Rehberlik için 19 üniversitede tezli/tezsiz yüksek lisans programı bulunmaktadır. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik alanı için de farklı uzmanlık alanlarının talep edildiği dile getirilmektedir.<sup>14</sup> Manevi Danışmanlık ve Rehberlik için gerçekleştirilen uygulama diğer üniversitelere genellenebilir ve daha ulaşılır hale gelmesi mümkün olabilir. Bu programlar teorik yanında uygulama içerikli olarak da tasarlanabilir. Böylece bilimsel bir yaklaşımla ve düzenli bir programla mezunların uzmanlaşmaları yanı sıra bilgilerinin tazelenmesi ve güncellenmesi mümkün hale gelecektir.

Çalışmaya katılan katılımcıların neredeyse tamamı, makale yazımı, tez hazırlama ve araştırma yöntemleri konularında eksiklikleri olduğunu dile getirmişlerdir. Lisansüstü eğitim sürecinde bilimsel araştırmaya yönelik dersler 'Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği', 'Sosyal Bilimlerde Yöntem' vb. isimlerle zorunlu olarak verilmektedir. Bununla birlikte katılımcıların neredeyse tamamının bilimsel araştırma, tez ve makale yazımı konusunda kendilerini yetersiz hissetmeleri derslerin bazı açılardan verimsiz olduğuna işaret etmektedir. Bir yıllık ders sürecinin öğrencilerin bu yöndeki becerilerini geliştirmede yetersiz kaldığı düşünülebilir. Ders süreciyle birlikte çalışmak durumunda olan öğrenciler derslere ve ödevlere yeterince vakit ayıramamakta, bu durum da bilimsel yazma pratiklerinin yeterince gelişmemesine neden olabilmektedir. Ayrıca bu ifadeler bilimsel araştırma süreçlerinin gelişimi için daha fazla zamana ihtiyaç duyulduğunun bir

---

Master's Program without Thesis and Their Opinions Regarding the Satisfaction of Their Expectations", *Anthropologist* 21/3 (2015); Ferda Gürkan Öztürk-Hande Dinç, "Lisansüstü Eğitim Alan Müzik Öğretmenlerinin Eğitimleri Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar", *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 5/21 (2016); Didem Koşar vd., "Öğretmenlerin Lisansüstü Öğrenim Görme Nedenleri: Nitel Bir Araştırma", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2020); Osman Aktan, "Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 10/3 (2020).

<sup>14</sup> Asude Coşkunsever, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Yüksek Lisans Yapan Öğrencilerin Alandan Beklentileri", *Dergiabant* 11/2 (2023), 302-303.

göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda öğrencilerin bu becerilerinin lisans düzeyinden itibaren geliştirilmesinin ve desteklenmesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Araştırmada, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışan bazı katılımcıların, lisansüstü eğitimlerine devam konusunda zorluklar yaşadıkları belirtilmiştir. Bu zorluklar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nun, Milli Eğitim Bakanlığı'nun benzeri uygulamalarında olduğu gibi, lisansüstü eğitime devam etme ve bu süreci teşvik etme konusunda yasal düzenlemeler yapma ihtiyacını ortaya koymaktadır. Bu tespit, din eğitimi alanında çalışan görevlilerin akademik gelişimlerini desteklemek ve bu alandaki uzmanlık seviyesini yükseltmek amacıyla kurumsal politika ve yönetmeliklerin gözden geçirilmesini gerektiren bir durum olarak değerlendirilmelidir.

## Sonuç

Bu çalışma, din eğitimi alanında lisansüstü eğitim gören DKAB öğretmenleri ve din görevlilerinin, Marmara, İstanbul, Yalova, Bursa, Çanakkale On Sekiz Mart, Sakarya, Bilecik Şeyh Edebali ve Trakya (Edirne) Üniversiteleri gibi çeşitli eğitim kurumlarından alınan eğitimin kariyer, sosyal ilişkiler, entelektüel ve kültürel kazanımlarını değerlendirmektedir. Katılımcılar, ikamet ettikleri şehirler dışında bulunan bu üniversitelerden eğitim alarak, çok yönlü gelişimlerine katkıda bulunacak akademik bir ortama erişim sağlamışlardır. Araştırma bulguları, lisansüstü eğitimin bireysel, mesleki ve entelektüel gelişim üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Lisansüstü eğitim sürecinin, bireylerin entelektüel gelişimlerine sağladığı katkılara özel bir vurgu yapıldığı görülmüştür. Din eğitimi alanında lisansüstü eğitim almak, katılımcıların din eğitiminin anlaşılması ve aktarılması için bir anlayış geliştirmelerine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte araştırmada, öğretim metodolojileri, materyal geliştirme ve ölçme-değerlendirme gibi pedagojik alanlarda lisansüstü eğitim süreçlerinin geliştirilmesinin gerekli olduğu da ortaya çıkmıştır. Bu tür beceriler genelde pedagojik formasyon eğitimlerinin bir parçası olarak değerlendirilmekle birlikte, katılımcıların bu konularda bir beklenti içinde olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum, tezli ya da tezsiz yüksek lisans programları veya diğer alternatif eğitim modelleri gibi ek pedagojik eğitimlerin gerekliliğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, lisansüstü eğitim programlarının kapsamının genişletilmesi ve çeşitlendirilmesi, öğretim alanında kalitenin artırılmasına yönelik bir adım olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde, din eğitimi alanında daha etkin ve donanımlı öğretmenlerin ve din görevlilerinin yetiştirilmesi mümkün olabilecektir. Bu araştırmanın bulguları, din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin hem önemini hem de etkinliğini göstermektedir. Bununla birlikte, mevcut eğitim uygulamaları ve metodolojilerinin sürekli bir değerlendirme ve iyileştirme sürecinden geçirilmesi gerekliliğine de işaret edilmektedir. Böylece din eğitimi alanında lisansüstü eğitimin kalitesini ve etkisini artırmak mümkün olacaktır. Çalışmanın bulgularına dayanılarak sunulan öneriler şunlardır:

- Lisansüstü programlarda bilimsel araştırma dersleri artırılabilir, makale ve tez yazımı üzerine uygulamalı çalışmalar gerçekleştirilebilir.
- Çalışan öğrencilerin iş ve eğitim hayatlarını dengeleyebilmeleri için ders saatleri esnek bir biçimde düzenlenebilir.
- Teorik bilginin yanı sıra, alanın ihtiyaçlarına yönelik uygulamalı çalışmalar için farklı eğitimler gündeme alınabilir.

- Kamu çalışanlarını lisansüstü eğitime teşvik etme ve derslere devamlılıklarını sağlama konusunda tüm kurumlarda yasal düzenlemeler yapılabilir.
- İlköğretim ve Ortaöğretim DKAB Öğretmenliği, İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği, 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticiliği, Kur'an Kursu Öğreticiliği ve Manevi Danışmanlık ve Rehberlik gibi mesleki alanlar için ayrı ayrı tezli/tezsiz yüksek lisans programları açılabilir.
- Lisansüstü programlar için düzenli izleme çalışmaları yapılabilir.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>  *(Yalova Üniversitesi Rektörlüğü, Etik Kurullar Koordinatörlüğünün 07.12.2023 Tarih, 2023/168 Nolu kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.)
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Yazar Katkıları</b>	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50). Veri Toplanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50). Veri Analizi: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50). Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50). Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40).

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>  * (Yalova University Rectorate, Ethics Committee Decision was taken with the decision dated 07.12.2023, numbered 2023/168 of the Presidency of the Publication Ethics Committee.)
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Author Contributions</b>	Design of Study: 1. Author (%50), 2. Author (%50). Data Acquisition: 1. Author (%50), 2. Author (%50). Data Analysis: 1. Author (%50), 2. Author (%50). Writing up: 1. Author (%50), 2. Author (%50). Submission and Revision: 1. Author (%60), 2. Author (%40).

## Kaynakça / References

- Aktan, Osman. "Öğretmenlerin Kariyer Gelişimi Açısından Lisansüstü Eğitimin Değerlendirilmesi". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 10/3 (Aralık 2020), 596-607.
- Alabaş, Ramazan, vd., "Öğretmenlerin Kariyer Gelişimlerinde Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri ve Süreçte Karşılaştıkları Sorunlar". *E-International Journal of Educational Research* 3/4 (2012), 89-107.
- Alhas, Ali. *Lisansüstü Eğitim Yapmakta Olan Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmenlerinin Lisansüstü Eğitime Bakış Açuları (Ankara İli Örneği)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. "Din Eğitimi Biliminin Türkiye'de Bağımsız Bir Bilimsel Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi". *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994), 85-92.
- Aydemir, Sevilay-Çam, Şefika. "Lisansüstü Öğrencilerinin Lisansüstü Eğitimi Almaya İlişkin Görüşleri". *Turkish Journal of Education* 4/4 (2015), 4-16.
- Bağlıbel, Murat-Arslan, Mustafa Cüneyt. "Eğitim Yönetimi, Teftişi, Planlaması ve Ekonomisi Tezsiz Yüksek Lisans Programına İlişkin Mezun Görüşleri: Gaziantep Üniversitesi Örneği". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (2014), 1079-1095.
- Baş, Gökhan. "Öğretmenlerin Lisansüstü Eğitimden Beklentileri: Nitel Bir Araştırma (Niğde İli Örneği)". *Yükseköğretim Dergisi* 3/2 (2013), 61-69.
- Berkant, Hasan Güner-Baysal, Seda. "The Implementation of Graduate Education to Professional Performance: Teachers' Perspectives". *European Journal of Education Studies* 8 (2017), 148-168.
- Coşkunsever, Asude. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Yüksek Lisans Yapan Öğrencilerin Alandan Beklentileri". *Dergiabant* 11/2 (2023), 298-322.
- Çelik, Şehnaz Niğâr. "Lisansüstü Eğitim Programlarının Değerlendirilmesi". *Lisansüstü Eğitim Üzerine Düşünceler*. ed. Fuat Tanhan. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Doğan, Recai. "Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Din Eğitimine Katkıları". *Dini Araştırmalar* 23/58 (2020), 27-50.
- Ev, Halit. "İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Golde, Chris M.-Dore, Timothy M. *At Cross Purposes: What the Experiences of Today's Doctoral Students Reveal about Doctoral Education*. The Pew Charitable Trusts, 2001. <http://phd-survey.org/report%20final.pdf>
- Gökçe, Hasan vd. "Lisansüstü Eğitimin Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Mesleki Gelişimlerine Katkısı". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 42/2 (Ağustos 2022), 1409-1442.
- Gürel, Ramazan. "DKAB Öğretmenlerine Göre Lisansüstü Eğitim: Tercih Sebepleri, Süreçler, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 131-170.
- Gürgan Öztürk, Ferda-Dinç, Hande. "Lisansüstü Eğitim Alan Müzik Öğretmenlerinin Eğitimleri Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar". *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 5/21 (2016); 505-520.

Güven, İsmail. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Natural Yayıncılık, 2010.

Kahraman, Ümit-Tok, Türkay. "Eğitim Yönetimi Denetimi Planlaması ve Ekonomisi Lisansüstü Öğrencilerinin Aldıkları Eğitim Hakkındaki Görüşleri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016), 147-164.

Karaman, Sedat-Bakırcı, Fehim. "Türkiye'de Lisansüstü Eğitim: Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Haziran 2010), 94-114.

Karatürk, Kasım. "Türkiye'de Lisansüstü Öğretim, Sorunları ve Çözüm Önerileri". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 22/1(1989), 505-528.

Kıral, Erkan-Altun, Burcu. "Expectations of Students in the Educational Administration, Supervision, Planning and Economics Master's Program without Thesis and Their Opinions Regarding the Satisfaction of Their Expectations". *Anthropologist* 21/3 (2015); 512-521.

Koşar, Didem vd. "Öğretmenlerin Lisansüstü Öğrenim Görme Nedenleri: Nitel Bir Araştırma". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2020), 370-392.

Maviş Sevim, Fazilet Özge-Akın, Uğur. "Öğretmenlerin Mesleki Gelişimlerinde Lisansüstü Eğitimin Rolü: Mezun Olmak Yeterli mi?". *Education and Science* 46 (2007), 483-511.

Nayır, Funda. "Eğitim Bilimleri Alanında Lisansüstü Öğrenim Görmekte Olan Müfettiş, Okul Yöneticisi ve Öğretmenlerin Sorunları". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 44/2 (2011), 199-222.

Serin, Hüseyin-Ergin Kocatürk, Hatice. "Eğitim Yönetimi Yüksek Lisans Öğrencilerinin Eğitim Sürecine Dair Deneyimleri". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Nisan 2019), 495-513.

Turhan, Muhammed-Yaraş, Zübeyde. "Lisansüstü Programların Öğretmen, Yönetici ve Denetmenlerin Mesleki Gelişimine Katkısı". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/43 (2013), 200-218.

Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme". *Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2020), 188-189.

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı., 2018.

Yorulmaz, Bilal. "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/46 (2016), 46-47.



## **Musa Özdağ'ın (1953-2023) Muhabbet (Hubbîlik) Anlayışı**

**Asuman ÜNAL ÖZCAN<sup>1</sup>**

### **Öz**

İslâm'ın ihsan boyutu olarak tarif edilen tasavvuf anlayışı, ortaya koyduğu seyrüsülûk usulleriyle kişiyi Allah'a ulaştırmayı hedeflemektedir. Bu usuller arasında sevgi ve muhabbet, önemli bir yer teşkil etmektedir. Tasavvuf tarihinde manevi tekâmül noktasında sûfiler tarafından vasıta olarak kullanılan muhabbet ve sevgi günümüzde de önemini korumaya devam etmektedir. Bu bağlamda çalışmada, Musa Özdağ'ın muhabbet anlayışı ve onun ruhani eğitim şekli olan hubbîlik yöntemi üzerinde durulmuştur. Özdağ, yazılarında insanın eğitim ve tekâmülünde sevgi merkezli bir yaklaşım sergilemiştir. Bu manada hubbîlik, klasik tasavvuf anlayışında sıklıkla karşımıza çıkan sevgi metodunun günümüze yansıyan şekli olması yönüyle oldukça önemlidir. Bununla beraber hubbîliğin tasavvuf tarihindeki muhabbet telakkilerinden ayırt edici, özgün yönleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda makalede Özdağ'ın muhabbet anlayışı olarak ifade edebileceğimiz hubbîliğin tasavvufi temelleri ortaya konulmakla beraber, onu diğer muhabbet anlayışlarından ayıran temel özelliklere de yer verilmiştir. Bunun yanında muhabbetin günümüze hitap eden yönleri ele alınarak sevginin, manevi olgunlaşmaya katkısı ifade edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Eğitim, Musa Özdağ, Hubbîlik, Muhabbet.

Ünal Özcan, Asuman. "Musa Özdağ'ın (1953-2023) Muhabbet (Hubbîlik) Anlayışı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Mart 2024), 34-55. <https://doi.org/10.32711/tiad.1405991>

Geliş Tarihi	17.12.2023
Kabul Tarihi	15.03.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr., Kastamonu Müftülüğü İl Vaizi, Türkiye, asumanunalozcan@gmail.com, ORCID:0000-0002-7104-5412





## The Understanding of the Love (Hubbîlik) of Musa Özdağ (1953-2023)

Asuman ÜNAL ÖZCAN<sup>1</sup>

### Abstract

This study focuses on Musa Özdağ's understanding of love, and his method of hubbîlik, in Sufism, which is the benevolent dimension of Islam that aims to bring the person to Allah through seyr u suluk methods, which love and affection holds an important place in. Love and affection continue to maintain their importance today. Musa Özdağ exhibits a love-centred approach in human education and development in his writings and his method of hubbîlik which is a form of spiritual education, is important as it is the modern-day reflection of love and affection, which we often encounter in the history and the classical understanding of Sufism. The mystical foundations of hubbîlik and the basic features that distinguish it from other understandings of love are presented in this article. In addition the contribution of love to spiritual maturation is expressed by addressing the aspects of love that appeal to the present day.

**Keywords:** Sufism, Education, Musa Özdağ, Hubbism, Conversation.

Ünal Özcan, Asuman. "The Understanding of the Love (Hubbîlik) of Musa Özdağ (1953-2023)". *Turkey Journal of Theological Studies* 8/1 (Mart 2024), 34-55. <https://doi.org/10.32711/tiad.1405991>

Date of Submission	17.12.2023
Date of Acceptance	15.03.2024
Date of Publication	31.12.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> PhD., Kastamonu Mufti's Office Provincial Preacher, Türkiye, asumanunalozcan@gmail.com, ORCID:0000-0002-7104 5412

## Giriş

Tasavvuf anlayışında kişiyi Allah'a ulaştırmayı hedefleyen hareket, amel ve ibadetleri içine alan seyrüsilûk<sup>1</sup> usulleri çeşitli şekillerde değerlendirilmekle beraber genel manada "tarîk-ı ahyâr", "tarîk-ı ebrâr" ve "tarîk-ı şüttâr" olmak üzere üç grupta ele alınmıştır.<sup>2</sup> İbadet ve riyazetle yol almaya çalışan ahyâr ve ebrâr usulünde Allah'a ulaşmak zor olduğu kadar, harcanan zaman da oldukça fazladır.<sup>3</sup> Özellikle günümüz hız çağı ve meşguliyet yoğunluğu göz önüne alındığında bu usulleri uygulamanın eskisinden çok daha zor olduğu bir gerçektir. Bu sebeple muhabbet, şevk, zikir ve iştiyak usulü üzere hareket eden ve kısa sürede hedefe ulaştıran şüttâr yolunun<sup>4</sup> günümüz şartlarına daha uygun olduğu söylenebilir.

Sûfiler, muhabbetin arpa ve buğday tanesi anlamına gelen "habb" kelimesinden türemesinden hareketle,<sup>5</sup> tohumu bitkilerin özü; muhabbeti ise hayatın kaynağı olarak kabul etmişlerdir.<sup>6</sup> Bu bağlamda sevgiyi, kâinatın varlık sebebi olarak telakki eden Musa Özdağ'ın (öl. 1953-2023)<sup>7</sup> muhabbet anlayışında da belirleyici esasın hubbîlik olduğu söylenebilir.<sup>8</sup> O, hubbîliği muhabbet yoluyla insanların ruhlarını arındırıp, Allah'a ulaştırmayı hedefleyen,<sup>9</sup> sevgi merkezli ruhani bir eğitim türü şeklinde tarif etmektedir.<sup>10</sup> "Bir şeye meyletmek, muhabbet ve övgü anlamına gelen hûb"<sup>11</sup> kelimesinden türeyen hubbîlik, Türkçe'de "sevgiyle ilgili olan" anlamı verilebilecek olan hubbî kelimesine dayanmaktadır.

Çalışmamızın konusu olan Musa Özdağ'ın muhabbet anlayışı hubbîliği, kısa sürede hedefe ulaştıran, tesirli bir ruhani eğitim türü olması yönüyle<sup>12</sup> genel manada tarîk-ı şüttâr kategorisi içerisinde ele almak mümkün olmakla beraber, onun özgün yönü göz ardı edilmemelidir. Çünkü hubbîlik, klasik manada bir tarikat usulü olmaktan ziyade derûnî bir yaşam biçimi ve bir gönül hareketi olarak değerlendirilmelidir. Bununla beraber Özdağ ve hocası Mehmet Feyzi Şalioğlu'nun (öl.1912-1989)<sup>13</sup> manevi eğitim ve

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

<sup>2</sup> Necmeddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 38-43.

<sup>3</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 30.

<sup>4</sup> Necmeddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, 42-43.

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999), 3/10; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts), 1/270.

<sup>6</sup> Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd (Kahire: Müessesetü Dâr'ş-Şüb, 1989), 521.

<sup>7</sup> 1953 yılında Konya'da dünyaya gelen Musa Özdağ, ilkokul yıllarında Kastamonu'ya gelmiş, burada İmam Hatip Lisesini tamamladıktan sonra 1979 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün Tefsir-Hadis bölümünden mezun olmuştur. İmam Hatip yıllarında tanıştığı Mehmet Feyzi Şalioğlu'nun sürekli yanında bulunmuş, vefatına değin onun maddi ve manevi ilminden faydalanmıştır. 1980 yılında Kastamonu İmam Hatip Lisesi'nde göreve başlayan Özdağ, buradan emekli olmuştur. Kalem aldığı pek çok eseri bulunmaktadır. Bk. Muzaffer Ertaş, "Yazar Musa Özdağ", *Mehmet Feyzi Efendi'den Feyizler*, Musa Özdağ (İstanbul: Pasifik Ofset, 2016), 1/3-6; Şükrü Maden, "Kur'an'ın Tefsirine Adanmış Bir Ömür: Musa Özdağ (1953-2023)", *Mutalaa* 3/1 (2023), 45-51.

<sup>8</sup> Musa Özdağ, *Mehmet Feyzi Efendi'den Feyizler* (İstanbul: Pasifik Ofset, 2019), 1/155.

<sup>9</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/154.

<sup>10</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/154.

<sup>11</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Firuzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 70; Kuşeyrî, *Risâle*, 519.

<sup>12</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/155.

<sup>13</sup> 1912 yılında Kastamonu'da dünyaya gelen Şalioğlu'nun ilmi ve manevi şahsiyetinin oluşmasında Ömer Fazıl Aköz (öl. 1889/1952) ve Bediüzzaman Said Nursî'nin (öl. 1878-1960) önemli tesirleri olmuştur. Hocası Aköz'den Kur'an eğitimi olarak hıfzını tamamlayan Şalioğlu, Bediüzzaman'dan Mantık dersleri almıştır. Kastamonu'da kaldığı sürece devamlı Bediüzzaman'ın yanında bulunan Mehmet Feyzi Şalioğlu'na üstadı tarafından "Feyzi" ismi verilmiştir. Şalioğlu, ilim, irfan ve halka hizmetle geçirdiği hayatını 1989 yılında Kastamonu'da

irşat usulünün Kur'ân merkezli olduğunu söylemek mümkündür. Onlar manevi tekâmül noktasında muhabbet ve aşka yer vermekle beraber, irşat yöntemlerinde muhabbet ve aşkı değil; doğrudan Kurân'ı vasıta olarak kullanmışlardır.<sup>14</sup> Bu açıdan tasavvufi anlamda farklı ve özgün bir metoda öncülük ederken,<sup>15</sup> muhabbet ve aşkı seyri-sülûklerinin merkezine yerleştiren şüttâr ekolünden de ayrılmışlardır.

Hubbîlik, son dönem âlim ve mütefekkirlerinden Mehmet Feyzi Şallıoğlu<sup>16</sup> tarafından ortaya konulmuş ve akabinde öğrencisi Musa Özdağ vasıtasıyla bir eğitim usulü olarak literatüre girmiştir. Bu manada Özdağ'ın muhabbet anlayışı olarak kabul edebileceğimiz hubbîlik mesleğinin Mevlânâ (öl. 672-1273) ve Yûnus Emre (öl. 720-1320) gibi aşk metodunu benimseyen sûfilerle benzeşen yönleri bulunmaktadır.<sup>17</sup> Bununla beraber Özdağ, irşat yönteminin merkezine muhabbet ve aşkı değil; doğrudan Kur'ân'ı yerleştirmesi ve vahdet-i vücûdu benimsememesi yönleriyle onlardan ayrılmaktadır.<sup>18</sup> Çünkü tasavvufta aşk metodunu kabul eden sûfiler, genel anlamda vahdet-i vücûd ehlidir.<sup>19</sup>

Hubbîliğin, kendilerini “Hubbiyye” olarak isimlendiren, gönlünde Allah sevgisi yerleşerek, kullukta ileri derecelere ulaşanların bütün yükümlülüklerden kurtulacağını öne süren ve bu yaklaşımlarıyla ibâhiyye çizgisine kayan ehl-i sünnet dışı anlayışla,<sup>20</sup> isim benzerliğinden öte hiçbir alakası bulunmamaktadır. Çünkü Özdağ, hayatı boyunca Kur'ân-sünnet esasları üzere yaşayan, ehl-i sünnet anlayışını vurgulayan ve şeriat çizgisinden taviz vermeyen bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>21</sup>

Yazdığı eserler ve çalışmalarıyla hubbîliği bilinen bir eğitim metodu hâline getiren Musa Özdağ hakkında yapılan akademik bir çalışma henüz mevcut değildir. Bu sebeple çalışmada hubbîlik konusuna Musa Özdağ perspektifinden bakılarak Özdağ'ın konu hakkındaki yorum ve değerlendirmelerine yer verilmiş, hubbîlik mesleğine katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

---

tamamlamıştır. Hakkında bk. Musa Özdağ, *Mehmet Feyzi Efendi'den Feyizler* (İstanbul: Pasifik Ofset, 2019); 1/21; Musa Özdağ, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi ve Feyizlerden Damlalar* (Kastamonu: Kutlu Bilgi Yayınları, 2010), 121-122; Burhan Baltacı, “Şallıoğlu Mehmet Feyzi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 38/310; Naile Baltacı, *Mehmet Feyzi Efendi'nin Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Hamdi Özden-Cengiz Çuhadar, “Kastamonulu Âlim Mehmet Feyzi Efendi'nin Fikir Dünyasında Devlet-Vatan ve Millet Kavramları”, *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Kastamonu'nun Manevi Mimarları*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2014), 133-145; Bilge Karadağ, *Mehmet Feyzi Efendi'nin Kur'ân'ı Yorumlama İlkeleri* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); İhsan Çapcıoğlu, “Sosyo-Kültürel Bütünleşmede Milli ve Manevi Değerlerin Rolü: Mehmet Feyzi Efendi Örneği”, *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, ed. Ali Rafet Özkan (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016), 515-521.

<sup>14</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/268.

<sup>15</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/268.

<sup>16</sup> Mehmet Feyzi Şallıoğlu'nun hubbîlik hakkındaki görüşleri hakkında bk. Naile Baltacı, *Mehmet Feyzi Efendi'nin Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 285.

<sup>17</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/153; *Feyizler*, 3/142.

<sup>18</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/529-533.

<sup>19</sup> Bk. Asuman Ünal Özcan, *Fahreddîn-i Irâkî'nin Lemaât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022); Hatice Aycan, “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücûd İnancı Bağlamında Evren, Yeryüzü ve İnsan İlişkisi”, *Aydın Türklük Bilgisi* 8/1 (Nisan 2022), 35-52; Ömer Yanmaz, *Mevlânâ ve Yûnus Emre'de Varlık Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

<sup>20</sup> Bk. Mustafa Öz, “Hubbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/266.

<sup>21</sup> Musa Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar* (Konya: Damla Ofset, 2005), 300; *Feyizler*, 1/466; *Feyizler*, 3/139.

## 1.Hubbîlik Kavramı

Hûb kelimesi sözlükte muhabbet, buğzun zıttı, hasta deve, övgü, hayvanların suya kanması, kalbin içinde yer alan siyahlık, dişlerin beyazlığı, su kabarcıkları, küpe, buğday ve hububatların tohumu gibi anlamlara gelmektedir.<sup>22</sup>

Tasavvufi anlamda hûb, muhabbetin kalpte saf hâle gelmesi ve kalbin sevilen haricindeki bütün bulanıklıklardan arınmasıdır. Allah'ın zâtını "Vedûd" ismiyle nitelemesi sebebiyle hûb, ilahi bir makam kabul edilmiş<sup>23</sup> ve aynı kelimeden türeyen "hubbîlik" sevgi, şevk ve aşka dayanan bir metodun adı olarak kullanılmıştır.<sup>24</sup>

Hubbîlik, Mehmet Feyzi Şalhoğlu'nun İmâm-ı Rabbânî'nin (öl.1034-1624) talebeleriyle irtibatını حُبِّي اُرْتِبَاتِنَا (İrtibatımız muhabbete dayalıdır) ifadesinden<sup>25</sup> ilham alarak benimseyip, uyguladığı bir metottur.<sup>26</sup> Bununla beraber kaynaklarda İmâm-ı Rabbânî'nin hubbîlik adıyla uyguladığı özel bir usulden bahsedilmemektedir. Bu sebeple hubbîliğin, tasavvufi bir meslek olma yönüyle ilk olarak Mehmet Feyzi Şalhoğlu tarafından uygulandığını söylemek mümkündür. Nitekim Şalhoğlu, vefatından sonra kabir taşına yazdırılmasını murat ettiği "Burada yatan âdem, bir zaman hubbî idi. Bir zaman cübbî idi. Bir zaman sukûtî idi. Şimdi de türâbî oldu."<sup>27</sup> şeklindeki sözünde de bu usulü benimsediğini ifade etmiş gözükmektedir. Şalhoğlu sonrası hubbîlik, Musa Özdağ vasıtasıyla bilinir bir eğitim usulü hâlini almıştır.

## 2.Hubbîlik Metodunda Aşk

Aşk, sözlükte şiddetli sevgi, eşini çok seven kadın, âşık gibi görünmeye çalışmak,<sup>28</sup> sevgilinin kusurlarını göstermeyen hissi bir körlük, bir tür hastalık, çiçek dikim işiyle uğraşmak anlamlarına gelmektedir.<sup>29</sup> Aşk kelimesinin önce yeşerip sonra kuruyan sarmaşık türü bir bitki anlamına gelen "aşaka"dan geldiğini söyleyenler vardır. Bu manada aşk duygusu sarmaşık gibi âşığı sarmakta,<sup>30</sup> kesilen sarmaşığın kuruduğu gibi âşık da şiddetli sevgisi sebebiyle sararıp solmaktadır.<sup>31</sup>

Tasavvufî manada sevgi, kişiyi tamamen kuşatarak sevdiği haricindeki her şeye karşı kör ve sağır yaptığında, sevginin hakikati bedeninin bütün parçalarına ve ruha işlediğinde, kanın damarlarda aktığı gibi akarak eklemeleri titretip, ruh ve bedeni tamamen sardığında aşk hâlini almış olmaktadır.<sup>32</sup>

Musa Özdağ hubbîliği, "sevgi, aşk ve şevke dayanan bir metot" olarak tarif etmiştir.<sup>33</sup> Bundan hareketle hubbîliğin aşkı da içeren bir usul olduğunu söylemek mümkündür. Özdağ'a göre aşk, sevginin acılı ve sancılı bir hâle gelmesi şeklinde ifade edilmiş; sevgi

<sup>22</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 1/277-278; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beirut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyin, 1990), 1/105-106; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/7-12.

<sup>23</sup> Refik Acem, *Mevsûatü mustalihâti't-tasavvufi'l-İslâmî* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1999), 274-275.

<sup>24</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/151.

<sup>25</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât* (İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 2002), 1/441.

<sup>26</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/153.

<sup>27</sup> Özdağ, *Feyizler Sultani Mehmet Feyzi Efendi ve Feyizlerden Damlalar*, 120; *Feyizler*, 1/151.

<sup>28</sup> Cevherî, *es-Sihah*, 4/1525.

<sup>29</sup> Firuzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhîd*, 909.

<sup>30</sup> Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 203.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/224.

<sup>32</sup> Suâd el-Hakim, *Mu'cemu's-süfiyye* (Beirut: Müessesetü'l-Câmiiyyetü'l-Dirasât, 1981), 302-303.

<sup>33</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/151.

ve aşk arasındaki fark çekilen acı ve sancılarda kendini göstermiştir. Bu âlemde acı ve sancı taşımayan bir sevginin aşk olmasının mümkün olmadığını dile getiren Özdağ; aşkı güle, acıları ise onun dikenine benzetmiştir.<sup>34</sup> Ayrıca aşkın yanan ve yakan bir sevgi olduğuna dikkat çeken Özdağ,<sup>35</sup> aşk ateşi ile cehennem ateşini kıyaslamıştır. Bu manada aşk ateşinin yapıcı, onarıcı, öldürmeyip onduran yüceltici bir nur olduğunu; cehennem ateşinin ise yakan, yıkan ve kahreden bir yapıda bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>36</sup>

Aşk ateşinin kişiyi olgunlaştırma gücüne parmak basan Musa Özdağ, aşkın insanı kıvrılmış bir hurma dalına döndürerek, onun beşeri özelliklerini ilahi niteliklere çevirdiğini dile getirmiştir. Böylece kömüre dönüşen elmaslar misali insanı özellikler ilahi niteliklerin içerisinde eriyip kaybolmakta;<sup>37</sup> masivanın ortadan kalkmasıyla sadece aşk madeni ve muhabbet iksiri baki kalmaktadır.<sup>38</sup> Aşkı bilmeyip onun ateşiyle yanmamayı en büyük eksiklik, kabalık ve hamlık olarak değerlendiren Özdağ,<sup>39</sup> kâinatın aşk için yaratıldığı anlayışını kabul etmektedir.<sup>40</sup>

Aşk, varlıklar içerisinde sadece insana has bir duygudur.<sup>41</sup> Melekler dahi sevgi ve muhabbet üzere yaratılmış olmalarına rağmen yapılarındaki itidal sebebiyle aşkla muttasıf olamamışlardır.<sup>42</sup> Bundan hareketle Özdağ'a göre aşk, insanı basit bir organizma olmaktan kurtarıp diğer varlıklardan üstün hâle getiren kıymetli bir erdemdir.<sup>43</sup> Yeni oluşumların ve kâinattaki hareketin temeli olan aşk,<sup>44</sup> dört unsur içerisinde yer alan ateş kürenin dünyayı kuşattığı gibi<sup>45</sup> bütün sistemleri kuşatmıştır.<sup>46</sup> Fakat bütün sistemlere nüfuz etmesine ve her şeyin aslı olmasına rağmen aşkı gerçek anlamda anlatabilmek mümkün değildir.<sup>47</sup> Çünkü zaman ve zemin tanımayan, mutlakiyet sırrına sahip kılınmış kutlu bir cevher olan aşk,<sup>48</sup> Allah'a ait bir sırdır.<sup>49</sup>

Özdağ'a göre gönülde aşk ateşinin yanabilmesi için Allah'ın veli kullarına ihtiyaç vardır. Aşk ateşinin kutsi körükleri ve aşk çerağı olan bu kimseler, aşktan nasibi olanları bularak onların gönüllerindeki ateşi tutuşturmakta;<sup>50</sup> sohbet ve nazarlarıyla aşk tenceresini kaynatmaktadır.<sup>51</sup> Özdağ'ın hubbîlik mesleği içerisinde değerlendirdiği Şems-i Tebrîzî (öl. 645-1247?)<sup>52</sup> bunun en güzel örneğidir. Bu manada Özdağ, hocasıyla arasındaki manevi yakınlığı Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ arasındaki yakınlığı benzetmektedir.<sup>53</sup>

<sup>34</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler* (Konya: Damla Ofset, 2005), 11.

<sup>35</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 11.

<sup>36</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/40-541.

<sup>37</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/573.

<sup>38</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/575.

<sup>39</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 243.

<sup>40</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2, 541.

<sup>41</sup> Abdülbâri en-Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat*, ter. Mustafa Ateş (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1996), 187.

<sup>42</sup> Mehmet Ali Aynî, *Türk Azizleri I İsmail Hakkı* (İstanbul: Mârifet Basımevi, 1944), 197.

<sup>43</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/590.

<sup>44</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 177-178.

<sup>45</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/599.

<sup>46</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/544.

<sup>47</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/544-545.

<sup>48</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 19.

<sup>49</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/544-545.

<sup>50</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 243.

<sup>51</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 198.

<sup>52</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/153 (5 numaralı dipnot).

<sup>53</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/142.

Musa Özdağ, aşk ve şehvet arasındaki farklara dikkat çekerek günümüzde insanların sınır tanımayan nefsâni arzularına aşk adını vermelerini eleştirmektedir. Ona göre Allah'ın Vedûd isminden kaynağını alan mübarek bir duygu olan aşkın şehvetle karıştırılması son derece yanlıştır. Bu manada aşk, ruhani ve rahmani özellikler taşıırken,<sup>54</sup> şehvet tamamen dünya ve içindekilere yönelik arzuları ifade etmektedir.<sup>55</sup>

### 3.Hubbîliğin Menşei

#### 3.1.Allah'ın Tanınma İradesi ve Sevgisi

Yaratılış meselesi, günümüzde birçok ilim alanında araştırılan ve hâlâ gizemini koruyan en önemli konulardan biridir. İnsanoğlu ilk dönemlerden itibaren dünyaya nereden, niçin geldiğini ve nereye gideceğini sorgulamıştır. İslam tarihinde mebd ve meâd meselesi şeklinde ele alınan yaratılış konusuyla ilgili<sup>56</sup> kadim sorulara Hz. Peygamber (as) de muhatap olmuş, “(Her şeyden önce) olan neydi?” diye soran ashabına “Allah vardı, O’ndan önce (veya O’nunla beraber) hiçbir şey yoktu. Arşı da su üzerinde olup her şey kitaba kaydolmuştu.”<sup>57</sup> şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca Allah'ın varlıkları yaratmadan önce “Altında ve üstünde hava bulunmayan bir *amâda* yer aldığı şeklindeki hadislerden”<sup>58</sup> hareketle tasavvufta ontolojik bağlamda amâ kavramına büyük önem verilmiştir. İnce ve latif bulut anlamına gelen *amânun*<sup>59</sup> ahadiyyet mertebesine işaret ettiğini kabul eden sûfiler olduğu gibi,<sup>60</sup> onu vücûdun ilk taayyünü,<sup>61</sup>esma ve sıfatın kaynağı olan<sup>62</sup> vâhidîyyet (rububîyyet) makamı olarak değerlendirenler de olmuştur.<sup>63</sup>

Tasavvuf kaynaklarında sıkça yer verilen, “Ben gizli bir hazine idim. Tanınmayı sevdim ve tanınmak için varlıkları yarattım.”<sup>64</sup> rivâyetinde ifade edildiği gibi ahadiyyet mertebesinde, saklı hazine misali mutlak bilinmezlik içerisinde olan Zât,<sup>65</sup> bilinmeye ülfet etmiş,<sup>66</sup> her güzelliğin görünme, tanınma ve güzelliğini gösterme arzusu duyduğu gibi bilinip, tanınmak istemiştir.<sup>67</sup>

Tasavvufta genel manada kabul gören bu anlayış Musa Özdağ tarafından da benimsenerek Allah'ın tanınma iradesi ve sevgisi hubbîliğin temel kaynağı olarak ifade edilmiştir.<sup>68</sup> Özdağ'a göre de Allah kâinatı ve özellikle insanı kendisini bilmeleri, bildirmeleri, sevmeleri, sevdirmeleri, saymaları ve saydırmaları için yaratmış; onu en güzel ve mükemmel duyu ve duygularla donatmıştır. Yerleri, gökleri ve bütün varlıkları insan için yaratan Allah, ona cemâl ve celâl sıfatlarının mukaddes taçlarını giydirerek kendini insana bildirmiştir. Lütuf ve nimetleriyle kendisini insana sevdiren Allah, kutlu

<sup>54</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/589.

<sup>55</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/592.

<sup>56</sup> Seyyid Ahmet Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz* (İstanbul: Bilgeoğuz, 2015), 22.

<sup>57</sup> Buhârî, “Tevhid”, 22; “Bed’ü’l-halk”, 1.

<sup>58</sup> Tirmizî, “Tefsir-i Sure”, 12; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

<sup>59</sup> Abdürrezzâk Kâşânî, *Mu’cemu istilâhâtî’s-sûfiyye* (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1992), 49; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2005), 1/45.

<sup>60</sup> Abdülkerim el-Cilî, *Merâtibu’l-vücûd* (Kahire: Dâru’t-Tabâatu’l-Muhammedîyye, ts), 13.

<sup>61</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/46.

<sup>62</sup> Kâşânî, *Mu’cemu istilâhâtî’s-sûfiyye*, 49.

<sup>63</sup> Cîlî, *Merâtibu’l-vücûd*, 13; Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/46.

<sup>64</sup> Aclunî, *Keşfü’l-hafa*, 2/121.

<sup>65</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, sad. Abdülkadir Akççek (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967), 22; Cîlî, *Merâtibu’l-vücûd*, 13.

<sup>66</sup> Cîlî, *Merâtibu’l-vücûd*, 14.

<sup>67</sup> Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (Beyrut: Dâru’l-lhyâi’l-Türâsî’l-Arabî, ts), 1/81.

<sup>68</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/152.

gayreti gereği insanın sadece kendisine yönelip ancak kendisinden yardım dilemesini istemiştir.<sup>69</sup>

### 3.2.Resûlullah'ın Habîbullah Oluşu

Allah, her peygamberi değişik bir özelliği ile kulları arasından seçerek, genel olarak onlarla muamelesini bu özellik doğrultusunda gerçekleştirmiştir. Bu manada Hz. Âdem "Safiyullah", Hz. Nûh "Neciyyullah", Hz. İbrâhim "Halîlullah", Hz. Mûsâ "Kelîmullah" şeklinde nitelenirken, Peygamberimiz (as) ise "Habîbullah" olarak vasfedilmiştir.<sup>70</sup> Bu sebeple Allah'ın Peygamberimiz ve onun ümmetine yaklaşımı daha ziyade sevgi merkezli olmuş; Hz. Peygamber'in "Habîbullah" oluşu hubbîliğin dayandığı temel kaynaklar arasında kabul edilmiştir.<sup>71</sup>

Allah'ın, âlemlere rahmet kıldığı en seçkin kuluna muhabbeti vesilesiyle kâinatı yarattığını ifade eden Özdağ,<sup>72</sup> ona cennetin zirvesinde yer alan Makâm-ı Mahmûd<sup>73</sup> ve Vesîle'nin verilmesini de habîbullah olmasıyla ilişkilendirmektedir.<sup>74</sup> Bununla beraber hâlık-mahlûk, vacip-mümkün ayrımını daima göz önünde bulundurmaktadır.<sup>75</sup> Bu manada Allah'a en yüksek yakınlık makamı, ilahi huzura kabul, ilahi ihsan ve ikramlara mazhariyeti ifade eden mi'râcda<sup>76</sup> vuku bulan kul-rab yakınlığını karışma olmayan bir kavuşma olarak tarif eden Özdağ, bu durumu farklı özelliklerdeki iki denizin birbirine kavuştukları hâlde karışmalarını misaliyle anlatmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber mi'râcda Allah ile görüşüp buluşmuş, O'na kavuşmuş ama asla Allah ile karışmamıştır.<sup>77</sup> Bu yaklaşımıyla Özdağ'ın usulünde, İmâm-ı Rabbânî çizgisinde itidalli bir tavır<sup>78</sup> sergilediği anlaşılmaktadır.

### 3.3.Sadıklarla Birlikteliğin Emredilmesi

Sözlükte yalanın zıddı, doğru söz, salihlik, şiddet, muhabbet, sadaka, kadının mehri, tasdik etmek, gibi anlamlara gelen *sıdk*<sup>79</sup> kelimesinden türeyen "sâdık" sözcüğü "sözünde doğru olan kimse" demektir.<sup>80</sup>

<sup>69</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/264; 3/363.

<sup>70</sup> Peygamber (as)'ın ashabından bazı kimseler, kendisini beklemek üzere oturmuşlardı. Hz. Peygamber onlara yaklaşınca konuştuklarını duydu. Bazıları şöyle diyordu: "Şaşılacak şey doğrusu Allah yaratıklarından birini, İbrâhim'i dost edinmiştir. Diğerleri ise Mûsâ'nın Allah'la konuşması daha hayret verici bir şeydir. Allah onunla apaçık konuşmuştur. Diğer bir kısmı ise İsâ Allah'ın kelimesi ve ruhudur. Bazıları da Âdem, babasız şekilde yaratılmış, seçkin insandır dediler." Hz. Peygamber onların yanına geldi. Selam verip, şöyle buyurdu. "Konuşmalarınızı ve hayret ettiğiniz şeyleri dinledim. İbrâhim Allah'ın dostu olup, o bir gerçektir. Mûsâ da Allah'ın konuştuğu seçkin bir kimsedir. Bu da doğrudur. İsâ da Allah'ın ruhu ve kelimesidir. Bu da gerçektir. Âdem'i Allah seçmiştir. Bu da bir gerçektir. Dikkat ediniz Allah'ın sevgilisi benim. Övünmek yok. Kıyamet günü hamd sancağını taşıyacak olan benim övünmek yok." (Tirmizî, "Menakıb", 1; Dârimî, "Mukaddime", 8)

<sup>71</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/151-152.

<sup>72</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/342-363.

<sup>73</sup> Kıyamet günü sorgulama öncesinde uzun bekleyiş sebebiyle bütün insanların sıkıntıda bulunduğu sırada Resûl-i Ekrem'e ilâhi rahmetin tecelli etmesi yolunda niyazda bulunması izin ve yetkisini ifade eder. Bk. İlyas Üzümlü, "Makâm-ı Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/413.

<sup>74</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 305-306.

<sup>75</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 261.

<sup>76</sup> M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 16.

<sup>77</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 261.

<sup>78</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/7-8.

<sup>79</sup> Firûzâbâdî, *el-Kâmüsü'l-muhîr*, 900; Ebu'l-Hüseyn Zekeriyâ Lugavî, *Mücmeli'l-luga* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 553.

<sup>80</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 366; Mustafa Çağrırcı, "Sıdk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/98.

Hız. Peygamber sıdk konusunda “Sıdka sarılınız. Şüphesiz sıdk, sahibini hayra ulaştırır.”<sup>81</sup> buyurmuştur. Tasavvufta en hayırlı hasletlerden kabul edilen sıdk,<sup>82</sup> özün söze uygun olması şeklinde tarif edilmiş;<sup>83</sup> sâdıkların doğruluğun gücüyle bütün emellerine ulaşacakları vurgulanmıştır.<sup>84</sup>

“Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun!”<sup>85</sup> meâlindeki âyette ifade edildiği gibi sadıkların beraberlik hubbîliğin temel esaslarındandır. Bu manada Musa Özdağ, Allah’ı hatırlatan kimselerle beraberliği tavsiye etmiş<sup>86</sup> ve onların sohbetlerinin kalbin derinliklerine işleyeceğini ifade etmiştir.<sup>87</sup> Bunun için Allah’ı sevdiren ve kişiye yakîni iman kazandıran kimselerle beraberlik sağlanmalıdır.<sup>88</sup> Çünkü sadıklarla beraberlik, gerçekte Allah’la beraberlik anlamına gelmektedir. Sıcakta bunalan kişinin gölgeyi sevmesi, gerçekte ağacı sevmek anlamına geldiği gibi, Allah’ın sadık kulları olan peygamber, âlim ve salihleri sevmek de Allah’ı sevmek kategorisi içerisinde ele alınmıştır.<sup>89</sup>

Bununla beraber dünyada her zaman sadıklarla maddi anlamda beraber olma imkânı yoktur. Dünya şartları içerisinde maddi ayrılıklardan etkilenmemek için manevi yön geliştirilerek hubbîlik anlayışının temeli olan muhabbet yoluyla sadıklarla birliklik sağlanmalıdır.<sup>90</sup> Musa Özdağ’a göre zaman ve mekân ötesi bu birlikliğin oluşabilmesi için gönülden samimi yöneliş ve hayal gücü melekesinin beraberce hareket etmeleri gerekir.<sup>91</sup> Çünkü biri arşta diğeri ferşte de olsa, iki seven arasında gizli bir bağ vardır.<sup>92</sup> Böylece hubbîlik usulüyle Kur’ân’ın tavsiyesi doğrultusunda adımı ve çizgisi sağlam olan Allah’ın sarsılmaz kulları sadıklarla manen sürekli beraberlik sağlanmış olmaktadır.<sup>93</sup>

### 3.4.İmâm-ı Rabbânî’nin Sözünde Hubbîlik

Hubbîlik anlayışının temellerinden bir tanesini de İmâm-ı Rabbânî’nin *Mektûbât*’ında yer alan şu ifadeler oluşturmaktadır: “Bilesin ki bizim irtibatımız muhabbete dayalıdır. Nisbetimiz ise akis ve boyalama yoluyla’dır. (Bu konuda mesafe açısından) uzaklık ve yakınlık farkı yoktur. (Ancak maksada ermede) çabukluk ve yavaşlık olabilir. (Bütün bunların oluşumu ise) muhabbet ipinin kopmaması, hasret ateşinin soğumaması şartıyladır.”<sup>94</sup>

Bu ifadeler Mehmet Feyzi Şallıoğlu’nun Musa Özdağ’a yazdığı mektup içerisinde yer almış<sup>95</sup> ve hubbîlik metodunun içeriğini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Şallıoğlu, *Mektûbât*’ta geçen *فَإِنَّ أَرْتِبَاتِنَا حُبِّي* (İrtibatımız sevgiye dayalıdır) ibaresinden yola çıkarak

<sup>81</sup> Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 103-105.

<sup>82</sup> Kâşânî, *Mû’cemu istulâhâtî’s-sûfiyye*, 156.

<sup>83</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 366.

<sup>84</sup> Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü’l-ma’ârif*, thk. Abdülhalim Mahmûd (Kahire: Dâri’l-Ma’ârif, 2000), 2/329.

<sup>85</sup> et-Tevbe 9/119.

<sup>86</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 65.

<sup>87</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/346.

<sup>88</sup> Özdağ, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi*, 251.

<sup>89</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, ter. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayın Dağıtım, 1996), 686.

<sup>90</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/153.

<sup>91</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/688.

<sup>92</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 175.

<sup>93</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 103.

<sup>94</sup> *فَإِنَّ أَرْتِبَاتِنَا حُبِّي وَنِسْبَتِنَا ائِمَّكَامِيَّةٌ وَائِمَّكَامِيَّةٌ لَاتَتَفَاوَتْ بِالْقُرْبِ وَالْبُعْدِ اِلَّا بِحَسَبِ السَّرْعَةِ وَالْجِدَّةِ بِشَرَطِ أَنْ لَا يَنْقَطِعَ حَيْثُ الْمُحِبَّةُ بَلْ يَقْوَى يَوْمًا فَيَوْمًا وَيَشْرَطُ أَنْ*

<sup>95</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/441.

<sup>96</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/18.



tesis etmiş olduğu sevgi temelli tasavvufi mesleğe “hubbîlik” adını vermiştir.<sup>96</sup> Hayat safhalarını anlatırken “Bir zamanlar hubbî idik”<sup>97</sup> diyerek meşrep olarak hubbîlik metodunu benimsediğini ifade eden Şallıoğlu, aynı zamanda hubbîliğin zor ve sıkıntılı bir meslek olduğunu dile getirerek<sup>98</sup> bu metodun banisi olduğunu ortaya koymuştur.

#### 4.Hubbîliğin Amacı

Hubbîlik, sevgi ve muhabbet yoluyla Allah’a ulaştırmayı hedefleyen ruhani bir eğitim metodudur. Allah dostları bu metotla kabiliyetli olanları seçip, onların ruhunu ilahi aşk ve şevkle arındırarak Allah’a vasıl etmeye gayret ederler.<sup>99</sup> Tesir gücünün yüksek olması ve kısa sürede hedefe ulaştırması sebebiyle Musa Özdağ’ın sohbetlerinin temel çatısını hubbîlik metodu oluşturur.<sup>100</sup>

“İman edenler ise Allah’ı daha çok severler.”<sup>101</sup> âyetinden hareketle gerçek imanla muhabbet arasında büyük bir alaka olduğunu ifade eden Özdağ, imanın temelinde sevginin bulunduğunu, sevmeyenin iman edemeyeceğini vurgular.<sup>102</sup> Çünkü sadece kitabi bilgilere dayanan bir iman anlayışı vecd ve heyecandan yoksun, son derece kuru bir mahiyet arz eder. Böyle bir dindarlık şuur ve manevi zevkten uzaktır ve mekanik bir hâl almıştır. Dine ruh ve revnak verecek şey sevgi ve aşktır. Bu bağlamda Hz. Peygamber “Allah ve resûlünü her şeyden çok sevmeyi, imanın tadını bulmak” olarak ifade eder.<sup>103</sup>

Yûnus ve Mevlânâ düşünce sisteminde karşımıza çıkan din ve dini ibadetleri gönülden, samimi duyuş ve düşünüşle birlikte anlama ve yerine getirme; insanlığa doğrulukla ve sevgi ile kucak açma, kendi benliğini aşarak herkese hoş görü, tatlı söz ve güler yüzle muamele etme, ibadetlerinden günlük hayatına kadar şekilci olmaktan ziyade, gönülden yapıcı olma anlayışı,<sup>104</sup> hubbîlikte de uygulanarak, sevgi yoluyla hakiki imana ve ilâhi rızaya ulaşmak hedeflenmiştir.<sup>105</sup>

Hayatı, gerçek sevgi ve sevgiliye ulaşma çabası olarak yorumlayan Özdağ’a göre<sup>106</sup> dünya lezzetleriyle oyalanarak sevgiden mahrum yaşamak acıların en büyüğüdür.<sup>107</sup> Çünkü kâinattaki bütün müspet oluşumların temelinde sevgi yer almaktadır.<sup>108</sup> Varlıkların yüzü sevgi sayesinde gülmekte ve âlem sevginin gücüyle bir matemhaneye dönüşmekten korunmaktadır.<sup>109</sup> Bununla beraber muazzam bir güç olan sevgi kendi iklimine gireni kâinatta bir sevgi sultanı hâline getirmektedir.<sup>110</sup> Dolayısıyla hubbîlik sevgiyi hâkim kılarak daha insani ve yaşanabilir bir dünya tesis etmeyi hedeflemektedir.<sup>111</sup>

<sup>96</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/153.

<sup>97</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/151.

<sup>98</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/171.

<sup>99</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/154.

<sup>100</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/155.

<sup>101</sup> el-Bakara 2/165.

<sup>102</sup> Musa Özdağ, *Erenin Son Devresi* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2018), 1/410.

<sup>103</sup> Buhari, “İman”, 9; Müslim, “İman”, 69.

<sup>104</sup> Önder Cöçğün, *Dünden Bugüne Yûnus Emre* (Ankara: AKM Kültür Merkezi Yayını, 1995), 80.

<sup>105</sup> Özdağ, *Erenin Son Devresi*, 1/410; *Feyizler*, 1/154.

<sup>106</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/226.

<sup>107</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/226.

<sup>108</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 178.

<sup>109</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 177-178.

<sup>110</sup> Özdağ, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi*, 101.

<sup>111</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/226.

Tasavvufta, hakikatin özünü hakikatle aslı üzere ihata etmek,<sup>112</sup> esmâ ve sıfat hakikatlerinin bilinmezlik hicaplarının ortadan kalkması şeklinde ifade edilen mârifetullah<sup>113</sup> ulaşma noktasında sevginin rolüne dikkat çeken Özdağ'a göre ilim ve mârifetin özü Allah ve resûl aşkıdır.<sup>114</sup> Dolayısıyla Allah'ı hakkıyla bilebilmenin yolu aşk ve muhabbetten geçmekte; bununla beraber aşk ve sevgi kişinin hamlık ve kabalığını gidererek<sup>115</sup> ilahi kanatlarıyla onu dünya zindanından kurtarmaktadır.<sup>116</sup>

## 5.Hubbîlik Metodunun Esasları

Her meslek ve metodun kendine has esasları olduğu gibi hubbîlik anlayışında da riayet edilmesi gereken bazı esaslar yer almaktadır. Bu esaslara uygun hareket edilerek hedefe ulaşılması amaçlanmaktadır.

### 5.1.Sevgiyi Gizlemek ve Korumak

Hubbîlik anlayışının temeli olan sevgi, korunması gereken kıymetli bir cevher kabul edilmektedir.<sup>117</sup> Bu sebeple sevginin sürekli geliştirilip yüceltilmesi gerekir. Bunun için sevgide kuşkuya düşülmemelidir; muhabbet, küllenmiş bir ateş gibi söndürülmemelidir. Bu hâlde gelen sevgiyi, cazibesini kaybeden sonbahar ağaçlarına benzeten Musa Özdağ, bu şekilde muhabbetin zayi edildiğini vurgulamaktadır.<sup>118</sup> Ayrıca bütün yüce duyguların düşmanı olan insan ve cin şeytanlarının sevginin de düşmanı olduğunu, bu sebeple de muhabbetin onların şerrinden korunması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>119</sup>

Özdağ, özellikle sevginin şiddetli hâli olan aşkın gizlenmesi noktasında tavsiyelerde bulunmuş, aşkın erdemli ve değerli bir duygu olmasına rağmen kendisiyle hemhâl olamayanlar tarafından yadırganıp eleştirilebileceğini ifade etmiştir.<sup>120</sup> Bu tarz eleştiriler üns, şevk ve sevgiyi teşbihe sebebiyet vermesi sebebiyle Allah hakkında kullanmayı uygun bulmayan bazı zahir âlimleri tarafından dile getirilmiştir. Gazzâli (öl. 505/1111) bu grubu cevizin özünden habersiz, sadece kabuğuna ulaşmış, ondan yağ çıkarılabileceğini inkâr edenlere benzetirken,<sup>121</sup> sûfiler içerisinde de Allah'ı hudutsuz bir duygu olan aşkla nitelemeyi uygun bulmayanlar olmuştur.<sup>122</sup> Bu manada tasavvuf ehli aşk ve muhabbet kavramlarının Allah ile kul arasındaki ilişkiyi anlatmak için kullanılabilmesinin doğruluğunu uzun bir dönem tartışmıştır.<sup>123</sup> Özellikle yaratılan arasındaki alanın "aşk" kavramıyla açıklanmasına yönelik önemli itirazlar yapılmıştır.<sup>124</sup>

<sup>112</sup> Kâşânî, *Mû'cemu ıstîlâhâtî's-sûfiyye*, 363.

<sup>113</sup> Eymen Hamdi, *Kâmusü'l-mustalihâtî's-sûfiyye* (Kahire: Dâru Kuba, 2000), 88.

<sup>114</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 275.

<sup>115</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 243.

<sup>116</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 11.

<sup>117</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 150-151.

<sup>118</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 19.

<sup>119</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 151.

<sup>120</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 328.

<sup>121</sup> Muhammed Gazzâli, *Muhabbet, Şevk, Üns ve Rızâ* (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1961), 92.

<sup>122</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 522; Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 308-309.

<sup>123</sup> Sayılan mahzurlarına rağmen tasavvuf tarihinde aşk ve muhabbet konulu eserlerin tesir gücü muazzam seviyelere ulaşmıştır. Bu durum muhabbet ve aşkın inkâr edilemez gücünü ortaya koyarken; Özdağ, aşkı durdurulması mümkün olmayan bir küheylana benzetmiştir. Bu sebeple aşkın, ahlâk ve edeple gemlenmesi gerektiğini vurgulayan Özdağ, dini ölçülere uymayan sevgilerde hiçbir hayır olmayacağını belirtmiştir. Bu yaklaşımıyla sevgi ve aşk konularında itidalli bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğini savunmuştur. Bk. Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 319; Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 18.

<sup>124</sup> Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, 153.

Tasavvuf ehli, sevgi ve aşkla ilgili sırların ehil olmayanlara duyurulmaması konusunda da hassas davranmışlardır.<sup>125</sup> Bu gizliliğin korunması ve dini ölçülere riayet noktasında önemli belirleyicilerden bir tanesi de iffettir.<sup>126</sup> Bu manada aşkta iffetin değerli bir özellik olduğunu ifade eden Özdağ, gerçek âşıkların aşklarını gizleme ve dertlerini ifşa etmeme noktasında iffet abidesi olduklarını dile getirmektedir. Ona göre bazen çektikleri aşk acıları âşıkların ölümlerine sebep olabilmekte,<sup>127</sup> bu durumda âşıklar Hz. Peygamber'in şehâdet hadisîyle müjdelenmektedirler.<sup>128</sup>

Tasavvuf anlayışında sevgi ve aşkın gizlenme sebeplerinden bir tanesi de bu duyguların bünyede manevi sarhoşluğa<sup>129</sup> ve dengesizliğe yol açmalarıdır.<sup>130</sup> Sûfiler bu yönüyle aşk ve şarabı birbirlerine benzetirlerken, âşığın bütün vücuduna sirayet eden aşk şarabının zâhiri şarap misali dışarı çıkmaya çalıştığını vurgulamışlardır.<sup>131</sup> Aynı gerçeği Musa Özdağ, aşırı sevgi en büyük uyuşturucudur şeklinde ifade ederken<sup>132</sup> Mehmet Feyzi Şallıoğlu aşkın bir tür delilik olduğunu dile getirmiştir. İlim ehlinin aşkını açığa vurarak adını deliye çıkarmasının ilme ihanet olacağını vurgulayan Şallıoğlu, aşkı gizlemenin ve itidalin en selametli yol olduğunu belirtmiştir.<sup>133</sup> Bu nedenle ilim ve irşat faaliyetlerine büyük değer veren hubbîlik anlayışında ilme verilen değer ve onun zayi edilmemesi amacıyla aşkın gizlenmesi tavsiye edilmiştir.

## 5.2. Sevginin Öncelikle Büyükten Küçüğe Doğru Sirayeti

"Allah onları, onlar da Allah'ı severler."<sup>134</sup> meâlindeki âyeti kendilerine delil kabul eden tasavvuf ehli, muhabbetin öncelikle Hakk'tan zuhur ettiği görüşünü kabul etmişlerdir.<sup>135</sup> Aynı anlayıştan hareketle Musa Özdağ da kendi zatını kullarına ilk olarak tanıtıp, sevdirenin Allah (cc) olduğu; aksi takdirde kimsenin Allah'ı tanımaya ve sevmeye imkân bulamayacağı görüşünü benimsemiştir.<sup>136</sup>

Bu sebeple hubbîlik metodunda sevginin ilk kaynağını manevi açıdan büyük olan, oluşturmaktadır. Sevgiyle dolu olan büyük, bu hususta zayıf ama kabiliyetli olan küçüğe gönül yönelişinde bulunarak kapasitesine göre ona muhabbet aktarmaktadır. Daha sonra küçüğün kalbinde büyüğe karşı gelişen muhabbet, güçlendirilerek gerçek sahibi olan Allah'a yönlendirilmektedir. Bu şekilde Allah için sevmeye anlayışıyla hareket edilen hubbîlik yoluyla Allah'ın rahmeti hedeflenmektedir.<sup>137</sup>

<sup>125</sup> Mehmet Demirci, *Yûnus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi* (İstanbul: Kent Basımevi, 1991), 69.

<sup>126</sup> İffet kavramının semantik tahlili için bk. Nazife Vildan Güloğlu, "Kur'an'da İffet Kavramı: Semantik Bir Araştırma", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (Ekim 2022), 123-137.

<sup>127</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/157.

<sup>128</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/158. "Kim âşık olur, aşkını gizler ve iffet göstererek (sonunda) ölürse, kuşkusuz o, şehit olarak ölmüştür." Bk. Celâleddin Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezir* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 534.

<sup>129</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 526; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto, 2014), 452.

<sup>130</sup> Bursevî, *Rûhu'l- beyân*, 4/245.

<sup>131</sup> İsmail Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (İbnü'l-Fârız'ın Kâside-i Tâiyyesi ve Şerhi)*, haz. Mehmet Demirci (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007), 50-51.

<sup>132</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 207.

<sup>133</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/547-548.

<sup>134</sup> el-Mâide 5/54.

<sup>135</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 207.

<sup>136</sup> Özdağ, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi*, 132.

<sup>137</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/154.

### 5.3.Mecâzi Sevgiyi Hakiki Sevgiye Çevirmek

Tasavvuf anlayışında sevgi ve aşk, hakiki ve mecâzi olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Beşeri özellikler taşıyan sevgiye mecâzi ya da maddi sevgi, Allah'a karşı duyulan sevgiye ise hakiki sevgi adı verilmiştir.<sup>138</sup> Sevgi ve aşka büyük değer veren tasavvuf ehli, Allah'ı gerçek anlamda bilebilmenin yolunun aşktan geçtiğini kabul etmektedirler.<sup>139</sup> Bu manada Allah aşkına ulaşmanın yolu bazen mecâzi aşktan geçtiği için mecâzi aşk, hakiki aşkın köprüsü olarak değerlendirilmiştir<sup>140</sup> ve iffetle hareket edildiğinde mecâzi sevginin hakikate dönüşebileceği ifade edilmiştir.<sup>141</sup> Bununla beraber beşeri özellikte olmasına rağmen temizliği ve saflığı dolayısıyla tasavvufta platonik aşka büyük değer verilmiştir.<sup>142</sup> Çünkü aşk mecâzi dahi olsa kalpte büyük bir rikkat ve yangına sebebiyet vermekte ve halkla olan bütün ilgileri kesmektedir. Bu yolla kalp kolayca tasfiye edilip arındığı için Allah'a bağlanma kolay olmaktadır.<sup>143</sup> Bu sebeple tasavvuf ehli mecâzi sevgiyi söndürme yoluna gitmeyerek onu Hakk'a yönlendirmişlerdir.<sup>144</sup> Bu bağlamda tasavvuf büyüklerinin, manevi terbiyesini üstlenecekleri kişiyi kalbi kırık ve yanık olan âşıklar arasından seçmeye özen gösterdiklerini ifade eden Özdağ, aşk acısının kalpteki dünyevi tutkuları yok etmesi nedeniyle kısa sürede Allah'a vuslatın gerçekleşebileceğini vurgulamıştır.<sup>145</sup> Bir mecâzi sevginin hakikate dönüşümünü ise şu şekilde ifade etmiştir: "Mecnun'un mevlâdan nasibi vardı. Gayretullah tecelli etti ve ondaki nasip canlanmaya başladı. O tecelli yüz gösterdikçe Leyla şeffaflaştı. Sonra Mecnun onun bir gölge olduğunu gördü ve asla yöneldi."<sup>146</sup>

Aynı bilinçle hareket eden hubbîlik anlayışında da mecâzi sevgi, nihayetinde gerçek sahibi olan Allah'a yönlendirilmekte, böylece Allah'ın sayısız tecelli ve rahmetine mazhar olunmaktadır.<sup>147</sup> Bu manada âşığın gerçek hedefinin Allah olduğuna dikkat çeken Musa Özdağ; nihayetinde Allah'a ulaşmayan sevginin noksan kalacağını bu sebeple kişinin Allah aşkına ulaşmaya kadar yolundan alıkonulmaması gerektiğini tavsiye etmiştir.<sup>148</sup>

### 6.Hubbîlik Anlayışında İlmî Sohbet ve Dersler

Sohbet kelimesi ve türevleri sözlükte beraber olmak, sıkıntıya uğramak, Allah'ın koruması, üzerinde yün bulunan deri,<sup>149</sup> dostluk edip ünsiyet tesis etmek, beden ya da gönül yoluyla ayrılmamak,<sup>150</sup> dini ya da dünyevi meselelerin konuşulduğu toplantı olarak anlandırılmıştır. Kur'an'da Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in sâhibi yani arkadaşı olduğu ifade edilmiş;<sup>151</sup> bu anlamdan yola çıkılarak Hz. Peygamber'in sohbetine katılan müminlere "sahâbe" ve "ashâb" ismi verilmiştir. Nebevi eğitim-öğretim şekli olan

<sup>138</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 54.

<sup>139</sup> Mevlânâ, *Divân-ı Kebir*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1957), 1/18; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 54.

<sup>140</sup> Mevlânâ, *Divân-ı Kebir*, 1/10; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 55.

<sup>141</sup> Ayni, *Türk Azizleri I-İsmail Hakkı*, 122.

<sup>142</sup> Süleyman Uludağ, *Sûfi Gözüyle Kadım* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 36.

<sup>143</sup> Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat*, 193.

<sup>144</sup> Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat*, 194.

<sup>145</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/590.

<sup>146</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 248.

<sup>147</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/154.

<sup>148</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/332.

<sup>149</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/379; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 104.

<sup>150</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 2001), "shb", 278.

<sup>151</sup> et-Tevbe 9/40.

sohbet metodu, bu sünneti takip eden âlim ve sûfilerce sohbet halkaları şeklinde yaşatılarak günümüze kadar gelmiştir.<sup>152</sup>

Tasavvufta Allah'a ulaştırılan yollar genel anlamda hizmet ve sohbet usulü olarak tasnif edilmiştir. Bu usullerle müşhid-i kâmilin ruhundaki kabiliyetler müridin gönlüne aksederek onun manevi gelişimi sağlanmış olur.<sup>153</sup> İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendiyye tarikatında sohbet sayesinde, uzun mücâhede ve ağır riyazetlerle<sup>154</sup> elde edilemeyen mana zenginliğine ulaşıldığını ifade ederek sohbetin önemini vurgulamıştır. Ona göre büyüklerin sohbetinde nihayette elde edilecek mana zenginliği, bidayete dercedilmiş olup onların ilk sohbetlerinde elde edilen kemâlat, nihâyete erenlerin ulaştıkları manevi hâllere eşittir.<sup>155</sup>

Hubbîliğin teşekkülünde görüşlerinden faydalanılan İmâm-ı Rabbânî'nin sohbete yüklediği anlam Musa Özdağ tarafından da benimsenmiştir. Hayatını ilmî sohbet ve derslere adayan Özdağ, hocasından devraldığı sohbet geleneğini hayatı boyunca devam ettirmiştir.<sup>156</sup> Sevgi ve saygı temelli eğitim-öğretimin peygamber metodu olduğunu dile getiren Özdağ,<sup>157</sup> yaptığı ilmî sohbet ve derslerde genel manada hubbîlik metodunu uygulamıştır.<sup>158</sup>

Mehmet Feyzi Efendi tarafından halis sût ve bala benzetilen sohbet usulü,<sup>159</sup> muhatapla kısa sürede iletişimi sağlayarak gönüller arası bağlantının kurulmasına vesile olması sebebiyle<sup>160</sup> Özdağ'ın manevi eğitim anlayışının temelini oluşturmuştur. Sohbet ve derslerinde Kur'ân ve sünnet çizgisi üzere olmaya son derece dikkat eden Özdağ,<sup>161</sup> her durumda kitap ve ilim yolundan ayrılmamak gerektiğini vurgulamıştır.<sup>162</sup>

Hubbîliğin sohbet anlayışında gönüller arası bağlantı sağlanmasında Kur'ân-ı Kerîm tilavetine büyük önem verilmiştir. Genel anlamda ilmî sohbet, Kur'ân temeli üzerine kurulu olmakla beraber, muhabbet kuvvetlendiğinde Mehmet Feyzi Efendi'nin Özdağ'a yazdığı mektupta yer alan "Lisan sâkit, kalem camit"<sup>163</sup> sözünden hareketle kitap, kalem ve söze ihtiyaç duyulmaksızın, gönül yoluyla sohbet gerçekleştirilmiştir.<sup>164</sup> Böylece dostluk, samimiyet ve sevgi merkezli hubbîliğin sohbet usulüyle dağınık ruhların birbiriyle bütünleşip kaynaşması sağlanmıştır. Vahiy kokusu taşıyan sohbet sırrı ile kişinin dış ve iç duyuyu ve duygularıyla bütünleşmesi hedeflenmiştir.<sup>165</sup>

<sup>152</sup> Süleyman Uludağ, "Sohbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/350.

<sup>153</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 441.

<sup>154</sup> Bir tasavvuf terimi olarak nefsi eğitmek amacıyla onu bazı meşru arzularından mahrum bırakmak anlamına gelmektedir. Bk. Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/143.

<sup>155</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat*, 1/169.

<sup>156</sup> Maden, "Kur'ân'ın Tefsirine Adanmış Bir Ömür: Musa Özdağ (1953-2023)", 46.

<sup>157</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 179.

<sup>158</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/155.

<sup>159</sup> Özdağ, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi*, 89.

<sup>160</sup> Özdağ, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi*, 88.

<sup>161</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 300; *Duygular ve Düşünceler*, 156, 198, 209, 220, 221, 250.

<sup>162</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 12; *Duygular ve Düşünceler*, 54.

<sup>163</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/18.

<sup>164</sup> Akvim İnternet TV. (15 Mart 2013). <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=Win2G8Krh7k> (E.T. 19.12.2023).

<sup>165</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 202.

## 7.Tasavvuf Tarihinde Hubbîlik Metodunu Uygulayan Mutasavvıflar: Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî-Yûnus Emre ve Tapduk Emre

Daha önce de ifade edildiği gibi hocası Mehmet Feyzi Şalioğlu ile aralarındaki gönül bağı Şems ve Mevlânâ<sup>166</sup> arasındaki yakınlığa benzeten Özdağ,<sup>167</sup> hubbîlik mesleğinin bir benzerinin Mevlânâ ve Şems tarafından uygulandığını beyan eder.<sup>168</sup> “Mevlânâ'nın âşıkları, Mesnevî'nin uşaklarıyız. Mesnevî, aşkıımızın körüğü, birlik incilerimizin dükkânıdır.”<sup>169</sup> ifadeleriyle Mevlânâ'dan bahseden Özdağ, aşkı anlatma, yazma ve yaşama noktasında Mevlânâ'nın benzersiz olduğunu vurgular.<sup>170</sup> Mevlânâ tarafından icra edilen semâî, kâinattaki ihtişamlı dönüş hareketinden ilham alınarak ortaya konulan bir evren zikri olarak değerlendirilen Musa Özdağ, Mevlânâ'nın semâî tasavvufî bir değer hâline getirdiğini dile getirir.<sup>171</sup>

Yûnus Emre ve hocası Tapduk Emre'yi de hubbîlik metodu içerisinde değerlendiren Özdağ'a göre hubbîlik,

*Gelin tanış olalım*

*İşi kolay kılalım*

*Sevelim, sevilelim;*

*Dünya kimseye kalmaz*<sup>172</sup>

dizelerinde ifade edildiği gibi “Yaratanın hatırına yaratılanı sevme”<sup>173</sup> esasına dayanır.<sup>174</sup> Yûnus'un bu sözünden hareketle onun muhabbet anlayışını, fütüvvet makamı kapsamında ele alan Özdağ,<sup>175</sup> fütüvveti, Allah için kullarına hizmetkârlık şeklinde tarif eder.<sup>176</sup> Bu bağlamda Allah yolunda kullarına hizmetin ilahi sevgi, şefkat ve rahmete vesile olacağını ifade eden Özdağ'ın,<sup>177</sup> fütüvvet esaslarına yer veren sevgi anlayışıyla, Yûnus arasında benzerlikler bulunduğunu söylemek mümkündür.

## 8.Hubbîliğin Tasavvuf Literatüründeki Yeri

Manevi olgunlaşma noktasında muhabbet ve sevgi esasları üzere hareket eden hubbîlik mesleği, tasavvuf tarihindeki şüttâr yolu ile benzerlikler gösterir. Bununla beraber Özdağ, ilahi hakikatlerin kalpten kalbe aktarılmasında doğrudan Kur'an'ı vesile kabul

<sup>166</sup> Mevlânâ ve Şems konusunda geniş bilgi için bk. Sultan Veled, *İbtidâ-Nâme*, ter. Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara: Güven Matbaası, 1976), 50; Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, ter. Feridun Nafiz Uzluç (Konya: Damla Ofset, 2005), 97; Devletşah, *Şair Tezkireleri*, ter. Necati Lugal (İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2011), 258-259; Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, ter. Tahsin Yazıcı (Ankara: Ma'arif Basımevi, 1954), 2/49; Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/441-448.

<sup>167</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/142.

<sup>168</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/153 (5 numaralı dipnot).

<sup>169</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 23.

<sup>170</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 163.

<sup>171</sup> Özdağ, *Duygular ve Düşünceler*, 282-283.

<sup>172</sup> Yûnus Emre, *Divan*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 150.

<sup>173</sup> *Elif okuduk ötürü*

*Pazar eyledik götürü*

*Yaradılanı severiz*

*Yaradandan ötürü*. Bk. Yûnus Emre, *Divan*, 65.

<sup>174</sup> Özdağ, *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi*, 99.

<sup>175</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/21.

<sup>176</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/21.

<sup>177</sup> Özdağ, *Feyizler*, 3/25.

eden hocalarının<sup>178</sup> ortaya koyduğu yeni irşat metodunu benimser.<sup>179</sup> Bu yönden seyrüsülüklerini bizzat muhabbet, aşk ve vecd vasıtasıyla gerçekleştiren şüttâr yolundan ayrılır. Çünkü ona göre bütünüyle insana yönelmiş olan Kur'ân, kişinin terbiye ve tekâmülü noktasında en güzel metotları ortaya koymuştur.<sup>180</sup>

İrşat usulü olarak doğrudan Kur'ân'ı esas alan Özdağ'ın muhabbet anlayışında sekr ve cezbe yer almakla beraber,<sup>181</sup> fitne ve fesada sebep olacak davranışlardan sakınılması önerilir.<sup>182</sup> Bu bağlamda şiddetli muhabbetten kaynaklanan manevi bir sarhoşluk hâli olarak nitelediği vahdet-i vücûdu kabul etmeyen Özdağ,<sup>183</sup> bu anlayışın kaosa zemin hazırlayacağı kanaatindedir.<sup>184</sup> Halkı inkârın, Hakk'ı inkâr anlamına geleceğini ifade eden Özdağ,<sup>185</sup> inkâr yoluyla Allah ile yaratıkları arasında düşmanlık köprüsü kurmak yerine, dostluk ihdas etmenin daha akıllıca olacağını belirtir.<sup>186</sup> Bu açıdan din ve şeriat ölçülerini koruyan vahdet-i şühûd anlayışının daha isabetli olduğu görüşündedir.<sup>187</sup>

Aşk ve muhabbeti, ilim-mârifet bütünlüğü içerisinde ele alan Özdağ,<sup>188</sup> hayatı boyunca ilmî sohbet ve derslerinden taviz vermemiştir.<sup>189</sup> Tasavvufi aşk anlayışının en büyük temsilcilerinden olan Mevlânâ, Şems sonrası ilim-öğretim ve vaaz faaliyetlerini genel manada terk ederken;<sup>190</sup> Irâkî, vecd coşkunluğunun izlerini hayatı boyunca üzerinde taşımıştır.<sup>191</sup> Yûnus'un şiirleri ise şeriatı koruma endişesiyle bir dönem yasaklanmıştır.<sup>192</sup> Bütün bu örnekler aşk ve ilim yolunu beraberce yürütmenin yani akılla gönül arasında denge kurabilmenin zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu manada kesbî bilgiyle, kalpte oluşan ilhami bilgilerin birbiriyle raptedilmesini en sağlam yol olarak gören Özdağ,<sup>193</sup> muhabbetle ilmi, akılla gönlü uyum içerisinde uzlaştırmış; birini diğerine feda etmeden ahenkli ve zor bir usulün uygulayıcısı olmuştur. Bu yöntemin Kur'ân ve sünnetle tavsiye edildiğini belirten Özdağ, selef-i salihinin de aynı metodu benimsediğini ifade etmiştir.<sup>194</sup> Eserlerinde ve sözlerinde şatahat türü, ehl-i sünnet dışı ifadelerle asla yer vermeyen Özdağ, ilim adamı hüviyetini ömrü boyunca devam ettirmiştir.

Kitaplarında Hz. Peygamber'in sohbet anlayışına yer veren Özdağ, onun eğitim ve irşat sisteminin itidal esaslarına dayandığını ifade etmiştir. Bu durumu Peygamber'in

<sup>178</sup> Mehmet Feyzi Şalioğlu'nun hocası olan Ömer Fazıl Aköz (ö. 1889/1952), hocası Esad Erbilî'den (ö. 1847/1931) elde ettiği hakikat bilgilerini başkasına aktarıken, doğrudan Kur'ân'ı vesile ve vasıta edinmiştir. Özdağ, bu usulün harika bir metot olduğunu ifade etmektedir (Özdağ, *Feyizler*, 1/268). Esad Erbilî ve Aköz hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Kâmil Yılmaz, "Esad Erbilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1995), 11/348-349; Abdülkerim Abdülkadiröğlu, "Aköz, Ömer Fazıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1989), 2/284-285; Ethem Cebecioğlu-Vahit Göktaş, *Muhammed Es'ad Erbilî* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018).

<sup>179</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/268; Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 9.

<sup>180</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/259.

<sup>181</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/575; *Feyizler*, 3/407.

<sup>182</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/526.

<sup>183</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/532-533.

<sup>184</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/531.

<sup>185</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/533.

<sup>186</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/535.

<sup>187</sup> Özdağ, *Feyizler*, 2/532.

<sup>188</sup> Özdağ, *Kavramlar ve Yorumlar*, 198.

<sup>189</sup> Maden, "Kur'ân'ın Tefsirine Adanmış Bir Ömür", 46.

<sup>190</sup> Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, ter. Tahsin Yazıcı (Ankara: Ma'arif Basımevi, 1954), 2/49.

<sup>191</sup> Özcan, *Fahreddin-i Irâkî'nin Lemaât Adlı Eseri*, 77.

<sup>192</sup> Bk. Mustafa Özçelik, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Yunus Emre Algısı", *DTCF Dergisi Yunus Emre Özel Sayısı*, (Aralık 2021), 68-85.

<sup>193</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/420-421.

<sup>194</sup> Özdağ, *Feyizler*, 1/420-421.

âlemlere rahmet olma misyonunun bir göstergesi kabul eden Özdağ,<sup>195</sup> ashabin da itidalli ve şuurlu kimseler olmaları sebebiyle rehber kabul edildiklerini dile getirmiştir.<sup>196</sup> Bundan hareketle Özdağ'ın tasavvuf anlayışı noktasında asr-ı saadet çizgisi üzere olmaya özen gösterdiğini söylemek mümkündür.

## Sonuç

Sevgi ve muhabbet yoluyla Allah'a ulaştırmayı hedefleyen ruhani bir eğitim metodu olan hubbîlik, Mehmet Feyzi Şallıoğlu tarafından ortaya konulmuş ve akabinde öğrencisi Musa Özdağ eliyle literatüre kazandırılmıştır. Tasavvufî anlamda kalbin safiyetini ifade eden "hûb" kelimesinden türeyen hubbîlik anlayışında sevgi ve muhabbete büyük önem verilmiştir. Sevgi ve muhabbeti varlığın yaratılış sebebi olarak telakki eden Musa Özdağ, manevi olgunluğa ulaşma noktasında hubbîliği bir metot olarak kullanmıştır.

Hiz. Peygamber'in habîbullah oluşu, Allah'ın tanınmayı sevmesi ve bu sevgi sebebiyle varlıkları yaratması, sadıklarla beraber olma çağrısı ve İmâm-ı Rabbânî'nin mektubunda yer alan "İrtibatımız hubbîlik üzeredir." ifadesi hubbîliğin dayandığı temel esaslar arasındadır. Musa Özdağ'a göre hubbîlik yoluyla insanların arınarak Allah'a ve mârifetullahı ulaşmaları hedeflenmektedir. Çünkü gerçek imanla sevgi arasında büyük bir alaka mevcuttur. Hayatı gerçek sevgi ve sevgiliye ulaşma çabası olarak anımlandıran Özdağ, bunlardan yoksun kalmayı en büyük mahrumiyet olarak telakki etmektedir.

Sevgi ve muhabbetin korunarak gizlenmesi, sevginin büyükten küçüğe sirayet etmesi ve mecâzî sevginin nihayetinde hakiki sevgiye dönüşmesi hubbîliğin esasları arasında kabul edilmektedir. Bununla beraber hubbîlik anlayışında ilmî ders ve sohbet büyük önem verilmiştir. Hocasından devraldığı sohbet geleneğini hayatı boyunca devam ettiren Musa Özdağ, ders ve sohbetlerinde genel manada hubbîlik metoduna yer vermiş; Kur'an ve sünnet esasları üzere yaptığı ilmî sohbetler, yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı kitaplarla çevresini ilme teşvik etmiştir. Bu anlamda Musa Özdağ'ın akıl-gönül, ilim-muhabbet yönlerini bir arada kullanarak; kişiye madde ve manasıyla hitap ettiğini söylemek mümkündür.

Tasavvuf tarihinde hubbîlik metodunun, Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ ve Yûnus Emre ile Tapduk Emre arasında uygulandığı söylenebilir. Bu sebeple olmalı ki Musa Özdağ, Mehmet Feyzi Şallıoğlu ile olan yakınlıklarını, Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ arasındaki bağıllığa benzetmiştir. Bununla beraber hubbîlik, irşat ve manevi tekamül usulü açısından doğrudan Kur'an'ı vasıta kabul etmesi yönüyle Mevlânâ ve Yûnus'un da dahil olduğu şüttâr yolundan ayrılmaktadır. Bu manada Kur'an'la insanın aynı kaynaktan geldiğini beyan eden Özdağ, her şeyin şaşmaz bir pusulası olarak telakki ettiği Kur'an'ın emir ve yasaklarıyla nefsin terbiye edileceğini; Kelamullâh'ın gerçekten kavranması neticesinde Allah'ın hakiki anlamda bilinebileceğini ifade etmektedir. Özdağ, bu yaklaşımıyla araya vasıta koymaksızın doğrudan Kur'an'la seyrüsülûkün gerçekleşebileceğini savunmuş, hubbîlik mesleğinde de bu metoda yer vermiştir. Aynı zamanda aşk tasavvufunu benimseyen sûfîlerin genel anlamda kabul ettikleri vahdet-i vücûd anlayışını benimsemeyen Özdağ, Allah'ın saltanatının ihtişamını gösteren âlemi inkâr etmenin bir nevi Allah'ı inkâr anlamına geleceğini beyan etmiştir. Çünkü Özdağ'a göre Allah'a ulaşma noktasında kâinatın önemli bir rolü bulunmakta; kişi âlemdeki ilahi

<sup>195</sup>Özdağ, *Feyizler*, 3/407.

<sup>196</sup>Özdağ, *Feyizler*, 3/407-408.



eserleri müşahede etmek suretiyle yaratana ulaşmaktadır. Bu noktada kâinatı da Kur'ân misali ilahi bir kitap olarak telakki eden Özdağ, Ehl-i sünnet âlimlerinin “Eşyanın aslı sabittir.” görüşünden hareketle vahdet-i vücûd anlayışının fitne ve kaosa zemin hazırlayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda eserlerinde ve sözlerinde Kur'ân ve sünnetle çelişen ifadelerle yer vermeyen Musa Özdağ, ilim ve itidali ön planda tutmaya gayret göstermiştir.

<b>Değerlendirme</b>	İkiDışHakem / ÇiftTaraflıKörleme
<b>EtikBeyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>BenzerlikTaraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>EtikBildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>ÇıkarÇatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Kaynakça / References**

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim. "Aköz, Ömer Fazıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Acem, Refik. *Mevsûatü mustalihâti't-tasavvufi'l-İslâmî*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1999.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 2001.

Akvim İnternet TV. (15 Mart 2013). <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=Win2G8Krh7k> (E.T. 19.12.2023).

Ankaravî, İsmail. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (İbnü'l-Fâriz'ın Kaside-i Tâiyyesi ve Şerhi)*. haz. Mehmet Demirci. İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.

Aycan, Hatice. "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücûd İnancı Bağlamında Evren, Yeryüzü ve İnsan İlişkisi". *Aydın Türklük Bilgisi* 8/1 (Nisan 2022), 35-52.

Ayni, Mehmet Ali. *Türk Azizleri I İsmail Hakkı*. İstanbul: Mârifet Basımevi, 1944.

Ankaravî, İsmail. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (İbnü'l-Fâriz'ın Kaside-i Tâiyyesi ve Şerhi)*. haz. Mehmet Demirci. İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.

Baltacı, Burhan. "Şalioğlu Mehmet Feyzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/310. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Baltacı, Naile. *Mehmet Feyzi Efendi'nin Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Arvâsî, Seyyid Ahmet. *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*. İstanbul: Bilgeoğuz, 2015.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i mahfî*. sad. Abdülkadir Akçipek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto, 6. Basım, 2014.

Cebecioğlu, Ethem-Göktaş, Vahit. *Muhammed Es'ad Erbîlî*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*.thk. Abdülgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.

Cîlî, Kutbüddîn Abdülkerîm b. İbrahim b. Abdilkerîm. *Merâtibü'l-vücûd*. Kahire: Dârü't-Tabâati'l-Muhammediyye, ts.

Çağrı, Mustafa. "Sıdk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çapcıoğlu, İhsan. "Sosyo-Kültürel Bütünleşmede Milli ve Manevi Değerlerin Rolü: Mehmet Feyzi Efendi Örneği". III. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmi Hayat ve Kastamonu Âlimleri*. ed. Ali Rafet Özkan. 515-521. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016.

Demirci, Mehmet. *Yûnus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*. İstanbul: Kent Basımevi, 1991.

Devletşah. *Şair Tezkireleri*. ter. Necati Lugal. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbü'l-Ârifîn*. ter. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Basımevi, 1954.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Basım, 1994.

Ertaş, Muzaffer. "Yazar Musa Özdağ". *Mehmet Feyzi Efendi'den Feyizler*. yaz. Musa Özdağ. 1/3-6. İstanbul: Pasifik Ofset, 2016.

Fîrûzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmusü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 8. Basım, 2005.

Fürûzanfer, Bediüzzaman. *Mevlânâ Celâleddin*. ter. Feridun Nafiz Uzluk. Konya: Damla Ofset, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. ter. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayın Dağıtım, 1996.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Muhabbet, Şevk, Üns ve Rıza*. Kahire: Mektebetü ve Matbaâ-yi Mustafa el-Bâbî, 1961.

Göçgün, Önder. *Dünden Bugüne Yunus Emre*. Ankara: AKM Yayını, 1995.

Güloğlu, Nazife Vildan. "Kur'ân'da İffet Kavramı: Semantik Bir Araştırma". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*10 (Ekim 2022), 123-137.

Hakim, Suâd. *Mu'cemu's-sûfiyye*. Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyyeti'l-Dirasât, 1981.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdülhamîd Hendâvî.4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Hamdi, Eymen. *Kâmusu'l-mustalihâti's-sûfiyye*. Kahire: Dâru Kuba, 2000.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

İmâm-ı Rabbâni, *Mektûbât*. 3 Cilt. İstanbul: Hakikat Kitapevi, 1423/2002.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.

Karadağ, Bilge. *Mehmet Feyzi Efendi'nin Kur'ân'ı Yorumlama İlkeleri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kâşânî, Abdürrezzâk. thk. Abdü'l-Âl Şahin. *Mu'cemu istilâhâti's-sûfiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.

Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 2005.

Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29. Basım, 2022.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. er-*Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Müessesetü Dârî's-Şûb, 1989.

Kübrâ, Necmeddîn. *Tasavvufî Hayat*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.

- Lugâvî, Ahmed b. Zekeriyâ. *Mücmelü'l-luga*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- Maden, Şükrü. "Kur'ân'ın Tefsirine Adanmış Bir Ömür: Musa Özdağ (1953-2023)", *Mutalaa* 3/1 (2023).
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Divân-ı Kebîr*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. 7 Cilt. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1957.
- Nedvî, Abdülbârî. *Tasavvuf ve Hayat*. ter. Mustafa Ateş. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1996.
- Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/441-448. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öz, Mustafa. "Hubbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/266. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan Ünal, Asuman. *Fahreddîn-i Irâkî'nin Lemaât Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Özçelik, Mustafa. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Yunus Emre Algısı". *DTCF Dergisi Yunus Emre Özel Sayısı* (Aralık 2021), 68-85.
- Özdağ, Musa. *Duygular ve Düşünceler*. Konya: Damla Ofset, 2005.
- Özdağ, Musa. *Evrenin Son Devresi*. 2 Cilt. Ankara: Altınordu Yayınları, 2018.
- Özdağ, Musa. *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzi Efendi ve Feyizlerden Damlalar*. Kastamonu: Kutlu Bilgi Yayınları, 3. Baskı, 2010.
- Özdağ, Musa. *Mehmet Feyzi Efendi'den Feyizler*. 4 Cilt. İstanbul: Pasifik Ofset, 2016.
- Özdağ, Musa. *Kavramlar ve Yorunlar*. Konya: Damla Ofset, 2005.
- Özden, Hamdi-Çuhadar Cengiz. "Kastamonulu Âlim Mehmet Feyzi Efendi'nin Fikir Dünyasında Devlet-Vatan ve Millet Kavramları". *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Kastamonu'nun Manevi Mimarları*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 133-145. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Schimmel, Annemaria. *İslamın Mistik Boyutları*. ter. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kalcı Yayınları, 2012.
- Sultan Veled. *İbtidâ-nâme*. ter. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Güven Matbaası, 1976.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-Câmiu's-sagîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü'l-ma'ârif*.thk. Abdülhalîm Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Riyâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Sohbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. *Sûfi Gözüyle Kadın*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Üzüm, İlyas. "Makâm-ı Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/413-414. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yanmaz, Ömer. *Mevlânâ ve Yûnus Emre'de Varlık Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikalar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 15. Basım, 2012.

Yılmaz, Hasan Kamil. "Esad Erbîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yûnus Emre, *Divan*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2016.



## Din Bağlamında Medya – Toplum İlişkileri

Ejder OKUMUŞ<sup>1</sup>

### Öz

Medyanın toplumla ilişkileri çeşitli açılardan ele alınabilir. Medya-toplum ilişkilerine bakışlar, olguya ne şekilde, ne gibi ölçütlerle, nereden ve hangi yöntemle yaklaşıldığına göre değişiklik gösterir. Medyanın türü, medya teknolojisi, medya organının yayım yaptığı zaman ve mekân, ideolojik, dini ve siyasi konumu veya tutum alış, medyanın toplum, toplumun da medya üzerindeki etkilerini incelemede mühim konulardandır. Bu çalışmada, kitle iletişim araçlarının din çerçevesinde toplumla etkileşimsel boyutları çeşitli yönleriyle ve farklı açılardan anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu araştırmanın amacı, medyanın din çerçevesinde toplumsal boyutlarını, toplum üzerindeki etkilerini ve toplumun yine din çerçevesinde medya ile ilgili boyutlarını, medya üzerindeki etkilerini anlamak ve değerlendirmektir. Medya çok değişik tür, araç, yöntem ve öğeleriyle toplum ile karşılıklı ilişki içinde bulunan büyük bir gücü ifade ederken, din toplumun, toplumsal ilişkilerin en varoluşsal boyutunda yer almaktadır. Bu manada bir yandan din medyayı, toplumu ve medya-toplum ilişkilerini etkilerken, diğer yandan da medya, toplum ve medya-toplum ilişkileri dini etkilemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, İletişim Çalışmaları, Din, Toplum, Medya, Siyaset.

Okumuş, Ejder. "Din Bağlamında Medya – Toplum İlişkileri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/1 (Mart 2024), 56-76. <https://doi.org/10.32711/tiad.1416194>

Geliş Tarihi	08.01.2024
Kabul Tarihi	15.03.2024
Yayın Tarihi	31.03.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, ejder.okumus@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1337-3255.



## Media – Society Relations in the Context of Religion

Ejder OKUMUŞ<sup>1</sup>

### Abstract

The media's relations with society can be considered from various perspectives. Views on media-society relations vary depending on how, where and with what criteria the issue is approached. The type of media, media technology, the time and place where the media organ broadcasts, its ideological, religious and political position or attitude are important issues in addressing the effects of media on society and society on media. In this study, the interactional dimensions of mass media with society within the framework of religion are tried to be understood in various aspects and from different angles. The purpose of this research is to understand and evaluate the social dimensions of the media within the framework of religion, its effects on society, and the media-related dimensions of society within the framework of religion and its effects on the media. While media represents a great power that interacts with society with its many different types, tools, methods and elements, religion is located in the most existential dimension of society and social relations. In this sense, on the one hand, religion affects the media, society and media-society relations, and on the other hand, media, society and media-society relations affect religion.

**Keywords:** Sociology of Religion, Studies of Communication, Religion, Society, Mass Media, Politics.

Okumuş, Ejder. "Media – Society Relations in the Context of Religion". Turkey Journal of Theological Studies 8/1 (Mart 2024), 56-76. <https://doi.org/10.32711/tiad.1416194>

Date of Submission	08.01.2024
Date of Acceptance	15.03.2024
Date of Publication	31.03.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Prof., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, The Department of Sociology of Religion, Ankara, Türkiye, ejder.okumus@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1337-3255.

## Giriş

Bu çalışmada, geleneksel olsun yeni olsun kitle iletişim araçlarının (medya) din çerçevesinde toplumla ilişkileri, başka bir ifadeyle din boyutunda medya-toplum ilişkilerinin çeşitli yönleri incelenmektedir. Araştırmada din, medya ve toplum olmak üzere üç temel kavrama dayanılmaktadır. Din, toplumun, toplumsal hayatın, toplumsal etkileşimlerin en hayati veçhesini teşkil etmekte, medya ise değişik tip, araç, yöntem ve öğeleriyle toplumla etkileşimsel bir ilişki halindeki devasa gücü ifade etmektedir. Bu durumda araştırmanın problemi, çok mühim hususları içermektedir.

Esasen medya-toplum ilişkileri çeşitli boyutlarda ve farklı bakımlardan incelenebilir. Söz konusu ilişkiler, medya ile toplumun birbirlerini karşılıklı olarak etkilemelerinden önce ve belki de bağımsız olarak medyanın toplum için sahip bulunduğu işlevsel boyutlar ve toplumun kendini medyaya muhatap kılarak ona önem ve imkanlar vermesiyle ilgili boyutlarının yanı sıra medyanın toplum, toplumun da medya üzerindeki etkilerini içerir. Nitekim hipotermik iğne/derialtı şırınga/sihirli mermi, enformasyon, iki aşamalı iletişim akışı, bilişsel uyum, aracılanmış iletişim, kullanımlar ve doyumlar, suskunluk sarmalı, gündem belirleme, bağımlılık, kültürel göstergeler, ekme ve eleştirel teori gibi kimi medyayı merkeze alan kimi toplumu ve kimi de medya-toplum ilişkilerinin karşılıklı olduğu temelinde ilerleyen çeşitli yaklaşımlar, medya-toplum ilişkilerine dair farklı görüşler serdetmişlerdir.<sup>1</sup> Medya-toplum ilişkilerine nasıl bakılacağı, ona nereden ve hangi kıstaslarla yaklaşıldığına göre değişir. Medyanın türü, medya araçları, yayımlandığı zaman ve mekân, ideolojik ve siyasi pozisyonu gibi hususlar da medyanın toplumla ilişkilerini ele almada dikkate alınması gereken önemli noktalaradır.

Kitle iletişim araçları ile toplumun karşılıklı ilişkilerinde örneğin toplumun kültürü, medeniyet tasavvuru ile düzeyi, inancı ve dini hayatı rol oynadığı gibi siyasi iktidarın güçlü veya zayıf oluşu, olaylara yaklaşım tarzı da rol oynayabilmektedir. Aynı şekilde entelektüeller, bilginler, bilim adamları, ticaret insanları da medya-toplum ilişkilerinde etkili olabilmektedir. O halde sözlü ve yazılı, görsel ve işitsel, eski ve yeni türleriyle medyanın, toplumun, toplumu oluşturan birey ve grupların zihniyet ve tefekkür dünyası, dini inanç ve fiilleri, ahlakı, hukuki, ekonomik ve siyasi yaşamları üzerindeki tesirleri ve öbür yandan toplumun medyanın şekillenmesindeki etkileri farklı cihetleriyle araştırılması gereken bir mevzudur. Bu yönüyle medya, önemli bilimsel araştırma konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela medya organlarında sıklıkla karşılaşılan şiddet ve çatışma yoğunluklu programların, toplumun çeşitli kesimleri, farklı toplumsal kategorilerinde, örneğin çocuk, genç, kadın veya yaşlılarda şiddet eğilimini besleyip beslemediği gibi hususlar, medya ile ilgili değişik inceleme ve tartışmaların konusu olmaktadır. Yine örneğin siyaset yapanların, iktidar sahiplerinin, yönetici seçkinlerin medya aracılığıyla yürüttükleri kampanyaların, verdikleri mesajların, yaptıkları propagandaların, seçmenlerin oy verme eğilim ve tutumlarını ne şekil ve düzeyde etkilediği veya etkileyeceği, bu çerçevede ele alınıp anlaşılmaya çalışılan konulardandır. Bunlardan başka medya araç ve organlarının bazı yayımlarla toplumun ahlak, din, inanç, değer ve kültür boyutlarında ne gibi değişimlere yol açtığı, nasıl bir

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Éric Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, çev. Halime Yücel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014); John Fiske, *Introduction to Communication Studies* (London, New York: Routledge, 1990); Burak Özçetin, *Kitle İletişim Kuramları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018); M. Ayşe İnal, *Haberî Okumak* (İstanbul: Temuçin Yayınları, 1996); Denis McQuail, *Mass Communication Theory* (London: Sage Publication, 2010); Nazife Güngör, *İletişim: Kuramlar-Yaklaşımlar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011); Levent Yaylagül, *Kitle İletişim Kuramları - Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2006).



banallaşma, yozlaşma ve tüketimciliğe sebebiyet verdiği gibi hususlar, sürekli tartışılmakta, konuşulmakta, yazılmakta ve gündeme getirilmektedir. Bunlara ek olarak genel anlamda medyanın dini, dinin de medyayı ne ölçüde etkilediği ve yine medyanın siyaseti, siyasetin de medyayı hangi içerik ve düzeylerde etkilediği medya-toplum ilişkileri çerçevesinde kayda değer noktalardandır. Ayrıca medya ile toplum arasındaki ilişkilerde dinin durumu ve dini boyutlarıyla medya-toplum ilişkileri, önemli bir araştırma konusu olarak önümüze gelmektedir. Nitekim bu çalışmanın konusu, din ekseninde medya ile toplumun etkileşimsel ilişki biçimleridir.

Medya-toplum ilişkilerinin din bağlamında ele alındığı bu araştırmanın amacı, medyanın din çerçevesinde toplumsal boyutlarını, toplum üzerindeki etkilerini ve toplumun yine din çerçevesinde medya ile ilgili boyutlarını, medya üzerindeki etkilerini anlamak ve anlamlandırmaktır. Bu amaç kapsamında din-medya-toplum ilişkilerine dair kavramsallaştırma ve teorileştirmelere katkıda bulunmak hedeflenmektedir. Konu, nitel yaklaşımla dökümantasyon tekniğiyle dini, siyasi, ekonomik ve toplumsal boyutlar bir bütünlük içinde dikkate alınarak incelenmektedir.

Çalışmanın temel konusuyla ilgili daha önce yapılmış bilimsel çalışmalar, konunun önemi ve özgünlüğünü anlamaya katkı sunacaktır. Bu çerçevede *Sanal Din: İnternet Ortamındaki Din Olgusu Üzerine Bir Araştırma*<sup>2</sup> başlıklı doktora tezi, *Medyatikleşme ve Din: Kavram-Teori-Tartışma*<sup>3</sup> adlı kitap, *Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)*<sup>4</sup> başlıklı doktora tezi, *Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din*<sup>5</sup> başlıklı doktora tezi, *Dinin Medyatikleşmesi Üzerine Bir Araştırma: Mustafa Karataş-Yusuf Kavaklı-Zekeriya Beyaz Örnekleri*<sup>6</sup> ismiyle yüksek lisans tezi ve *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma*<sup>7</sup> başlıklı doktora tezi zikredilebilir. Ayrıca “The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change”,<sup>8</sup> “Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion”,<sup>9</sup> “Mediatization and the Changing Authority of Religion”,<sup>10</sup> “The Mediatized Conditions of Contemporary Religion: Critical Status and Future Directions”<sup>11</sup> ve “The Mediatization of Religion - as Temptation, Seduction, and Illusion”<sup>12</sup> başlıklı çalışmalardan

<sup>2</sup> Mehmet Haberli, *Sanal Din: İnternet Ortamındaki Din Olgusu Üzerine Bir Araştırma* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012). Doktora tezinin yayımlanmış hali için bk. Mehmet Haberli, *Sanal Din* (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2014).

<sup>3</sup> Mehmet Haberli, *Medyatikleşme ve Din* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023).

<sup>4</sup> Selçuk Kırtepe, *Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014). Doktora tezinin yayımlanmış hali için bk. Selçuk Kırtepe, *Dizilerin Toplumsal İzdüşümü: Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022).

<sup>5</sup> Muhammed Ali Özdoğan, *Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din* (Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

<sup>6</sup> Ayşe Şimşek, *Dinin Medyatikleşmesi Üzerine Bir Araştırma: Mustafa Karataş-Yusuf Kavaklı-Zekeriya Beyaz Örnekleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>7</sup> Mustafa Derviş Dereli, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

<sup>8</sup> Stig Hjarvard, “The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change”, *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook* 6/1 (2008), 9-26.

<sup>9</sup> Stig Hjarvard, “Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion”, *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, ed. Stig Hjarvard - Mia Lövheim (Nordicom: University of Gothenburg, 2012), 21-44.

<sup>10</sup> Stig Hjarvard, “Mediatization and the Changing Authority of Religion”, *Media, Culture and Society* 38/1 (2016), 8-17.

<sup>11</sup> Mia Lövheim - Stig Hjarvard, “The Mediatized Conditions of Contemporary Religion: Critical Status and Future Directions”, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8 (2019), 206-225.

<sup>12</sup> Günter Thomas, “The Mediatization of Religion – as Temptation, Seduction, and Illusion”, *Media, Culture &*

bahsedilebilir. Bunların dışında hiç şüphesiz konuyla ilgili başka önemli çalışmalar da yapılmıştır.

Bu makale, medya-toplum ilişkilerini din bağlamında bir bütünlük içinde sosyolojik bir perspektifle ele alması itibarıyla mevcut çalışmalara katkıda bulunmaktadır. Bu minvalde dini medya, tebliğ, dini meşrulaştırma, dinin medyatikleşmesi, dini medyatikleşme, medyanın dinileşmesi, iletişim sistemi olarak din, denetleme boyutuyla din, din-siyaset ilişkileri, tüketim, ekonomi politik, dini kimlik ve diğer bazı hususlar üzerinden din çerçevesinde medyanın toplumla ilişkilerinin çeşitli boyutları incelenmektedir.

## 1. Genel Olarak Medya – Toplum İlişkileri

Medyanın toplum üzerinde etkili olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır. Fakat bu genel kabulü eksene alarak toplumun medya üzerinde etkisinin olmadığı veya mutlak anlamda hep az olduğu gibi bir yanılgıya düşmemek gerek. Medya – toplum ilişkileri, kimi iletişim teorilerini esas alarak basitçe medyadan topluma doğru medya merkezli tek çizgili bir ilişki biçimi değildir. Medya merkezli tek taraflı etkiye dayalı bir medya-toplum ilişkisi yaklaşımı bilimsel perspektife ve toplumsal gerçekliğe aykırıdır. Nitekim son zamanlarda kitle iletişim teorileri içinde bu gerçeklik üzerine önemli görüşler ortaya koyan iletişim bilimciler ortaya çıkmaktadır. Verili medya-toplum ilişkileri gerçekliğinin de gösterdiği gibi medya- toplum ilişkileri karşılıklılık esasına dayalıdır. Medya toplumu, toplum da medyayı çeşitli şekil, içerik, derece ve tonlarda etkiler. O halde denilebilir ki medya-toplum ilişkileri etkileşimsel bir ilişkidir. Bu etkileşimselliği görmemek, insanı medya-toplum ilişkilerinin gerçekte nasıl meydana geldiği hususunu doğru anlamaktan uzaklaştırır.

Medya, toplumla dil, aile, eğitim, enformasyon, kültür, ahlak, din, siyaset, ekonomi, hukuk vd. alanlar üzerinden ilişki kurar; kimi zaman etkiler, kimi zaman yönlendirir, kimi zaman eğitir, bazen toplumun istediği şekilde, ihtiyaçlarına göre hareket eder, bazen de ekonomi, siyaset, din gibi etkenler üzerinden topluma yön vermeye çalışır. Önemle belirtmek gerekir ki medya kendini, tarihsel olarak küresel ve yerel ölçeklerde zamana ve mekâna, toplumsal ilişkilere, üretim ilişkilerine, coğrafi şartlara, uluslararası ilişkilere göre istediği zaman toplum ve kültür üzerinde değişen niteliklerde çokça etkili olabileceği düşüncesine sahip olmuştur.<sup>13</sup> Nitekim bu düşüncesinin doğru olduğuna dair tarihten örnek verilebilir. Bu durumda mesela basın, Tanzimat'tan önce de sonra da dilin değişiminde ciddi etkide bulunmuş olan etkenlerden biri olmuştur.<sup>14</sup> Fakat burada da belirtilmelidir ki gazeteler, toplumu istedikleri gibi yönlendirememiştir. Toplum, gazetelerden elbette etkilenmiştir fakat toplumun iletişim çerçevesinde dikkate aldığı, görüş, düşünce ve fetvalarına göre hareket ettiği, etkisine girdiği önemli toplumsal aktörlerin, özellikle dini şahsiyetlerin, kanaat önderlerinin olduğu da unutulmamalıdır.

Belirtmelidir ki medya özellikle devlet eliyle, mesela devletin ideolojik aygıtı olarak

*Society* 38/1 (2016), 37-47.

<sup>13</sup> Bk. Talip Küçükkan, *Toplumun Kültür Politikaları ve Medyanın Kültürel Süreçlere Etki Algısı Araştırması* (Ankara: SETA Yayınları, 2011); Şahin Doğan, "Boşanma Nedenlerine Yönelik Tutumlar: Boşanmayı Artırıcı veya Engelleme Faktörlerine Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1001.

<sup>14</sup> Ejder Okumuş, "Tanzimat'ın Dili", *KhukA Kamu Hukuku Arşivi* 5/1 (2002), 43-53; Orhan Koloğlu, "İlk Gazetelerimiz Araçlılığıyla (1828-1867) Dilimize Giren Batı Kavram ve Sözcükleri", *XI. Türk Tarih Kongresi*, Ankara: 5-9 Eylül 1990 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 1945-1964.

konumlandığı ve rol üstlendiğinde<sup>15</sup> veya belli iş adamlarının, iktidar sahiplerinin, ideolojik grupların, ekonomik güçlerin elinde tekel haline geldiği durumlarda toplum üzerinde görece güçlü etkiler gösterirken, tekel haline gelmediği zamanlarda görece olarak daha az veya sınırlı etkilere sahip bulunabilmektedir.

Medya bütün şekil ve içerikleriyle, bütün dil, üslup ve söylemleriyle, her tür yayınlarıyla toplumla etkileşime girerken, toplumu etkilemeye, toplumdaki yararlanmaya yönelirken bazı hususları hatırlamak faydalı olabilir. Bu çerçevede medya, toplumla ilişkilerinde, özellikle de toplum üzerinde etkili olmada meşrulaştırma gibi önemli bir işlevle hareket ettiğini söylemek gerekir. Meşrulaştırma<sup>16</sup> genel olarak toplumun özel olarak ise medyanın en müteessir boyutlarından biridir. Medya, bir konuda toplumu ikna etmek, yönlendirmek, örneğin dini bir konunun halka kabulünü istediğinde farklı bilgi, unsur, malzeme, aktör, kaynak, etken, araç, yöntem, teknik ve yaklaşımlarla o konuyu meşrulaştırma çabası içine girer. Medya toplumdan meşruiyet elde edemeyeceği hiçbir konuyu sunma ve kabul ettirmede başarı elde edemez. Yine medya-toplum etkileşimlerinde göz önünde bulundurulması gereken hususlardan biri, medyanın bütün türleriyle propagandist bir araç olması veya bir propaganda enstrümanı olmasıdır. Bilindiği üzere propaganda iletişimde önemli bilgilendirme ve yönlendirme kanallarından biridir. Belirli bir görüş, tutum ve davranışın kabul edilmesi yönünde hedef kitleyi etkileme yöntem ve çabaları bütünü olarak tarif edilebilecek olan propaganda<sup>17</sup> kamuoyu oluşturmada çok etkilidir. Propaganda kitleleri etkilemede kullanılan en güçlü araçlardır.<sup>18</sup>

Bu noktada işaretlemelidir ki medyanın toplum üzerindeki etkilerini tartışırken toplumda herkesin, bütün birey ve grupların edilgen olduklarını, nesneleştiklerini, kitleleştiklerini ve medya organlarından, medyadaki haberlerden, filmlerden, yazarların düşüncelerinden tek taraflı olarak etkilendiklerini düşünmemek gerekir. Toplumdaki bazı kişi ve gruplar, medyayı takip etmekle birlikte kendi düşünce, inanç ve hayat tarzı doğrultusunda hareket etme temelinde ondan yararlanma yoluna gitmekte, aksi halde medyadan gelen düşünce, bilgi veya başka şeyleri reddetmektedir.<sup>19</sup> Yeni medyaya gelince, orada kimi zaman toplumun medyadan etkilenmekten çok aktif bir şekilde medyada söz sahibi olduğu, hatta medyayı yönlendirdiği söylenebilir.

Anlaşılmaktadır ki medyanın toplum ile ilişkileri önemlidir<sup>20</sup> ve tek yönlü olarak medyanın toplumu etkilemesi biçiminde olmamaktadır. Toplumsal gerçeklikte ilişkiler karşılıklıdır. Toplum da medyayı, gazete sayfalarını, radyo programlarını, televizyon dizilerini, haberlerini, eğlence programlarını, sinema filmlerini, yeni medyayı farklı

<sup>15</sup> Bk. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp - Mahmut Özişik (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 32-33, 40, 43, 81.

<sup>16</sup> Bk. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları Yayınevi, 2005); Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City: Doubleday, 1967); Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Great Britain: Allen Lane The Penguin Press, 1967); Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

<sup>17</sup> Jean-Marie Domenach, *Politika ve Propaganda*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Varlık Yayınları, 1969); Jacques Ellul, *Propaganda The Fonnation of Men's Attitudes* (New York: Vintage Books, 1973); İbrahim Sarıtaş, "Nazi Döneminde Sinemanın Propaganda Aracı Olarak İşlevi", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 47 (2018), 329-350.

<sup>18</sup> David Welch, *The Third Reich, Politics and Propaganda* (Londra ve Newyork: Taylor&Francis e-library, 2007); Aldous Huxley, "Notes on Propaganda", *Harper's Magazine* 174 (Aralık 1936).

<sup>19</sup> Ejder Okumuş, "Din ve Siyaset Konusunda Basının Topluma Etkisi", *Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2018), 35-66.

<sup>20</sup> Basın örneğinde ayrıntılı bilgi için bk. Emil Löbl, *Kultur und Presse* (Leipzig: Duncker and Humbolt, 1903), 214-255 vd.

boyut ve derecelerde etkiler. Toplum medyayı pasif konumda izlemez, takip etmez, medyadan istediği seçmeleri yaparak okur, dinler, izler, hatta medyayı denetleme, yönlendirme, engelleme gibi anlamlara gelecek tutumlar gösterir. Bu durumda denilebilir ki toplum bir anlamda medyayı yönlendirir, etkiler. Medya toplumun bu yöndeki tutumunu dikkate alma ihtiyacı hisseder. Son çözümlemede medya-toplum ilişkileri, sade, düz veya basit ilişkilerle izah edilemeyecek kadar karmaşık süreçlerden meydana gelir. Medyanın etkilemesinin de toplumun etkilemesinin de veya bunlardan bağımsız olarak medyanın toplumsal işlevlerinden de toplumun medyaya dair işlevlerinden de çok geniş ve derinlikli boyutlarının olduğunu düşünerek bahsetmek gerektiği unutulmamalıdır.

## 2. Din ile Medya – Toplum İlişkileri

Medya-toplum ilişkileri olgusuna din dolayımından ve bağlamından bakıldığında, toplumsal gerçeklik içinde din boyutunda olandan olması gerekeni, gerçeklikten hayal dünyasında olanları ve arzulanırları yansıtmaya kadar çok farklı görünüm ve işaretlemlerin, imaj, algı ve mesajların, istek, vaaz ve tebliğlerin medyadan paylaşıldığı görülmektedir. Aslına bakılırsa genel olarak medya-din ilişkileri hakkında geçerli olan ve yukarıda ele alınan hususlar, belki daha da fazlası din bağlamında medyanın toplumsal boyutlarıyla ilgili olarak da geçerlidir. Ne ki burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır ki o da din alanının spesifik bir alan olması, dinin toplumsal gerçekliğinin kendine özgü bazı hususiyetlerle mücehhez olması, bilhassa da dinin, kendine has kavramsal, sembolik, aşkın ve ibadi boyutlarıyla bizzat kendisi bir iletişimsel evren ve sistem olmasıdır. Din ile medya-toplum etkileşimi ele alınırken bu hususların özellikle düşünülmesi gerekmektedir. Bu başlık altında dini medya, tebliğ aracı olarak medya, dini meşrulaştırma ve dil, üslup ve söylem üzerinden din çerçevesinde medyanın toplumla ilişkilerinin çeşitli boyutları ele alınmaktadır.

Din-toplum, din-medya ve de din dolayımı ve bağlamında medya-toplum ilişkileri, oldukça zengin ve karmaşık birtakım husus, olay, unsur, etken ve süreçleri içermektedir. Fakat bu noktada en önemli noktalardan biri, belki de en önemli nokta, dinin yapısal ve işlevsel boyutlarını devreye sokmak suretiyle genel olarak toplumsal gerçekliğin inşasında çok etkili bir inanç, zihniyet, dünya görüşü, bilgi ve davranışlar sistemi olmasına<sup>21</sup> bağlı olarak medya üzerinde ve medya-toplum etkileşimi üzerinde de çok etkili olmasıdır. Dinin insan hayatını bir bütün olarak anlamlandırması, kuşatması ve dünya ve ahiret boyutlarında konumlandırması, bu özelliğine bağlı olarak toplumu kimliklendirmesi, doğal olarak toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak medya gerçekliğinde de aktif olarak var olmasını intaç etmektedir. Bu bağlamda karşımıza dini medya gerçekliği çıkmaktadır. Dini medya, dindar kişi, grup, cemaat ve toplulukların dini bir vecibe ve ibadet olarak kurdukları, sahip oldukları, organize ettikleri, kontrol ettikleri doğrudan veya dolaylı olarak dini yayın yapan konvansiyonel ve yeni medya kuruluş, araç ve organlarıyla uygulamalarına gönderme yapmaktadır.<sup>22</sup> Bu aktörler, medya alanında haber, film, reklam vd. noktasında Allah rızası için dinin emir ve yasaklarına, helal ve haramlarına uygun bir eylemde bulduklarına inanmaktadırlar. Ayrıca onların bu inançlarına olduğu gibi katılan kitleler vardır. Bu noktada gazete, radyo, televizyon, sinema, dergi, yeni medya organlarının her birinden pek çok örnek

<sup>21</sup> Bk. Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020); Ejder Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017).

<sup>22</sup> Hjarvard, "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion", 28-29.

olduğu söylenebilir.

Din boyutunda medyanın toplumla ilişkilerinde göze çarpan önemli olaylardan biri, dinin kimlik kazandırma boyutu ve kendi mensuplarını dini kimlikle donatma özelliğiyle<sup>23</sup> bağlantılı olarak kendini göstermektedir. Medya bir birey veya grubun, dini bir topluluğun, bir tarikat veya cemaatin dini kimliğinin<sup>24</sup> göstergesi olarak konumlandırılabilir.<sup>25</sup> Dini kimlik ifadesi olan medyanın birçok örneğini gazete, radyo, televizyon, sinema ve dergilerde, yeni medya araç ve ortamlarında görmek mümkündür. Özellikle dini medya araç, organ ve ortamları örneğinde medya, dini kimlik göstergesi veya ifadesi olarak vasıflanabilir ve gözlemlenebilir.

Dini vecibe olarak medyaya sosyolojik olarak bakıldığında denilebilir ki medya aynı zamanda bir tebliğ aracıdır. Şüphesiz medya iletişimde önemli bilgilendirme ve yönlendirme kanallarından biri olarak propaganda aracıdır,<sup>26</sup> ama din açısından bir tebliğ aracıdır. Aynı şekilde emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker, yani iyiliği yayma ve kötülükten men etme ilkesiyle toplumsal hayatta, uluslararası ilişkilerde, ailede, siyasette, ekonomide, eğitimde insanlar içinde iyiliği, doğruyu, hakkı, hukuku yaymak ve tersine kötülük, çirkinlik, yalan, haksızlık, hukuksuzluk adına ne varsa onlarla mücadele etmek, onlardan men etmek de müslüman toplumun vazifesidir. İşte din bağlamında din-toplum ilişkilerinde medyada hangi türleriyle olursa olsun tebliğ ve iyiliği yayıp kötülükleri yasaklama önemlidir.

Şu da belirtilmelidir ki dini medya, sadece dini bir görevi ifa etmenin bir gereği olarak ortaya çıkmamakta, ayrıca toplumda bilhassa dini alanda ve dini alan üzerinden farklı toplumsal gerçeklik alanlarında nüfuz kurmak, din gibi en güçlü toplumsal sermaye birikiminden ekonomik ve siyasi düzlemde yararlanmak gibi amaçlarla da ortaya çıkabilmektedir. Denilebilir ki medyada dinin, medya dininin ve dini medyanın bir ekonomi politik boyutundan, ekonomi politik ilişkiler açısından, ekonomi politik anlamda medya sahipliği ve kontrolünden,<sup>27</sup> ekonomik ve politik güç ilişkileriyle üretim ve değişim ilişkilerinden de bahsedilebilir. Bu manada din üzerinden medya aracılığıyla ekonomi-siyaset dengesinde bir güç oluşturulduğu gibi din medya aracılığıyla endüstrileştirilmekte, dini medya veya genel olarak medya üzerinden ticarileştirilmekte, pazarın bir unsuru haline getirilmekte, maddi güç elde etme aracı yapılmakta ve böylece din belli kişi, grup ve kurumlar için verimli bir işlevler sistemi olarak görülmektedir. Bu tür bir dini medya örnekliğinde gerek görülmesi durumunda veya pazarın gerektirmesi durumunda dini medya üzerinden din pazarlama aracı olarak her türlü gösteri ve gösterişin de bir parçası kılınabilmektedir. Dolayısıyla bu tip dini medya, gösterişçi dindarlığın<sup>28</sup> münbit bir arazisi olarak yerini almaktadır.

Din bağlamında medya ile toplum ilişkilerinde önemli bir konu da toplumsal meşruiyet ve meşrulaştırma. Medya, toplum üzerinde etkili olmada meşruiyet mekanizması ve

<sup>23</sup> Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 76-78.

<sup>24</sup> Dereli, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma*.

<sup>25</sup> Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020).

<sup>26</sup> Domenach, *Politika ve Propaganda*; Ellul, *Propaganda The Formation of Men's Attitudes*; Welch, *The Third Reich, Politics and Propaganda*; David Welch, *Propaganda and the German Cinema 1933-1945* (Tauris: Lincolns Inn, I.B., 2001); Huxley, "Notes on Propaganda".

<sup>27</sup> Bk. Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, çev. T. Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997).

<sup>28</sup> Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (İstanbul: Ark Kitapları Yayınevi, 2005).

meşrulaştırma sürecini işletmektir.<sup>29</sup> Medyanın meşrulaştırma sistemini çalıştırmasında ise dinin toplumda etki düzeyine bağlı olarak dine başvurusu, dini meşrulaştırma yoluyla kendisinin, dil ve söyleminin, iddialarının, haberlerinin, yayın politikalarının, siyasete, ekonomiye yaklaşımlarının vd. toplumda kabul görmesinde dikkati çeken bir husustur. Nitekim bugün dini kimlik ve renge sahip olsun veya olmasın medya organlarının çoğunda çeşitli konularda dini meşrulaştırmaya başvurularak halkın, kitlelerin desteği alınmaya çalışılmaktadır. Şu da önemlidir ki medya, toplumla ilişkilerinde insanların yaşanan olumsuzluklarla, başa gelen kötülüklerle, mesela doğal afetlerin yol açtığı felaketlerle, yani teknik anlamıyla kötülük problemiyle başa çıkmalarına destek olmak için de teodise yaklaşımına, dini meşrulaştırma yoluna, olanları İlahî bilgi ve adaletle izah etme yoluna başvurabilmektedirler.

### 3. İletişim Sistemi Olarak Din ve Medya-Toplum İlişkileri

Din yapısal olarak güçlü bir iletişim sistemi, biçimi ve aracıdır.<sup>30</sup> Ortak dil, semboller, ibadetler, kolektivite sağlayıcı kodlar vd. dini doğal olarak güçlü bir iletişim sistemi, biçimi ve aracı kılmaktadır. Güçlü ve kapsayıcı bir iletişim sistemi olarak din, insanların dikey düzlemde de yatay düzlemde de birbirleriyle bütünlüklü bir iletişim kurmalarını sağlamaktadır. Bu bağlamda din insanı geçmiş, şimdi ve gelecek rotasında sağlam bir şekilde konumlandırmaktadır. Bu bakımdan medya ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerde medyanın dinin söz konusu iletişim aracı olması yönüyle bütünleşerek güçlü bir şekilde din üzerinden toplumu etkilediği ve toplumunda aynı şekilde din üzerinden medyayı etkilediği, kimi zaman form ve içerik yönünden şekillendirdiği söylenebilir.

### 4. Denetim Boyutu İtibariyle Din ve Medya-Toplum Etkileşimi

Denetim, medya-toplum etkileşiminde çok önemli bir süreci ifade eder.<sup>31</sup> Medyanın denetlemesi ve denetlenmesi medya-toplum ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesinde işlevsel olur. Kitle iletişim araçları toplumsal denetim boyutuna bağlı olarak ortaya koyduğu işlevleriyle din konusu da insanlara hizmet sunar. Ama aynı şekilde denetlenmeye açık olması ve toplumun çeşitli kurum ve sosyal aktörleri tarafından denetlenmesiyle de söz konusu hizmetini sağlıklı bir şekilde yapmasına imkan verilmiş olur. Aynı zamanda dinin ve toplumun medyayı denetlemesi de çok önemli bir konudur. Din denetleme boyutu ve bu boyutu kapsamında genel olarak toplumda gördüğü kontrol ve denetleme işlevleriyle<sup>32</sup> hem toplumu hem de medyayı doğrudan veya dolaylı olarak denetler, kontrol eder ve medya-toplum ilişkilerini düzenler. Özellikle de “dinin mutlak surette merkezi bir anlam taşıyıcısı olduğu bir toplumda”,<sup>33</sup> dine bağlılık göstergelerinin yüksek düzeyde tezahür ettiği ve dini meşrulaştırmanın kuvvetle varlık bulduğu bir toplumsal gerçeklik evreninde din etkili bir denetleyici ve kontrol edici güçtür.<sup>34</sup> Toplum, medyada din ile ilgili yayınlarında olumsuzluk veya yanlışlıklar yahut istismarlar görmesi durumunda da dini olan bu gerekçelerle medyayı yasal ve hukuki düzenlemeler, geleneksel kodlar ve ahlaki ilkeler çerçevesinde denetler.

Toplumda dinin etki ve etkinlik düzeyinin görece yükseklik veya düşüklüğüne göre din, medyayı denetler. Medya ile toplumu, toplum üzerinden de medyayı denetler. Mesela

<sup>29</sup> Noam Chomsky, *Medya Gerçeği*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık, 1993).

<sup>30</sup> Enzo Pace, “Religion as Communication”, *International Review of Sociology* 21/1 (2011), 205-224.

<sup>31</sup> Bk. Zakir Avşar - Vedat Demir, *Düzenleme ve Uygulamalarla Medyada Denetleme* (Ankara: Piramit Yayıncılık, 2005).

<sup>32</sup> Bk. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 73-75.

<sup>33</sup> Stuart Hall, *Cultural Studies 1983 : A Theoretical History* (Durham, London: Duke University Press, 2016), 201.

<sup>34</sup> Bk. Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*.

mahremiyete ve özel alana yönelik olumsuz yayınlarda, israfa yönelen yayınlarda, aşırı tüketimi teşvik eden metin, reklam, haber, yemek, film gibi medya içeriklerinde, çocuk istismarlarında, din istismarı durumlarında, ekonomik istismarlarda, etik ihlal durumlarında dini birey, grup ve kurumlar, özellikle sorumlu kişi ve kurumlar devreye girerek medyanın bu yönlerini engellemeye, sonlandırmaya veya baştan bunların olmamasına çalışabilmektedirler.

## 5. Dini Medyatikleşme, Dinin Medyatikleşmesi ve Medyanın Dinileşmesi Bağlamında Medya-Toplum İlişkileri

Dini medyatikleşme toplumsal gerçekliğin içinde din-medya ilişkilerinde genel bir duruma işaret etmektedir. Bu genel durumda medyada dinle ilgili veya dini içerikli yayınların çeşitli şekillerde olması durumu söz konusudur. Fakat dinin medyatikleşmesi daha özel anlamda medyanın dini kuşatması ve ciddi ölçülerde etkilemesiyle kendini gösteren bir durumdur. Dinin medyatikleşmesi olgusu,<sup>35</sup> medya-toplum ilişkilerinde, bilhassa toplumun medya kaynaklı, hatta medyaya bağımlı olarak dini öğrenmesine, dini metinleri anlamasına, dini yaşamasına, farklı dini ilişkilere girmesine yol açacak<sup>36</sup> ve bu bağlamda medya dindarlığı, yeni medya dindarlığı, daha ayrıntılı söylemek gerekirse gazete dindarlığı, dergi dindarlığı, radyo dindarlığı, televizyon dindarlığı, sinema dindarlığı, sanal, dijital veya online dindarlık, sosyal medya dindarlığı, banal dindarlık gibi dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde etkili olmaktadır.<sup>37</sup> Fakat bir de dinin medyayı kuşatması ve önemli ölçülerde etkilemesiyle tezahür eden medyanın dinileşmesi olgusundan bahsetmek gerekir. Dini medya denilebilecek dini amaçlarla toplumun karşısına çıkan medya araç ve organları, özelde medyayı, medyanın dini yönünü genelde ise toplumu ve toplumun dini yönünü, daha çok toplumun, toplumdaki dini otoritelerin ihtiyaç, yönlendirme ve isteklerine uygun bir şekilde etkilemekte, hatta şekillendirmektedir.

## 6. Medyanın Gündem Belirleyerek Toplumla Etkileşiminde Din

Gündem belirleme teorilerinin<sup>38</sup> de açıkça ortaya koyduğu gibi konvansiyonel ve yeni medya gündem belirleme üzerinden toplumu çeşitli boyut ve alanlarda etkilemektedir. Esasen toplum da farklı olay, birey ve gruplar üzerinden medyanın gündemini belirlemede ve bunun üzerinden kamuoyu oluşturmada etkili olmak itibarıyla medyayı etkileme pozisyonunda olur. Bu noktada din çeşitli konumlanmalarla medyanın ve toplumun gündemlerini belirlediği gibi medyanın gündemi belirlemesinde de işlev görebilir. Ayrıca medyanın genel olarak toplumda gündemi belirlemesi gibi dini gündemi de belirleyebilir. Günümüzde klasik medya da yeni medya da bunun örneklerini verebilmektedir.

## 7. Medyanın Manipülatif Bir Güç ve Toplum Mühendisliği Aracı Olarak Toplumla Teması, İletişimi ve Din

Medya, toplumu etkilemek istediği hususlarda, etkilemek istediği hususlar dini hususlar olsa bile din üzerinden toplumu manipüle edecek bütün unsur, araç ve yöntemleri

<sup>35</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Haberli, *Medyatikleşme ve Din*.

<sup>36</sup> Hjarvard, "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion", 27 vd.; Lövhheim - Hjarvard, "The Mediatized Conditions of Contemporary Religion: Critical Status and Future Directions".

<sup>37</sup> Bk. ve krş. Haberli, *Medyatikleşme ve Din*, 91-110; Haberli, *Sanal Din*; Gary R. Bunt, *Heştek İslam: Siber-İslami Ortamlar Dini Otoriteyi Nasıl Dönüştürür?*, çev. M. Ali Başak - Aziz M. Akkaya (İstanbul: Adab Yayınları, 2023); Hjarvard, "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change".

<sup>38</sup> Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, 254-259; İnal, *Haber Okumak*, 142-143.

istihdam eder. Bu özelliğinden dolayı medyayı manipülatif bir güç aracı olarak tanımlamak mümkündür. Medya, buna bağlı olarak aynı zamanda bir toplum mühendisliği aracıdır. Medya yüklendiği mühendisliğini, toplumla temas ve iletişimini derinleştirerek, özellikle din üzerinden, dinin toplumsal etkilerinin gücünden faydalanma cihetine giderek yapar. Nitekim bir dini organizasyon olarak Paralel yapının elinde bulundurduğu medya organlarının 15 Temmuz öncesi ve sonrasında dini kimlikleriyle, din, imaj ve görünümüyle toplum mühendisliği yaptıkları ve toplumu manipüle etmeye çalıştıkları görülebilmektedir.

## 8. Din Eğitimi ve Medya

Medyanın toplumsal boyutları çerçevesinde önemli hususlardan biri medyada din eğitimi ve öğretimidir. Medya gerek dini medya organlarında gerekse genel medya araçlarında neredeyse bütün yaş gruplarına yönelik din öğretimi ve eğitimi programları yapmaktadır. Bütün dünyada bunun örnekleri mevcuttur. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığının dergileri, radyo ve televizyon kanallarında çocuklara ve her yaşta insanlar için din eğitimi programları, dersleri vd. yer almaktadır. Yine TRT'nin çeşitli radyo ve televizyon kanallarında din eğitimi içerikli yayınlar yapılmaktadır. Bu noktada medyanın din eğitimiyle toplumun bir ihtiyacını karşılama yoluna gittiği ve elbette bu şekilde hareket etmek suretiyle yerine göre hem toplumdan etkilendiği, toplumsal bir görevi yerine getirdiği hem de toplumu kendi anlayışı doğrultusunda etkilediği söylenebilir.

## 9. Tüketim Boyutunda Medya - Toplum İlişkilerinde Dinin Etkisi

Tüketimle ilgili olarak medyanın toplumsal boyutlarında dinin çeşitli etkilerinden bahsedilebilir. Aşırı tüketimin medya araçlarında teşvik edilmesine sunulması medyanın, mesela televizyon kanallarındaki bazı yayınların öne çıkan yönlerindedir. Şüphesiz tüketim her türlü yaşam biçiminin varlık şartıdır. Bir yerde hayat varsa orada tüketim de vardır.<sup>39</sup> Tüketim kavramı tüketme, kullanma ve yeme sözlük bağlamlarından hareketle insanların yemesi, içmesi, kaynak kullanımı, mal ve hizmet alımı gibi durumları ifade etmektedir. Tüketim, kaynak, mal ve hizmetlerin insan ihtiyaçlarını karşılaması ile ilgili bir gerçekliktir. Tüketim kavramı ilk etapta maddi ve ekonomik tüketimi çağırırsa da Bourdieu'nun yaklaştığı<sup>40</sup> gibi manevi, sosyal, kültürel vd. boyutlarda da kendini gösteren bir olgudur.<sup>41</sup> Tüketimin maddi ve manevi bütün boyutlarıyla toplumsal bir evrende gerçekleşen bir olgu olduğu düşünülürse bu durum daha iyi anlaşılabilir. Tüketim, toplum gerçekliği içinde toplumsal etkileşim sürecinde aile, kültür, değer, din, inanç, erdem, hukuk, ahlak gibi varlıklarla gerçeklik kazanmaktadır.

Tüketim kavramı ve olgusuyla ilgili Marx, Weber ve Veblen'den Simmel ve Bauman'a kadar birçok sosyal bilimcinin yaklaşımlarının olduğu söylenebilir. Modernliğin, kapitalizmin gelişmesinde, modernleşme süreçlerinde tüketim, özellikle aşırı tüketim önemli bir etkidir. Bu çerçevede yapılan toplumsal araştırmalarda doğal olarak tüketim olgusu incelenmiş ve incelenmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki aşırı tüketim veya tüketimcilik kapitalizmin ideolojisidir. Postmodern dönemde bu farklı ve derin

<sup>39</sup> Zigmunt Bauman, *Consuming Life* (Malden: Polity Press, 2007), 25 vd.

<sup>40</sup> Bourdieu, *Televizyon Üzerine*.

<sup>41</sup> Muharrem Tunç, *Gösterişçi Tüketim: Diyarbakır Örneği* (Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 7-25 vd.



şekilleriyle daha da geçerlidir.<sup>42</sup> Medya bu ideolojiye ve dolayısıyla kapitalizme en iyi hizmet eden öğelerdendir.

Tüketimin küresel kapitalizmin de etkisiyle toplumda etkili hale gelmesine paralel olarak tüketim toplumunun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu toplumda hayatın maddi veya kültürel etkinlikleri tüketim ilişkileri üzerinden ortaya konulur. Toplumsal ilişkilerde statüler tüketimin düzeyine göre belirlenir. Gösterişçi tüketim de tüketim toplumunda aylak sınıfın, statü eksikli gösterişçi boş zaman sınıfının toplumda gösterişe dayalı aşırı tüketimciliği olarak düşünülebilir.<sup>43</sup> En geniş anlamıyla gösterişçi tüketim, bir kişi veya sosyal grubun, kendisini başkasından daha üstün ve daha iyi bir statüde göstermek için başvurduğu bir strateji olarak anlaşılabilir. Baudrillard'ın simülasyonlar çağı dediği<sup>44</sup> ve belki de Bauman'ın akışkan modernlikle betimleme yoluna gittiği<sup>45</sup> günümüz toplumlarında ortaya çıkan yeni tüketim kalıpları ile tüketimcilik ve Simmel'in özellikle metropol kentlerde toplumsal ve kültürel gerilim durumlarını tüketimle ilişkilendirmesi, tüketimin toplumsal hayatta nasıl belirleyici hale geldiğinin örneklerini ortaya koymaktadır. Bahsi geçen yaklaşımlarda ortaya konulan durum, toplumda gösterişçilik bağlamında tüketimin durumunu, yani gösterişçi tüketimin işlevselliğini ve etkili bir biçimde varlığını temin etmektedir.

Tüketimcilik, tüketim toplumu, gösterişçi tüketim denildiğinde gündelik hayatı en çok etkileyen medya araçlarından televizyon akla gelir. 1950'lerden itibaren yaygınlık kazanan televizyon, radyo ve sinemanın birçok işlevini de içinde barındırıp gören özelliğiyle insanlar ve toplumsal hayat için yeni bir hikaye ortaya koymuştur. Boş zamanlar ve eğlence aracı olarak televizyon gösterişçi tüketimi özendirilen programlarıyla dikkati çekmektedir. Bu programlar içinde özellikle son yıllarda yemek programları önemli bir yer tutmaktadır. Kitleler, özellikle popüler kültür mensupları için televizyon, eğlendirici bir araçtır ama bu eğlendiricilik içinde çeşitli bilgiler, ideolojiler, söylemler bütünüyle birlikte bir tüketimcilik üzerinden denetleme yapan ideolojik ve politik iktidar ilişkisi de inşa edebilmektedir.<sup>46</sup> Televizyon aracılığıyla toplumdaki gösteri ve tüketim ve dolayısıyla gösterişçi tüketim, kendine has ideoloji ve enformasyonlarıyla derinleşmekte ve devam etmektedir. Küreselleşme, televizyon için önemli kaynak ve imkanlar sunmaktadır. Küreselleşme ile kültürel ve toplumsal alanların bazı boyutlarında kendini gösteren benzeşmeler, hatta tekipleşmeler, televizyon kanallarında yemek zevki, yemekteki tüketimcilik ve yemek programlarında da görülmektedir.<sup>47</sup> McDonaldlaşma George Ritzer, *The McDonaldization Thesis* (London: Sage Publication, 1998). ile bu husus açıkça işaretlenmektedir.

Tüketimin medya aracılığıyla ortaya konulan ve teşvik edilen biçimlerine bakıldığında, tüketim unsurlarının sadece maddi şeyler değil manevi, kültürel, hatta dini şeyler, hatta

<sup>42</sup> Robert Bocoock, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 42-43 vd.; Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin - Hazal Deliçaylı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004); Bauman, *Consuming Life*.

<sup>43</sup> Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (London, 2008); Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1981), 391-392.

<sup>44</sup> Jean Baudrillard, *Simülasyonlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2003); Baudrillard, *Tüketim Toplumu*.

<sup>45</sup> Zigmunt Bauman - David Lyon, *Akışkan Gözetim*, çev. Elçin Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016).

<sup>46</sup> Neil Postman, *Televizyon: Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).

<sup>47</sup> George Ritzer, *The McDonaldization Thesis* (London: Sage Publication, 1998); Bo Carlson - Martin Svensson, "Masterchef and The Sportification of Popular Culture", *idrottsforum.org*, (2015), 1-16; Cem Tutar - Durmuş Durukan, "Gastronomi Kültürünün İnşası ve Dönüşümünde Televizyon: Masterchef Türkiye ve The Taste Türkiye Programları Örneği", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40 (2020), 339-364.

maneviyat, kültür, değerler ve dinin bizzat kendisi olduğu görülür. Din söz konusu olunca medya-toplum etkileşiminde tüketimle ilgili olarak bizzat dinin ticarileştirilmesi, endüstrileştirilmesi, pazarlama aracı kılınması, magazinleştirilmesi, banallaştırılması, toplum ve medyadaki devasa tüketim dünyası içinde dinin bir aksesuar ve eğlence olarak sunulması gibi hususlar akla geldiği gibi dinin zamanda, mekânda, yeme içmede, giyimde, oturmada, kalkmada, konuşmada, dilde, söylemde, eğlenmede, dinlenmede, işte, hatta dinde, ibadetlerde aşırılıklara, adaletten sapmalara israf anlamında aşırı tüketime karşı panzehir olması da gündeme gelmektedir. Tüketim çerçevesinde medyada ve toplumda ve dolayısıyla medya-toplum ilişkilerinin din boyutuyla birlikte gerçeklik kazanmasında dinin yapısı gereği aşırı tüketime karşı en iyi çözüm olduğu, dolayısıyla tüketim bağlamında da medya ile toplumun din üzerinden sağlıklı bir etkileşime girebildiği söylenebilir. Gerçekten den tüketimciliğe karşı dengeleyici, nötrale edici, denetleyici en etkili güç dindir. Dinin inanç, öğretisi ve uygulamalarında aşırı tüketimi frenleyecek ilkeler bulunmaktadır.<sup>48</sup>

### 10. Din, Medya, Kamusal Alan ve Kamuoyu

Medya dini yayın ve programlarla ve dini içerikli filmlerle toplum üzerinde çeşitli şekil ve derecelerde, farklı boyut ve alanlarda etkili olur. Din de başından itibaren mesajlarını kamusal alanda insanlara ulaştırmak, hatta kamuoyu oluşturmak için medya teknolojisini ve araçlarını kullanmaktadır.<sup>49</sup> Bu çerçevede dini medyanın ve medyanın dini yayınlarının kamusal alanın güçlenerek ve bazı tartışmaları da beraberinde getirerek biçimlenmesinde ve kamuoyu oluşumunda önemli tesirlere sahip bulunabildiği söylenebilir. Bilindiği üzere kamuoyu, bir konu veya sorun hakkında geniş bir toplumsal ve zihinsel etkileşimler ağı içinde gerçeklik kazanan bir olgudur. Bundan dolayı da kamuoyu toplumda, özellikle yönetim, iktidar ve yöneticiler üzerinde baskı oluşturur. İktidar sahipleri ve sermaye sahipleri de kamuoyu kurgusu, söylemi ve meşrulaştırmasıyla toplum üzerinde baskı oluşturabilir.<sup>50</sup> Kamuoyu, kamunun bir konuya duyarlı bir şekilde yaklaşarak etkileşimsel bir eylemsellik içinde görüş ve kanaat ortaya koymasıyla meydana gelir. Kamuoyu, kamusal alanda belirli bir zamanda, grubun veya toplumun bir konu hakkında belli bir süreç içinde serdettiği hakim görüşe işaret eder.<sup>51</sup> Şüphesiz bu konunun gerçekten böyle olup olmadığına dair tartışmalar vardır.<sup>52</sup>

Kamusal alanın şekillenmesinde, değişiminde, kamuoyunun oluşumunda konvansiyonel medyanın da yeni medyanın da önemli rolünün olduğu söylenebilir. Televizyon, sinema, gazete ve radyo gibi geleneksel kitle iletişim araçları, zaman ve mekâna göre değişen oranlarda çeşitli konularda kamuoyunun oluşmasında etkili olabilmiş ve olabilmektedirler. Yeni medya da aynı şekilde kamusal alan ve kamuoyu noktasında etkilidir, hatta yeni medya kendi içinde bir kamusal alan ve kamuoyu oluşturması bakımından ilginç ve önemli bir olgudur. Yeni medyanın ortaya çıkmasıyla birlikte kamusal alan ve kamuoyunda ciddi değişim ve dönüşümler gerçekleşmiş ve

<sup>48</sup> Bocoock, *Tüketim*, 121 vd.

<sup>49</sup> David Morgan, "Mediation or Mediatisation: The History of Media in the Study of Religion", *Culture and Religion* 12/2 (2011), 137-152; Peter Horsfield, "The Ecology of Writing and the Shaping of Early Christianity", *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*, ed. Knut Lundby (New York: Peter Lang, 2013), 37-53.

<sup>50</sup> Krş. Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, 260-263.

<sup>51</sup> Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş* (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1992), 147.

<sup>52</sup> Max Weber, "Towards a Sociology of the Press", çev. Hanno Hardt, *Journal of Communication* 26/3 (1976), 96-101; Max Weber, "Preliminary Report on a Proposed Survey for a Sociology of the Press", çev. Keith Tribe, *History of the Human Science* 11/2 (1998), 111-120; Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi*.

gerçekleşmeye de devam etmektedir. Yeni medya, insanların internet ortamlarında çok geniş alanlarda çeşitli platformlara, sosyal medya mecralarına, oyunlara, sitelere, bloglara vd. özgürce katılma, kendilerini ifade etme ve kendi düşüncelerini, resimlerini, zihniyetlerini, bedenlerini paylaşma imkanlarına eriştikleri organlarla kamusal alan ve kamuoyunda yeni durumların ortaya çıkmasında çok önemli rol oynamaktadır. İnsanlar, yeni medya ile genel olarak sanal gerçeklik oluşturdukları gibi yeni medyanın tabiatına uygun kendi kamusal alan gerçekliğini de meydana getirmektedirler.<sup>53</sup>

Başta Batı toplumları olmak üzere genel olarak kamusal alanda sekülerleşmeye karşı din de çeşitli ifade biçimleriyle kamusal alanda önemli bir varlık kazanmıştır. Dini gelenek ve dini topluluklar yeniden siyasi ve kamusal önem kazanmıştır.<sup>54</sup> Bu noktada medyanın genişlemesine ve çeşitlenmesine paralel olarak dinin kamusal alanda daha fazla varlık kazandığı ve dolayısıyla kamusal alanın din aracılığıyla daha da genişlediği ve aynı ölçüde kamuoyu oluşumunda dinin daha etkili hale geldiği söylenebilir. Son çözümlemede din, kamusal alanın çeşitli boyutlarında önemli roller üstlenmektedir. Bu roller toplumdaki farklılıklarla göstermekle birlikte her durumda din ve kamusal alan ilişkisi toplumda önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı toplumlarda, kamusal alanda dinin varlığı ve etkinliğinde ve farklı dini bakış açılarındaki artış gözlemlenmekte ve tanık olunmaktadır. Din, kamusal alandaki varlığını özgürce genişletmesine bağlı olarak toplumda kamuoyu oluşturmada da etkisini atırmaktadır. Bu durum, yeni medya ile gerçeklik kazanan yeni kamusal alan ve yeni kamuoyu oluşum biçimleri söz konusu olduğunda daha fazla geçerlidir.<sup>55</sup>

Din, yeni medya organlarının etkisiyle kendini gösteren yeni kamusal alanda gerçekten de ilginç ve etkili bir varlık göstermektedir. Dini otorite, grup ve hareketler, kimi zaman yerel ve küresel ölçekte çeşitli konu ve sorunlarda dikkati çekeabilmekte ve kamusal alanda kamuoyu oluşumunda etkili olabilmektedirler. Hatta çevrimiçi sanal sosyal iletişim ve etkileşimlerde din boyutunda bir tür otorite çeşitliliği, zenginliği, hatta yoksunluğu<sup>56</sup> denilebilecek bir dijital durumdan dolayı din, doğru, yanlış veya eksik bilgilerle sunulup sunulmadığına bakılmaksızın dijital toplum, kültür, kamusal alan ve kamuoyunda nispeten daha yaygın bir etkileme özelliğiyle var olmaktadır. Yeni medya teknolojileri, dini söylemin toplumsal ve siyasi yapısından koparıldığı yeni bir örneğin Müslüman, Hıristiyan veya Yahudi kamusal alan oluşturmaya yardımcı olur. Sosyal medya mecralarında çok farklı din ve mezheplere, dini akım, ideoloji, örgüt ve hareketlere ait aktif ve yoğun hesaplar, siteler, bloglar, videolar vd. gözlemlenmektedir. Buralarda söz konusu kullanıcılar, istedikleri dini içerikleri oluşturmakta ve insanlarla paylaşmaktadırlar. Bu vesileyle hem doğrudan dini alana münhasır hususlar hem de genel olarak hayatın bütün alanları üzerinde etkili olabilmektedirler.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Ejder Okumuş, "Yeni Medya, Kamusal Alan ve Kamuoyu", *Yeni Medya, Toplum ve Kamusal Alan*, ed. Himmet Hülür - Cem Yaşın (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2022), 338.

<sup>54</sup> Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1-25; Jürgen Habermas, "A PostSecular World Society?" (Görüşmeci: Polin Richard, The Immanent Frame, Görüşme 2010).

<sup>55</sup> Heidi A. Campbell, "Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion", *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi A. Campbell (New York: Routledge, 2013), 1-21.

<sup>56</sup> Bk. Eileen Barker, "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet", *Religion and Cyberspace*, London: Routledge, ed. Morten T. Hojsgaard - Margit Warburg (London: Routledge, 2005), 67-85; Heidi Campbell, "Religion and the Internet", *Communication Research Trends* 26/1 (2006), 3-24; Heidi Campbell, "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet", *Journal of Computer Mediated Communication* 12/3 (2007), 1043-1062.

<sup>57</sup> Okumuş, "Yeni Medya, Kamusal Alan ve Kamuoyu", 347.

Dijital din ile dijital kamusal alan ve kamuoyu boyutunda İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm dinlerinin çeşitli mezhep, akım, hareket, grup, cemaat, tarikat, organizasyon, sivil toplum kuruluşu formlarında varlık gösterdikleri söylenebilir. Aynı şekilde yeni dini hareketler de dijital gerçeklikte varlıklarıyla farklı ölçülerde etkilerini göstermektedirler. Yeni medya kapsamında din söz konusu olduğunda özette yeni dijital din, sadece çevrim içinde ortaya konulan boyutuyla dine atıfta bulunmaz, aynı zamanda yeni dijital medya ve alanların dini pratik tarafından nasıl şekillendirildiğine de atıfta bulunur. Bunlara ilave olarak yeni medyanın ve yeni medya toplumunun dini nasıl etkilediğine de işaret eder. O halde dijital dünyada din ile medya ve toplumun birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri söylenebilir.<sup>58</sup>

### 11. Toplumsal Değişim, Din ve Medya

Din de medya da toplumsal değişimin önemli etkenlerindedir. Toplumsal değişim de dini ve medyayı etkiler. Nitekim matbaanın icadı, telgraf, telefon, gazete, radyo, televizyon gibi medya araçlarının ortaya çıkmasıyla din, toplum ve toplumsal değişim arasındaki ilişkilerin boyutlarını anlamak bakımından önemlidir. Osmanlı Devleti'nde II. Mahmud ve sonrasında meydana gelen değişimlerle birlikte gazete çıkmaya başlaması ve gazetelerin toplumun dil, zihniyet ve kültüründe bazı değişimlerin gerçekleşmesinde etkili olması ve de modernleşme ve batılılaşmanın seyrine göre basın kendini değişim yönünde ayarlaması, söz konusu ilişkilerin önemli bir örneğini sunmaktadır. Yine Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren tek parti dönemi ve çok partili dönemlere göre de medya, din ve toplum ile bunların arasındaki ilişkilerde önemli değişimler meydana gelmiştir.<sup>59</sup>

Gerçekten de iletişim teknolojisinde meydana gelen baş döndürücü değişikliklerle toplumsal hayatta köklü değişiklikler meydana gelmiş ve gelmeye devam etmektedir.<sup>60</sup> Bilim ve tekniğin ve bu arada iletişim teknolojilerinin son birkaç yüzyıl içinde kaydettiği önemli gelişmeler, yirmi birinci yüzyılın başlarında bulunan günümüz toplumlarında, uzay ve bilgi çağlarının açılmaya başlaması ile yeni boyutlara ulaşırken, insanlık da dünyanın her yerinde benzer hız ve yoğunlukta olmamakla birlikte yapısal değişimleri tecrübe etmektedir.<sup>61</sup>

Şüphesiz bu değişimlerin meydana gelmesinde görece olarak az veya çok etkili olan din de bu değişimlerden payına düşeni almaktadır. Din hem değişimden etkilenen hem de değişimi etkileyen bir olgu olarak toplumda çeşitli şekillerde varlık kazanmaya devam ederken medya teknolojisi, araçları ve organlarının da toplum üzerinde etkili olmasıyla medya üzerinden toplumda etkili olma ve toplum üzerinden de medyada etkili olma sürecine girmiştir. Bu çerçevede denilebilir ki dini değişimin genel olarak teknolojik değişimle ve araştırma bağlamında medya ve iletişim alanındaki teknik gelişmelerle ilişkisi, medya, din, toplum ve kültür çalışmalarının ön sıralarında yer almaktadır.<sup>62</sup>

Şüphesiz din aynı zamanda medya ve toplumdan etkilenen pozisyonlarda da olmuştur. Bu noktada son zamanlarda medyanın dini ve sosyal değişimde önemli bir rolü

<sup>58</sup> Okumuş, "Yeni Medya, Kamusal Alan ve Kamuoyu", 345-348.

<sup>59</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset Konusunda Basının Topluma Etkisi".

<sup>60</sup> Weber, "Towards a Sociology of the Press"; Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing The Middle East* (London: The Free Press, 1958); Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 32-33; Haberli, *Medyatikleşme ve Din*, 35-40; Kırtepe, *Dizilerin Toplumsal İzdüşümü: Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme*, 35-38.

<sup>61</sup> Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 33-34.

<sup>62</sup> Lövheim - Hjarvard, "The Mediatized Conditions of Contemporary Religion: Critical Status and Future Directions", 207; Thomas, "The Mediatization of Religion – as Temptation, Seduction, and Illusion".

olduğunu belirtmek gerek. Denilebilir ki buradaki etkileme ve etkilenmelerin gerçekleşmesinde iletişim teknolojisiyle, medyadaki gelişmelerle birlikte, hatta onlardan daha önemli bir şekilde onları kullanan, onlara egemen olan insanlar, kapitalistler, iktidarlar ve din boyutunda dini şahsiyet, grup ve kurumlar vd. rol oynamaktadır.

Toplumsal değişim, dini değişim, medyadaki değişim ve bütün bunların hasılası olarak din-medya-toplum ilişkileri çerçevesinde medyadaki genel çeşitliliğe paralel olarak kendini gösteren dini çeşitliliğe de bakmak gerek. Çünkü medyadaki dini çeşitlilik toplumsal ve dini değişimlerde etkili bir rol oynamaktadır. Genel olarak medyadaki çeşitlilik, medyanın toplum üzerindeki etkisini tek biçimli olmaktan ve tekelleşmekten çıkardığı gibi özelden medyadaki dini çeşitlilik de toplumun din hakkında farklı görüş, yaklaşım veya anlayışlara muhatap olmasına yol açmaktadır. Bu durum medya üzerinden din konusunda insanları değişik tutumlar almaya da yöneltebilmektedir. Dini çoğulculuğu ve tahammülü geliştirdiği gibi dini tahammülsüzlüğe, hatta çatışmaya, din konusunda çeşitli tereddüt ve belirsizliklere de neden olabilmektedir. Bütün bunlar da toplumda farklı dini anlayışlara, dindarlıklara, dini hayatlara, dine karşı yeni konumlanmalara ve dolayısıyla dini toplumsal hayatta farklılaşma ve değişimlere yol açabilmektedir.

### Sonuç

Din bağlamında medya ile toplumun karşılıklı ilişkilerinin ele alındığı bu çalışma, medyanın din çerçevesinde toplumsal boyutlarını, toplum ile karşılıklı ilişkilerini anlamak ve anlamlandırmak olan amacına uygun olarak din, medya ve toplum ilişkilerine dair önemli sonuçlara erişmiştir. Öncelikle medya-toplum ilişkilerinin karşılıklılık esasına göre gerçeklik kazanmasına uygun olarak dinin toplum ve medya ile ilişkilerinde de karşılıklılık esasına göre bir gerçeklik durumu olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda medya-toplum ilişkilerinin şekillenmesinde dinin önemli rol oynadığını belirtmek gerekir. Din, güçlü ve zengin bir iletişim sistemi olması itibariyle medya mensupları, sahipleri ve medyanın muhataplarını ayrı ayrı ve bir bütün halinde kendi iletişim sisteminin bir parçası kıldığından dolayı tabiatı gereği medyayı ve medyanın toplumla ilişkilerini çeşitli derece, ton ve düzeylerde düzenlemekte, denetlemekte ve kontrol etmektedir. Kuşkusuz medya ve toplum da etkileşimsel ilişkileri çerçevesinde dini sosyolojik olarak etkilemekte, hatta dini değişime de etkide bulunabilmektedir. Medya meşrulaştırıcı işleviyle din ve toplum üzerinde, mesela haberlerin kabulü noktasında çok etkili olmaktadır. Fakat dinin meşrulaştırıcı gücü söz konusu olduğunda medya ve toplumu etkilemede medyaya göre çok daha fazla güçlü olduğu görülmektedir.

Medya-toplum ilişkilerinin din bağlamına bakıldığında medyanın manipülasyon yönü ve toplum mühendisliği yönlerine bağlı olarak medyada etkili rol üstlenen veya medya sahibi olan dini birey, grup, cemaat veya kurumların, ailesel, ekonomik, siyasi, dini, eğitimsel düzlemlerde ve yerel, ulusal ve küresel ölçeklerde amacına hizmet edecek şekilde medya üzerinden toplumu dini bir kimlik, dil, gerekçe ve söylemle yönlendirebildiği hususu, bu çalışmanın en önemli sonuçlarından biridir. Medya din üzerinden veya dini medya dini özelliği üzerinden toplum mühendisliği yaparak medyanın kendisi de dahil toplumu istediği şekilde tutmak, yönlendirmek, istediği kalıba sokmak arzusunda olduğunda, bunu yapmak için çeşitli projeler, stratejiler ve uygulamaları devreye sokabilmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki medya da genel toplum mühendisliği altında din mühendisliği yoluna başvurabilmekte, dine

müdahalelerde bulunabilmekte, din mühendisliğiyle toplumda çeşitli şekillerde yönlendirici bir şekilde etkili olabilmektedir. Medya, din konusunda gerçeklikler, ikameler, tasarımlar, inşalar, kurgular, imgeler, simgeler, hurafeler, yalanlar, iftiralar, dedikodular, düzmece haberler vs. ile toplum ve din ile din-toplum ilişkileri gerçekliği üzerinde etkide bulunabilmektedir. Bunu yaparken farklı birey ve grupları, farklı statüden kişileri, algıları, programları, söylemleri devreye sokabilmektedir.

Din bağlamında ve dolayımında medya ile toplum arasındaki ilişkilerde kendini gösteren önemli hadiselerden biri de bu makalenin de gösterdiği gibi dinin medyatikleşmesidir. Dinin medyatikleşmesi sürecinde din medya ile şekillenmekte ve sosyolojik olarak medya dini denilebilecek bir durum ortaya çıkmaktadır. Fakat medya-din ilişkilerinde ortaya çıkan, sadece dinin medyatikleşmesi değil, aynı zamanda medyanın dinileşmesi olarak adlandırılabilir bir süreçtir de. Bu süreç, kendi içinde yine medyanın etkisini her halükârda ima etse de dinin daha fazla etkili ve belirleyici olduğu bir vetireyi işaretlemektedir. Bu tipte daha çok din medyaya renk vermektedir. Bu süreçle birlikte dini medya ortaya çıkmaktadır. Dini medya ise iki türlü oluşan bir medya görünümündedir. Bunlardan biri dini vecibe, ibadet ve kimlik olarak dini medya, diğeri ise din üzerinden bir pazarlama aracı olarak dini medyadır. Her iki medya türünde de yapısı gereği bir Pazar ve pazarlama aracı olma durumu olmakla birlikte hareket noktaları ve hedeflerinin farklı olması sebebiyle ikisinin ayrı medyalar olduğunu söylemek gerek.

Sonuç olarak medya-toplum ilişkilerinde din; aile, ekonomi, siyaset, eğitim, zaman, mekân, hukuk, sağlık gibi toplumsal hayatın hemen hemen bütün alanlarını içine alacak veya etkileyecek şekilde doğrudan veya dolaylı olarak varlık gösterir. Bu varlık göstermede duruma göre medya ya da toplum daha fazla etki altına girer. Fakat toplumsal gerçekliğin farklı bileşenleriyle medya teknolojisi ve kitle iletişim araçlarının etkileşiminin doğurduğu durumlarla kendini gösteren gelişmeler de dini, dini anlayışı, dinselliği, dini hayatı, dindarlıkları etkiler. Söz konusu gelişmeler dini değişime de yol açabilir. Dinde meydana gelen etkilenmeler ve dini değişimler de tekrar dönerek medya-toplum ilişkileri üzerinde farklı düzeylerde etkide bulunur.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça | References

- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Yusuf Alp - Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Avşar, Zakir - Demir, Vedat. *Düzenleme ve Uygulamalarla Medyada Denetleme*. Ankara: Piramit Yayıncılık, 2005.
- Barker, Eileen. "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet". *Religion and Cyberspace*, London: Routledge. ed. Morten T. Hojsgaard - Margit Warburg. 67-85. London: Rotledge, 2005.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2003.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Ferda Keskin - Hazal Deliçaylı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Bauman, Zigmunt. *Consuming Life*. Malden: Politiy Press, 2007.
- Bauman, Zigmunt - Lyon, David. *Akışkan Gözetim*. çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*. Garden City: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality*. Great Britain: Allen Lane The Penguin Press, 1967.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Bourdieu, Pierre. *Televizyon Üzerine*. çev. T. Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Bunt, Gary R. *Heştek İslam: Siber-İslami Ortamlar Dini Otoriteyi Nasıl Dönüştürür?* çev. M. Ali Başak - Aziz M. Akkaya. İstanbul: Adab Yayınları, 2023.
- Campbell, Heidi. "Religion and the Internet". *Communication Research Trends* 26/1 (2006), 3-24.
- Campbell, Heidi. "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet". *Journal of Computer Mediated Communication* 12/3 (2007), 1043-1062.
- Campbell, Heidi A. "Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion". *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. ed. Heidi A. Campbell. 1-21. New York: Routledge, 2013.
- Carlson, Bo - Svensson, Martin. "Masterchef and The Sportification of Popular Culture". *idrottsforum.org*, 1-16.
- Chomsky, Noam. *Medya Gerçeği*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık, 1993.
- Dereli, Mustafa Derviş. *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Doğan, Şahin. "Boşanma Nedenlerine Yönelik Tutumlar: Boşanmayı Artırıcı veya

Engelleyici Faktörlere Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 991-1011.

Domenach, Jean-Marie. *Politika ve Propaganda*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Varlık Yayınları, 1969.

Ellul, Jacques. *Propaganda The Fonnation of Men's Attitudes*. New York: Vintage Books, 1973.

Fiske, John. *Introduction to Communication Studies*. London, New York: Routledge, 2. Basım, 1990.

Güngör, Nazife. *İletişim: Kuramlar-Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011.

Haberli, Mehmet. *Medyatikleşme ve Din*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.

Haberli, Mehmet. *Sanal Din*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2014.

Haberli, Mehmet. *Sanal Din: İnternet Ortamındaki Din Olgusu Üzerine Bir Araştırma*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.  
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Habermas, Jürgen. "A PostSecular World Society?" (Görüşmeci: Polin Richard, The Immanent Frame, Görüşme 2010). <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>

Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1-25.

Hall, Stuart. *Cultural Studies 1983 : A Theoretical History*. Durham, London: Duke University Press, 2016.

Hjarvard, Stig. "Mediatization and the Changing Authority of Religion". *Media, Culture and Society* 38/1 (2016), 8-17.

Hjarvard, Stig. "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change". *Northern Lifths: Film and Media Studies Yearbook* 6/1 (2008), 9-26.

Hjarvard, Stig. "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion". *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. ed. Stig Hjarvard - Mia Lövhheim. 21-44. Nordicom: University of Gothenburg, 2012.

Horsfield, Peter. "The Ecology of Writing and the Shaping of Early Christianity". *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*. ed. Knut Lundby. 37-53. New York: Peter Lang, 2013.

Huxley, Aldous. "Notes on Propaganda". *Harper's Magazine* 174 (Aralık 1936).

İnal, M. Ayşe. *Haberli Okumak*. İstanbul: Temuçin Yayınları, 1996.

Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. İstanbul: Bilgi Yayınları, 6. Basım, 1992.

Kırtepe, Selçuk. *Dizilerin Toplumsal İzdüşümü: Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022.

Kırtepe, Selçuk. *Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri Sosyo-Kültürel Bir Çözümleme (Erzurum Örneği)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>



Koloğlu, Orhan. "İlk Gazetelerimiz Aracılığıyla (1828-1867) Dilimize Giren Batı Kavram ve Sözcükleri". *XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 5-9 Eylül 1990. IV/1945-1964*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Küçükcan, Talip. *Toplumun Kültür Politikaları ve Medyanın Kültürel Süreçlere Etki Algısı Araştırması*. Ankara: SETA Yayınları, 2011.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing The Middle East*. London: The Free Press, 1958.

Löbl, Emil. *Kultur und Presse*. Leipzig: Duncker and Humbolt, 1903.

Lövheim, Mia - Hjarvard, Stig. "The Mediatized Conditions of Contemporary Religion: Critical Status and Future Directions". *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8 (2019), 206-225.

Maigret, Éric. *Medya ve İletişim Sosyolojisi*. çev. Halime Yücel. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2014.

Martindale, Don. *The Nature and Types of Sociological Theory*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2. Basım, 1981.

McQuail, Denis. *Mass Communion Theory*. London: Sage Publication, 2010.

Morgan, David. "Mediation or Mediatisation: The History of Media in the Study of Religion". *Culture and Religion* 12/2 (2011), 137-152.

Okumuş, Ejder. "Din ve Siyaset Konusunda Basının Topluma Etkisi". *Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu*. 35-66. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2018.

Okumuş, Ejder. *Din ve Toplumsal Çatışma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları Yayınevi, 2005.

Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Ark Kitapları Yayınevi, 2. Basım, 2005.

Okumuş, Ejder. *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Okumuş, Ejder. "Tanzimat'ın Dili". *KhukA Kamu Hukuku Arşivi* 5/1 (2002), 43-53.

Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2020.

Okumuş, Ejder. "Yeni Medya, Kamusal Alan ve Kamuoyu". *Yeni Medya, Toplum ve Kamusal Alan*. ed. Himmet Hülür - Cem Yaşın. 331-352. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2022.

Özçetin, Burak. *Kitle İletişim Kuramları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Özdoğan, Muhammed Ali. *Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din*. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Pace, Enzo. "Religion as Communication". *International Review of Sociology* 21/1 (2011), 205-224.

Postman, Neil. *Televizyon: Öldüren Eğlence*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Ritzer, George. *The McDonaldization Thesis*. London: Sage Publication, 1998.

Sarıtaş, İbrahim. "Nazi Döneminde Sinemanın Propaganda Aracı Olarak İşlevi". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 47 (2018), 329-350.

Şimşek, Ayşe. *Dinin Medyatikleşmesi Üzerine Bir Araştırma: Mustafa Karataş-Yusuf Kavaklı-Zekeriya Beyaz Örnekleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Thomas, Günter. "The Mediatization of Religion – as Temptation, Seduction, and Illusion". *Media, Culture & Society* 38/1 (2016), 37-47.

Tunç, Muharrem. *Gösterişçi Tüketim: Diyarbakır Örneği*. Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Tutar, Cem - Durukan, Durmuş. "Gastronomi Kültürünün İnşası ve Dönüşümünde Televizyon: Masterchef Türkiye ve The Taste Türkiye Programları Örneği". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40 (2020), 339-364.

Veblen, Thorstein. *The Theory of the Leisure Class*. London, 2008.

Weber, Max. "Preliminary Report on a Proposed Survey for a Sociology of the Press". çev. Keith Tribe. *History of the Human Science* 11/2 (1998), 111-120.

Weber, Max. "Towards a Sociology of the Press". çev. Hanno Hardt. *Journal of Communication* 26/3 (1976), 96-101.

Welch, David. *Propaganda and the German Cinema 1933-1945*. Tauris: Lincolns Inn, I.B., 2001.

Welch, David. *The Third Reich, Politics and Propaganda*. Londra ve Newyork: Taylor&Francis e-library, 2. Basım, 2007.

Yaylagül, Levent. *Kitle İletişim Kuramları - Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2006.



## Mitra'dan Mitraizm'e Geçişte Roma Aklı

Mehmet Mekin MEÇİN<sup>1</sup>

### Öz

Bu makalenin konusu tanrısal bir varlık olan Mitra'dan müstakil bir dinî gelenek olan Mitraizm'e geçişte Roma aklının rolüne dikkat çekmektir. Çalışmada Rigveda, Avesta, Pehlevce Metinler, Mitraist kitabe ve görseller kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışmada metot olarak anlama ve açıklamaya dayalı din fenomenolojisi seçilmiştir. Bu çalışmanın amacı, tanrısal bir varlık olarak kabul edilen Mitra'ya atfedilen nitelikleri tespit etmek, zamanla batıda özgün bir dine dönüşen Mitraizm'den geride kalan eser ve işaretlere dikkat çekmek, din fenomenolojisi metodundan istifade ederek dinler tarihinde Mitraizm'in nasıl bir gelenek ve izlek üzerinde olduğunu açığa çıkarmaktır. Bu çalışmanın sonucunda, Mitra'nın Hindu-İrani bir kökene sahip önemli bir tanrısal varlık olduğu, Roma İmparatorluğu'na geçtikten sonra bu tanrısal varlık merkezli özgün bir dine dönüştüğü ve günümüze eser ve kalıntılarıyla ulaşan Mitrazim'in kendi türüne özgü gnostik bir din olduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Gnosizm, Mitra, Mitraizm, Roma.

Meçin, Mehmet Mekin. "Mitra'dan Mitraizm'e Geçişte Roma Aklı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/1 (Mart 2024), 77-97. <https://doi.org/10.32711/tiad.1413149>.

Geliş Tarihi	01.01.2024
Kabul Tarihi	24.03.2024
Yayın Tarihi	31.03.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Batman, Türkiye, mmekinmecin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3128-5558.



## Roman Mind in the Transition from Mithras to Mithraism

Mehmet Mekin MEÇİN<sup>1</sup>

### Abstract

The subject of this article is to draw attention to the role of the Roman mind in the transition from Mithra, a divine being, to Mithraism, an independent religious tradition.. In the study, Rigveda, Avesta, Pahlavi texts, written inscriptions and drawn images were used as sources. Phenomenology of religion based on understanding and explanation was chosen as the method in the study. The aim of this study is to determine the qualities attributed to Mithra and draw attention to the artifacts and signs left behind from Mithraism, which turned into an original religion in the west, and to reveal what kind of tradition and path Mithraism is on in the history of religions by making use of the method of religious phenomenology. As a result of this study, it has been understood that Mitra was an important divine being with a Indo-Iranian origin, after he passed to the Roman Empire, it turned into a unique religion based on this divine entity, and Mitrazim is a gnostic religion of its own kind.

**Keywords:** History of Religions, Gnosism, Mithra, Mithraism, Rome.

Meçin, Mehmet Mekin. "Roman Mind in the Transition from Mithras to Mithraism". Turkey Journal of Theological Studies, 8/1 (Mart 2024), 77-97. <https://doi.org/10.32711/tiad.1413149>.

Date of Submission	01.01.2024
Date of Acceptance	24.03.2024
Date of Publication	31.03.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Dr. Lecturer Member, Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Batman, Türkiye, mmekinmecin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3128-5558.

## Giriş

Hindu-İrani düşünce tarihi eğer tek kelimedede özetlenecekse bu kelime *ateş* olmalıdır. Çünkü Hindu-İrani akıl her daim ateşle çalışmıştır. Yerde ateş, gökte ise güneş Hindu-İrani akla tarih boyunca rehberlik etmiştir. Hindu-İrani aklın bu yönelimi aslında sebepsiz ve anlamsız da görülmemiştir. Çünkü doğası gereği fizik ile metafizik arasında bir köprü gibi duran ve yerden göğe doğru her zaman yükseliş halinde olan ateş ve bütün ihtişamıyla her sabah şaşmaz bir düzenle doğarak dünyayı ısıtan ve ısıtan Güneş Hindu-İrani aklı cezbetmiş ve beslemiştir. Ancak bu akıl, zamanla görünen ateşin veya Güneş'in arketipini veya berisindeki gücü merak etmiş ve bu iki sembolün arkasındaki metafizik gücü keşfetmeye kafa yormuştur. Bu merak son tahlilde Hindu-İrani aklı manevi ateş olan nura, tanrısal karizma olan *hurraya* (ferre) ve güneşin tanrısı olan Mitra'ya hidayet etmiştir.

Hindu kutsal metinlerinden Rigveda'da ve Zerdüşt'ün tek Tanrı Ahuramazda ile yaptığı devrime rağmen Zerdüşt sonrası Genç Avesta'da önemle övülen ve yüceltilen tanrısal varlıkların başta gelenlerinden biri kuşkusuz Mitra olmuştur. Çünkü Mitra yukarıda söz edilen Hindu-İranilerin ateşe olan tutku ve aşkının arketipi olarak görülmüştür. Ateş ve güneşle sembolize edilen Mitra, Hindu düşüncesinde daha çok duygusal bir tanrı olarak insana merhametle ve şefkatle davranan bir dost ve muhabbet kaynağıyken İran'da bu niteliklerini korumakla birlikte *pehlevani* ve *hüsrevani* nitelikler de kazanmaya başlamıştır. O artık sadece takipçisine moral ve maneviyat olan merhametli bir tanrı değil aynı zamanda pehlivanların, hüsrevanilerin, insan-ı kamillerin, hurra sahibi tanrısal karizma taşıyan peygamber-şahların ve keyhüsrevlerin de öğretmeni, piri ve yaratıcısı olmaya başlamıştır. İran aklı, Hindulardan aldıkları bu merhamet tanrısına bütün kahramanlık ve destansı özellikleri yükleyerek dünya imparatorluğu haline gelme serüveninde ateşin ve güneşin Tanrısı Mitra'nın gücünü ve görkemini rol model edinmiştir.

Tarihsel kronoloji bakımından kendisinden önce kurulmuş Pers İmparatorluğu'nun görkemli imparatorluk gücüne ulaşmaya yeltenen Romalılar için kadim İran aklının dayandığı her türlü inanç ve pratik anlamlı ve cezbedici olmuştur. Manevi bir güce, nurani bir doğaya, tanrısal karizma olan hurraya, güçlü pehlivanların görkemine ve güneşin titizlikle işleyen disiplinine sahip bir tanrı olarak tasavvur edilen Mitra, Romalıların hasta pagan bedenine diriltici bir aşı olmuştur. Özellikle İran'da savaşçıların ideallerindeki bütün donanımlarla güçlenen Mitra, Roma'nın savaş dehasına ve disiplinine ilaç gibi gelmiştir. İran Mitrası'nın Miladi 100'lü yıllarda antik Babil topraklarındaki *Cibal Bölgesi*'nde mayalanan gnostik düşüncelerle ve kurtarıcı irfanla bezendikten sonra sırlı bir tarikatın tanrısı haline gelmesiyle Romalıların imdadına ulaşacak daha cazip değerlerle kuşanmıştır. Bu gnostik donanımla riyazet, saflaşma, arınma, yıkanma, sır saklama, bir istihbarat teşkilatı gibi saf bağlama ve yer altı ritüellerle birbirine kardeşçe kenetlenme gibi ideal değerlerin sahibi olarak Mitraizm, Roma aklınca, dağınık, amaçsız, zevke düşkün ve kişisel hırslarında boğulan pagan Roma askerlerini onurlu, dürüst, iffetli, fedakâr ve seçkin şövalyelere dönüştüreceği öngörülmüştür.

Roma aklı, İran'ın metafizik tanrısı Mitra'yı adeta fiziki dünyaya indirerek sırlı bir tarikat gibi işleyen Mitraizm sayesinde, Mitra'yı taklit eden ve onun sıfatlarını canlandırmaya çalışan Mitra şövalyelerini yaratmıştır. Kısa sürede Romalıların resmî dini haline gelen Mitraizm İngiltere'ye kadar ulaşarak Batı dünyasının yeni dini olmuştur. Eğer Pavlus'un Hristiyanlığı evrensel hale getiren mesajları olmasaydı ya da salgın bir hastalık veya toplu bir katliamla Hristiyanlar erken dönemde yok olsaydı Mitraizm bugün Batı'nın

rakipsiz dini haline gelmiş olabilir.

Yine eğer Mitraizm'in kurtarıcı-gnostik düşünceleri ve pratikleri daha önce Romalılar üzerinden dünyaya yayılmayı, benzer dinî düşünce ve pratiklere sahip olan Hıristiyanlığın yolu bu kadar hızla dünyaya açılmayabilirdi. Roma'da Hıristiyanlığın ve Roma'nın rakibi olan İran'da ise Zerdüştiliğin resmî din olarak ilan edilmesiyle hızla yok edilmeye çalışılan ve çok geçmeden gözlerden kaybolduğu zannedilen Mitraizm'in köklü ve güçlü düşünce pratiklerinin Hıristiyanlık, Maniheizm, Mazdekizm, İslam Tasavvufu, İsrakilik, Yarasanlık ve Yezidilik gibi gnostik-irfani din ve düşünceler içerisinde varlığını koruduğu tespit edilebilir. Buna göre, Babil'in Cibal Bölgesi magusları, gnostikleri veya mitraistlerinin hala farklı din ve düşünce kisveleri altında değişerek ve dönüşerek yaşamaya devam ettikleri anlaşılabilir.

Mitraizm ile ilgili ulaşılabilen biri doktora tezi ve biri makale olmak üzere yayımlanmış çok az sayıda Türkçe çalışma arasından bu çalışmayı özgün kılacak nokta, Hint-İran Mitrasının Roma'ya geçişiyle Mitraizm dinine dönüşen serüvenin nedenlerini ortaya koymak ve bu dine dair ulaşılabilen verilerden hareketle Mitraizme yeni yorumlar getirmektir.

## 1. Mitra'nın Kökeni

Vedik edebiyatta *Mitra*, Avesta ve Akamenidilerin geride bıraktıkları Eski Farsça taş yazmalarında *Mithra*, Pehlevicede *Mithr*, Roma dilinde *Mithras* ve günümüz Farsçasında *Mihir* şeklinde yazılan ve telaffuz edilen bu kelime birkaç bin yıl boyunca Hindistan'dan İngiltere'ye kadar yüceltilip övülen tanrısal bir varlığın ismi olarak kullanılmıştır.<sup>1</sup> Bugün Farsçada kullanılan *mihir* kelimesi hala ahit, sözleşme, muhabbet ve güneş gibi anlamlarda kullanılır. Yine şu anda İran'da kullanılan Şemsi yılının yedinci ayı ve her ayın on altıncı günü *Mihir* ismiyle müsemma olduğu bilinmektedir.<sup>2</sup> Tarih boyunca ve günümüzde *Mihrdad*, *Mihrbendgeşay* gibi bazı kişilerin ve mekânların bu isimle isimlendirildikleri kaynaklarda geçen verilerden anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Tevrat'ta Kuruş'un hazinedarının ismi *Mitredat* olarak geçer.<sup>4</sup> Zerdüştilikte de *Mihir* tanrısal bir varlık olan *yazatalardan* biri olduğu için çok sayıda Zerdüşti mabet olan ateşgedeye isim olarak seçildiği ve yaşayan Zerdüştilerin hala kendi tapınaklarına *Mihir Kapısı* dedikleri bilinmektedir.

Hindistan'da kullanılan ve mitra kelimesiyle aynı kökene sahip olan *mith* kelimesi katılmak, erişmek, bağlanmak ve bir yere konmak anlamında kullanılmaktadır. Yine Avesta'da yer alan *maethanya* kelimesi de ev ve barınak anlamında kullanılmıştır. Günümüzde Farsçada kullanılan ve vatan olarak tercüme edilen *mihen* kelimesi de aslında ev, yuva ve barınak anlamında kullanılmakta olup *mihir* kelimesiyle ortak bir kökene sahiptir. Günümüzde misafir anlamında kullanılan *mihman* kelimesi de konaklayan, yerleşen ve barınan anlamıyla takriben aynı kökene sahiptir.<sup>5</sup>

Mitra'nın tanrısal bir varlık olarak kullanıldığına tanıklık eden en eski yazılı belge, Hitit

<sup>1</sup> John Russel Hinnels, *Şinaht-i Esatir-i İran*, çev. Ahmed Tefezzulî - Jale Amuzgar (Tahran: İntişârât-i Çeşme, 1373), 119; İbrahim Purdavud, *Avesta: Yeştha* (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 2/292.

<sup>2</sup> Mihri Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan* (Tahran: Neşr-i Katre, 1389), 146-147.

<sup>3</sup> Purdavud, *Avesta: Yeştha*, 2/292.

<sup>4</sup> *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Yeni Yaşam yay., 2001), Ezra 1/7-8, s. 499.

<sup>5</sup> Purdavud, *Avesta: Yeştha*, 2/293.

padîşahu Şuppililiyuma ile Mittani şehzadesi Mattiwaza ya da Kutiwaza arasında M.Ö. 1380 yılında imzalanan ve Hattuşas'ta (Boğazköy) ele geçirilen antlaşmadır. Bu antlaşmada her iki devlet tarafından tanınan ve Vedalarda da yer alan meşhur Arya tanrıları olan Mitra, Varuna, İndra ve Nasatya antlaşma şahidi olarak zikredilmiştir.<sup>6</sup> Hinduizm'in kutsal metinleri olan Rigveda'da Tanrı Mitra'nın doksandan fazla yerde Tanrı Varuna ile birlikte geçtiği görülmektedir.<sup>7</sup> Bu metinlerde geçen bu tanrı, Mitra-Varuna-İndra şeklindeki üçlü tanrı panteonunun ilki sayılır.<sup>8</sup>

## 2. Vedalarda Mitra

Dünyanın en kadim dinsel içerikli dinî içerikleri sayılan ve takriben M.Ö. 2000-1000 yılları arasında oluşturulduğu tahmin edilen Hinduizm kutsal kitap koleksiyonu olan Vedalar, Mitra'dan ilk söz eden kaynak olarak bilinir. Hindu-İrani kültürdeki dini metinlerin yalnızca gönül levhalarına nakşedilmesi ve beşeri yasalar gibi yazıyla kirletilmemesi böylece ehil olmayanların eline düşerek ayak altı edilmemesi<sup>9</sup> prensibinden hareketle yüzyıllarca şifahi olarak aktarıldıktan sonra kayıt altına alındığı düşünülen Vedalarda Mitra görece olarak sönük bir melek, arketip veya tanrısal varlık olarak yer almaktadır.<sup>10</sup> Vedaların ilk ve en eski bölümü olan Rigveda'da Mitra adına sadece bir müstakil bölüm olmakla birlikte diğer bölümlerin içinde ismi diğer tanrısal varlıklarla çokça geçen kutsal bir varlık olarak görülür. Rigveda metinlerinde Mitra kimi zaman yalancılara ve kötülere karşı cezalandırıcı sıfatıyla anılsa da çoğunlukla merhametli, koruyucu ve iyiliksever sıfatların sahibi olarak dikkat çeker. Rigveda'nun Mitra'ya atfedilen müstakil bölümünde ise Mitra, göksel görkem ve yeryüzü hükümlerinin sahibi, şaşmaz ilahi hukuk sayesinde yeri ve göğü adaletle yöneten, insani faaliyetleri dakik bir şekilde gözeterek kontrol altında tutan ve insanları sevgiyle koruyan tanrısal bir varlık olarak betimlenir.<sup>11</sup>

Hinduizm'in kutsal metinlerinde *Aditi* tanrıçasının çocukları olan yedili tanrı panteonundan biri Mitra'dır. Yedili tanrı panteonundan bir diğeri ve büyük oranda daha yüce bir makama sahip olarak tasavvur edilen Varuna'nın küçük erkek kardeşi olarak düşünülen Mitra, güneş, ateş, canlılık, bereket, merhamet, sevgi ve muhabbetle ilişkili tanrısal gizli güç olarak kabul edilir.<sup>12</sup> Hinduizm'de Mitra'ya atfedilen nitelikler arasında en fazla ön plana çıkarılan, *ahit* ile ilişkili olan sıfatıdır. Vedalarda vurgulanan bu betimde

<sup>6</sup> Arthur Emanuel Christensen, *Mazdaperesti Der İran-i Kadim*, çev. Zebiullah Safa (Tahran: İntişârât-i Hirmend, 1388), 41; Bakırî, *Dinî-yi İran-i Bastan*, 14-15; Haşim Rezi, *Ayin-i Muşan* (Tahran: İntişârât-i Sohen, 1390), 57; Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012), 23-24.

<sup>7</sup> Paul Thieme, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties", *Journal of the American Oriental Society* 80 (1960), 308.

<sup>8</sup> Tara Cend (ed.), *Rigveda*, çev. Muhammed Rıza Celali Nayini (Tahran: Vezaret-i Ferhen ve İrsad-i İslami, 1385), 325-327, 367-368, 406-407; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kocabı yay., 2007), 1/250; Celaleddin Aştıyanî, *Zertuş: Mazdayesna ve Hukümet* (Tahran: Şirket-i Sahami-yi İntişâr, 1381), 38.

<sup>9</sup> İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih* (Beyrut: Daru's-Sad-Daru Beyrut, 1385), 1: 258-260; Ebu'l-Farac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Umm ve'l-Muluk*, ed. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abudlkadir Ata (Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 1412), 1: 412-413; Ahmed b. Ahmed Ebi Yakub b. Cafer b. Vehab el-Maruf Yakubî, *Tarihu'l Ya'kubi* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 1: 174; Ahmed Tefezzuli, *Tarih-i Edebiyat-i İran Piş ez İslam* (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1389), 13; Cemil Kutlutürk, "Hint Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019), 185-187.

<sup>10</sup> Kürşat Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 62.

<sup>11</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/250, <https://sacred-texts.com/hin/rigveda/rv03059.htm>, erişim 15/12/2023.

<sup>12</sup> Purdavud, *Avesta: Yeştha*, 2/294.

Mitra, yeryüzünde yapılan anlaşmalar ve sözleşmelerin bizzat şahidi olmakla birlikte bu anlaşmaları asıl ayakta tutan arka plandaki koruyucudur. Vedalarda Mitra, diğer önemli bir Hint tanrısal varlığı olan Varuna ile birlikte ikili bir panteon olarak zikredilmiştir. Mitra-Varuna ikilisinin bu birlikteliğinde, kimi zaman Varuna'nın gece ve Mitra'nın ise gündüz tanrısı olarak tasavvur edilmesi, gece ile gündüzün kesintisiz birlikteliği gibi bu iki tanrısal varlığın ayrılmaz bir ikili olarak düşünülmesini beraberinde getirmiştir. Mitra-Varuna ikilisinin birlikte anılması ve yüceltilmesi, Veda Aryalıları arasında Varuna ve Mitra adına düzenlenen ibadet ve merasimlerin iç içe geçmesi ve bu ikilinin bir sayılmasına yol açmıştır. Mitra ve Varuna'nın birlikte kullanılması kimi zaman cezalandırıcı ve yok edici niteliklerinin de canlanmasını beraberinde getirmiştir. Çünkü bu ikili tanrı, insanlar arasında yapılmış olan sözleşmeleri bozan kimselerin düşmanı olarak betimlenerek negatif sıfatlarla anılmalarına sebep olmuştur. Bu ikili, ahitlerin şahidi ve koruyucusu olarak gözleri sürekli açık bir biçimde yer ve gökteki varlıkların tamamını kesintisiz gözetip idare eden tanrısal varlıklar olarak nitelendirilmişlerdir.<sup>13</sup> Varuna ile birlikte zikredilen Mitra'nın zamanla Varuna'ya ait olan yönetim ve hükümdarlık sıfatlarıyla da donatılmış hale gelmesini ve böylece hükümdarlığın barışçı, iyi niyetli, adaletli ve manevi yönlerini tamamlayarak katı hükümdarlık sıfatlarına sahip Varuna'nın manevi boyutunu güçlendirerek kral-ruhban ikilisinin canlandırılmasını sağlamıştır. Buradan hareketle, tanrısal egemenliğin mükemmel bir formu olarak birleşik bir biçimde anılan Mitra-Varuna ikilisinin, çift kutuplu gergin veya çatışmalı birliktelikleri ortaya koymasının yanı sıra birbirini tamamlayan düalist terkip ve formların ilk örneklerinden biri oldukları ileri sürülmüştür.<sup>14</sup>

Mitra, insanlar arası sevgi ve muhabbetin güçlenmesini sağlayan kişileştirilmiş "sözleşme" olarak bilinir. Nitekim o, insanlar arasındaki uyum, barış ve anlaşmaların arketipi olarak verilen ahde vefa göstermenin ve taahhütleri yerine getirmenin tanığı ve garantörü olarak tezahür eder. Güneş onun gözüdür ve bu yüzden hiçbir şey onun güneş gibi olan gözünden kaçamaz. İnsanlar arası barış ve muhabbetin tesisi için birer araç olan anlaşmaların ve sözleşmelerin gözetilmesi ve ayakta tutulması görevi ile yakından ilişkili olan Mitra'nın gözlerinin güneşe benzetilmesi ve buna bağlı olarak tıpkı her yere nüfuz eden güneş ışınları gibi casuslara sahip olduğunun ifade edilmesi Mitra'nın tanrısal niteliklerine yapılan çarpıcı bir vurgu olarak okunmaktadır. Yeri ve göğü kusursuz yöneten Mitra-Varuna ikilisinin güneş gibi olan gözlerinden irili ufaklı hiçbir hareket kaçamamakta ve bütün mekânları her an gözetlemektedirler.<sup>15</sup>

Hinduzim'de Mitra'ya atfedilen tanıklık, gözetim ve koruma gibi niteliklerin yanı sıra insanlar arasında sevgi, dostluk ve muhabbetin yeşermesini sağlayan tanrısal bir varlık olarak da anılmaktadır. Mitra'ya atfedilen dostluk ve muhabbet sıfatları onun güneş ve güneşin ışınları ile ilişkili görülmesi, Mitra'nın güneşin sıcaklığa sahip olması gibi sevgi ve muhabbetle dolu tanrısal bir varlık olarak düşünülmesine vesile olmuştur. Yine Mitra'nın sevgi ve dostluk ile betimlenmesi de insanlar arası barış ve huzurun sağlayıcısı olan uyum ve anlaşmaların bir ürünü olarak meydana gelen sevginin arketipi olarak

<sup>13</sup> Cend, *Rigveda*, 457, 534, 540-541, 584-585; *The Hymns of the Rigveda*, çev. Ralph T. H. Griffith (Kotagiri (Nilgiri), 1986), 3.59.1-3, 7.60.7, 10.34.14, 10.89.9; Hayrettin Kızıl, "Hint ve İran Mitolojilerine Göre Mitra", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 10 (2013), 28-29; Mahmut Çoban, *Mitraizm ve Mitraizm'in Erken Dönem Hıristiyanlığına Olası Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021), 18-20; Hinnels, *Şinait-i Esatir-i İran*, 119; Bakırî, *Dinba-yi İran-i Bastan*, 143.

<sup>14</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1: 249.

<sup>15</sup> *The Hymns of the Rigveda*, 3.59.1, 7.87.3, 7.60.7, 7.61.3, 6.51.1, 6.67.5.



tasavvur edilmesini beraberinde getirmiştir. Buna göre Mitra, insanlar arası ahit ve misakın şahidi ve koruyucusu olma görevini yerine getirirken dünyada muhabbet ve dostluğun da yeşermesine vesile olmuştur.<sup>16</sup> Veda metinlerinde Mitra, kendisini yüceltip ananlara sevgiyle davranan iyiliksever ve yardımsever bir tanrısal varlık olarak yer almıştır.<sup>17</sup> Buna göre Mitra, insanları güçlendirmekte, refaha erdirmekte; çocuklar, mal, mülk, barınak ve sığınakla onları rızıklandırmaktadır.<sup>18</sup> İnsanlarla ilişkili olarak Mitra ayrıca, insanlar için zor zamanlarda bir çıkış yolu ortaya çıkarmakta ve musibetler baş gösterdiğinde bir kurtarıcı olarak insanların imdadına yetişmektedir.<sup>19</sup> Vedalarda yer alan Mitra'nın bir diğer önemli görevi tanrılarla insanlar arasında arabuluculuk yapmak ve bu göreviyle diğer inanç ve düşüncelerdeki insanın arketipi, ilk akıl, kutsal ruh veya Cebrail'in rolüne büründüğü anlaşılmaktadır.<sup>20</sup> Mitra yalnızca insanları sevgiyle gözetip korumamakta aynı zamanda yeri ve göğü titizlikle yönetmekte, sığırları beslemek, bitkileri yeşertmekte ve yağmuru yağdırarak tabiatı canlı ve dinamik tutmaktadır.<sup>21</sup>

### 3. Avesta'da Mitra

Mitra ismi Zerdüştilerin kutsal kitabı Avesta'nın en kadim bölümü olan ve Zerdüş'tün bizzat kendisine atfedilen Gatalar bölümünde yer almamıştır. Bazı alan araştırmacıları bunu Zerdüş'tün Mitra'ya olan düşmanlığına yorumlarken diğer bazı araştırmacılar ise böyle bir yorumun temelsiz bir iddia olacağını ileri sürmüştür.<sup>22</sup> Akamenidî döneminde oluşturulduğu düşünülen Genç Avesta incelendiğinde ise Mitra'nın onuncu Yeşt'in ismi ve ana konusu olduğu görülmektedir.<sup>23</sup> Mihr Yeşt'te Mitra, takipçilerine şefkat ve merhametle davranırken düşmanlarına karşı bela ve afetler yağdıran bilge ve savaşçı bir tanrı olarak betimlenir.<sup>24</sup> Avesta'nın Mitrası güneşle sıkı ve doğrudan ilişkili olarak görülmüş ama güneşin bizzat kendisi olarak kabul edilmemiştir. O özellikle geniş otlakların sahibi olarak vurgulanmış ve bu ifade Avesta'da 111 kere tekrarlanmıştır. Bu ifadenin vurgulu bir şekilde tekrar edilmiş olması muhtemelen İran'a göç etmeden önce Rusya steplerinin yemyeşil otlakları veya bozkırları arketipinin Mitra olduğu yönündeki inançla ilişkilidir.<sup>25</sup>

Avesta'da Mitra yedili tanrısal panteon grubu olan Ameşaspentalardan biri olarak yer almasa da onu yücelten ve öven sayısız betimleme sayesinde en yüce konuma sahip tanrısal varlıkların ilk grubu içerisinde yerini korur. Avesta'nın Yesna'dan sonraki ikinci önemli bölümü olan ve her bir kısmı tanrısal bir varlığı övmeye atfen oluşturulmuş olan Yeştlerden biri olan Mihr Yeşt (Mitra'ya Övgü)'te Mitra'nın iki önemli sıfatı ön plana çıkar. Bütün bir İran mitolojisinin ve Pehlevî edebiyatın kahramanları motive eden destansı anlatıların da ana teması olan bu iki sıfat *doğruluk ve cesarettir*. Doğruluk ve

<sup>16</sup> *The Hymns of the Rigveda*, 1.106.1, 1.51.1, 3.5.4, 7.62.4.

<sup>17</sup> *The Hymns of the Rigveda*, 8.47.1, 7.60.6, 5.65.4.

<sup>18</sup> *The Hymns of the Rigveda*, 1.2.7-9, 5.51.14, 7.63.6.

<sup>19</sup> *The Hymns of the Rigveda*, 10.126.1-3.

<sup>20</sup> Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, 62.

<sup>21</sup> *The Hymns of the Rigveda*, 5.62.3.

<sup>22</sup> Robert Charles Zaehner, *Tulu' ve Çurub-i Zerdüştiğeri*, çev. Timur Kadirî (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1389), 92-93; Mary Boyce, "On Mithra's Part in Zoroastrianism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 32 (1969), 16.

<sup>23</sup> İbrahim Purdavud, *Avesta*, ed. Ferid Muradi (Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1353), 317.

<sup>24</sup> *Avesta*, (İbrahim Purdavud ed. Ferid Muradi), *Yeştha*, Mihr yeşt 8-9, 26-27

<sup>25</sup> Ali A. Jaferey, "Mithra, Lord of Lands", *Mithraic Studies* 1 (ts.), 54-61; Edwin M. Yamauchi, *İran ve Edyan-ı Bastan*, çev. Menuçehr Pızeşk (Tahran: İntişârât-i Koknos, 1390), 577.

cesaretin tanrısı, şahidi, arketipi ve ilham kaynağı olan Mitra'nın İran epik ve pehlivanlık edebiyatını beslediği, İranlıların ezeli rakipleri ve düşmanları olan Yunanlar tarafından da itiraf edildiği anlaşılmaktadır. Dürüst ve cesur Mihr Yezd ya da Mitra, sürekli uyanık, hazır, nazır ve tetikte olup doğruluk veya hak taraftarlarına (müminlere) yardım etmek ve yalancıları, hainleri ve vefasızları (kâfirleri) darmadağın etmek için kuşanmış bir vaziyette teyakkuz halindedir.<sup>26</sup> "Mitra'ya Övgü" şeklinde tercüme edilebilecek olan Mihr Yeşt'in başında Ahuramazda, Spitama Zerdüş'te şöyle seslenir:

*"Mihr (Mitra)'i kendim gibi övgüye layık yarattım. Ey Spitama! Mihr'e yalan söyleyen, antlaşmayı ihlal eden ve ahde vefa göstermeyen, ülkenin tahrip edicisi ve doğruluğun katilidir. Ey Spitama! İster Mazdayesna (mümin) ister Divyēsna (kâfir) ile anlaşmış ol yaptığın antlaşmanı ihlal etmemelisin. Çünkü kiminle yapılırsa yapılısın antlaşma (geçerli bir) antlaşmadır ve ihlal edilmemelidir."*<sup>27</sup>

Mitra'nın Avesta'daki asıl görevi, tıpkı Vedalarda geçtiği gibi ahit ve misakın şahidi, koruyucusu ve gözetimidir. Bu görevi ile ilişkili olarak ışığın ve aydınlığın kaynağı olan Mitra'dan hiçbir eylem, ahit ve sözleşme gizli kalmaz. Bu yüzden yeryüzünde doğruluk ve yalan ya da hak ve batıl olarak nitelendirilebilecek her türlü faaliyet, yapılan ve ihlal edilen her türlü antlaşma Mitra tarafından görülmektedir. Kâinata meydana gelen her türlü faaliyete anında tanıklık ederek koruyuculuk ve şahitlik görevinin üstesinden hakkıyla gelmesi için Ahuramazda tarafından Mitra'ya bin kulak ve on bin göz verilmiştir.<sup>28</sup> Mihr Yeşt'e yapılmış Pehlevîce bir yorumlamada, bu gözler ve kulakların her birinin, aslında kâinata meydana gelen tüm hadiseleri bildirmeleri amacıyla Mitra tarafından tayin edilmiş birer melek oldukları ifade edilmiştir. İran tarihinde, imparatorluk ordusundan bir kısım askerin ülkenin gözü ve kulağı olarak adlandırılmaları büyük olasılıkla Mitra'nın gözcülük ve koruyuculuk sıfatlarıyla ilintili bir ilhamdan kaynaklıdır.<sup>29</sup>

Avesta'ya göre Mitra ne gece ne gündüz, ne aydınlık ne karanlık, ne sıcak ne soğuk, ne sıkıntı ne de eziyetin bulunduğu Hera dağının zirvesinde ikamet eder. Mitra cenneti andıran Hera dağının zirvesinden Arya ülkesini gözetip korur. Mitra'nın bu mitik ikametgâhu yeryüzü kadar genişler ve bu geniş ikametgâhu, her an yeryüzünün bütün noktalarında Mitra'nın hazır ve nazır olduğuna işaret eder. Buna göre yeryüzünün herhangi bir noktasında haksızlığa uğrayan biri Mitra'ya bunu şikâyet ederse, feryadı ne kadar zayıf olursa olsun yeryüzünü doldurur, yüce âleme ulaşır, Mitra bundan haberdar olur ve ona yardıma koşar. Mitra'nın aynı niteliğine vurgu yapan başka bir Avesta sözüne göre, Mitra'ya ait bir kule bulunur ve o bu kulede sürekli olarak ayakta bekleyerek insanlara yardım etmek için hazır vaziyette bekler. Bu yüzden Mitra, *uyku divinin* düşmanı olarak tıpkı *Suruş* isimli tanrısal varlık (yazata) gibi her daim uyanık kalmaktadır. Kolları bütün dünyayı saracak kadar büyük ve güçlü olan Mitra, yalancıyı ister doğuda ister batıda isterse de dünyanın ortasında bulunsun pençesine alabilmektedir. Mitra, kesintisiz yerine getirdiği vazifesi için cesaret, görü ve aldatılmaz niteliklerin sahibi olarak betimlenmiştir. Mitra, Şahname'deki pehlivan ve kahramanlar gibi altın zırhlı kanatlara, gümüş kalkanlara, ağır gürze, ruhani bir şekilde yapılmış yüksek parlak tekerleklere sahip altından bir arabaya binmekte, hızlı ve atik dört beyaz

<sup>26</sup> Purdavud, *Avesta*, 301-302; Hinnels, *Şinaht-i Esatir-i İran*, 120-121; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 144.

<sup>27</sup> *Avesta, Yeştha*, (İbrahim Purdavud ed. Ferid Muradi), Mihr Yeşt, 1-2

<sup>28</sup> *Avesta, Yeştha*, (İbrahim Purdavud ed. Ferid Muradi), Mihr Yeşt, 6-7

<sup>29</sup> Purdavud, *Avesta*, 303; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 144.

at tarafından çekilen bu araba maddi dünyanın çevresinde sürekli olarak dolaşmaktadır. Mitra'nın süratle yol alan bu mitik beyaz atları tarafından sürülen arabasının içerisinde bin adet altın ok, bin adet mızrak, bin adet çelik balta, bin adet kılıç, bin adet demir gürz ve bin adet mancınık bulunur. Zafer meleği olan *Behram*, disiplin ve itaat meleği *Suruş*, adalet meleği *Raşn*, doğruluk meleği *Arştad*, iyi talih, şans ve bereket meleği *Parand*, güç ve servet meleği *Aşi* hızla hareket halinde olan Mitra'nın önünden, arkasından, sağından ve solundan koşarlar. Kadim zamanlardan beri bu güçlü niteliklerinden dolayı Mitra, hükümdarlar tarafından övgü ile anılan tanrısal bir varlık haline gelmiştir. Nitekim Avesta'nın onuncu Yeşti olan Mihr Yeşt'te, Mitra toplumun seçkin sınıfları ve savaşçıları arasında diğer tanrısal varlıklardan çok daha fazla ilgi konusu olmuş olan başgışı bol, egemen ve manevi bir güç olarak övülmüştür.<sup>30</sup>

Avesta'da Mitra, güneş ile sembolize edilmektedir. Mitra'nın bizzat güneş olmadığı, güneşin onun bir tezahürü veya tecellisi olduğu, son tahlilde güneşten farklı bir varlık olarak güneşin ısıtan ve ışıtın etkin gücünün arkasındaki görünmez kaynak veya arketip olduğu gerçeği onuncu Yeşt olan Mihr Yeşt'ten rahatlıkla anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Avesta'ya göre, Mitra'nın güneş doğmadan önce kalktığı ve güneş battıktan sonra da dolaşmaya devam ettiği birleştirildiğinde onun güneşle hareket etmeyen aksine güneşi hareket geçiren ve güneşin yokluğunda bile uyumadan veya istirahate çekilmeden faaliyetlerini sürdüren tanrısal bir varlık olduğu görülmektedir. Mihr Yeşt'in başka bir fıkrasında "*Biz yıldızları, ayı, güneşi ve bütün ülkelerin hükümdarı olan Mihr'i överiz.*"<sup>32</sup> şeklinde yer alan söz, Mitra ile güneşin birbirinden ayrı varlıklar olduğunu göstermektedir. Avesta'nın *Vendidad* isimli bölümünde de Mitra ve güneş aynı değil, ayrı varlıklar olarak anılmaktadır. Burada Mitra'nın ortaya çıkışı ve ardından güneşin doğuşundan söz edilmektedir.<sup>33</sup>

Mihr Yeşt'ten anlaşıldığı kadarıyla dinsel ritüellerin uygulama kurallarını bilmeyenler ve öncülük makamına erişmemiş olan kimseler Mitra için düzenlenen dinî merasimlere katılmamalıydılar. Bu merasimleri yerine getirmek temiz olmayı ve yıkanmış olmayı gerektirir. Sonraları bu yıkanma ve temizlik ritüelleri Mitraizm ile birlikte Doğu'dan Batı'ya ve Roma topraklarına da nüfuz etmiştir. Buradan hareketle Hıristiyanların vaftiz sakramenti ve temizlik ritüellerine Mitraizm'in kaynaklık etmiş olabileceği ileri sürülmektedir.<sup>34</sup>

Avesta ve Pehlevîce metinler bir arada düşünüldüğünde Zerdüşti Mitra'nın ışığın, aydınlığın, sadakatin, düzenin, disiplinin ve savaşın arketipi ve kaynağında yer alan tanrısal varlık olduğu anlaşılmaktadır. Yine Avesta dönemi sonrası Sasanîler döneminde yazılmış Pehlevîce Metinler'de, Mitra'ya kıyamet gününde yargılama ve rehberlik görevi de verilmiştir. Bu sonraki görevi gereği Mitra Kıyamet günü, Suruş ve Raşn isimli tanrısal varlıklar (yazatlar) ile birlikte Çinvat köprüsünde, divlerin cehenneme çekmek istedikleri iyilerin ruhlarını kurtarmaktadır. Yine cennet, cehennem ve arafı ziyaret etmek üzere rüyasında metafizik bir yolculuk yaşayan ve uyandıktan sonra bu kutsal seferini yazıya geçiren Zerdüşti mubed Ardaviraf, Çinvat köprüsünü geçtikten sonra Mitra ve diğer yazatlarla karşılaşmakta ve sonraki yolculuğunu onlarla birlikte

<sup>30</sup> Purdavud, *Avesta*, 303; Bakırî, *Dintha-yi İnan-i Bastan*, 144.

<sup>31</sup> *Avesta, Yeştha*, (İbrahim Purdavud ed. Ferid Muradi) Mihr Yeşt, 13, 95

<sup>32</sup> *Avesta, Yeştha*, (İbrahim Purdavud ed. Ferid Muradi) Mihr Yeşt, 145

<sup>33</sup> *Avesta, Vendidad*, (İbrahim Purdavud ed. Ferid Muradi) 19/28,

<sup>34</sup> Purdavud, *Avesta*, 303.

sürdürmektedir.<sup>35</sup> Zerdüşti yaradılış kitabı olan Bundahiş'n'e göre, menekşe çiçek türleri, Mitra'nın sembolüdürler.<sup>36</sup>

#### 4. Mitra'dan Mitraizm'e Geçişte Roma Aklı

Akamenidî İmparatorluğu'nun Hindistan'dan Yunanistan'a ve Sibirya eteklerinden Mısır'a kadar yayılması ve ele geçirdiği topraklardaki dinî düşüncelere karşı hoşgörüsü hatta bazı yeni inançları benimsemesinin bir sonucu olarak dinler ve kültürler arasında bir etkileşimin meydana gelmesine ortam hazırlamıştır. Özellikle Akamenidî İmparatorluğu'nun ikinci döneminden itibaren en yüce egemen Tanrı Ahuramazda'nun yanı sıra Anahita ve Mitra tanrısallıklarına işaret eden taş yazmalar, Akamenidîlerin farklı inançlara karşı hoşgörüsünün ya da bu inançları benimsemesinin önemli bir göstergesi olarak düşünülebilir. Akamenidîlerin karşılaştığı ve muhtemelen etkilendiği bu kültür ve dinî inançlar arasından Kadim Mezopotamya ile Mısır kültür ve inançları örnek olarak gösterilebilir. Fırat, Dicle ve Nil'in çevresinde kurulmuş bu medeniyetlerin köklü kültür ve inançları ile Pers imparatorluğu sayesinde dünyaya yayılan İran kültürü arasında bir karşılaşma ve sentezin meydana geldiği tahmin edilebilir. Akamenidîlerin Mezopotamya'dan ödünç aldıkları çivi yazısı alfabeyle taşlara işledikleri Eski Farsça metinleri bu kültürel etkileşime tanıklık eder niteliktedir. Yine Akamenidîler döneminde sürgündeki Yahudilerin adil hükümdar Kuruş tarafından özgürleştirilmeleri, devlet hazinesi bütçesiyle mabetlerinin yeniden inşa edilmesi ve yönetimi altındaki tüm halklara dinî özgürlük tanıyan ilk insan hakları bildirgesi niteliğindeki *Kuruş Silindiri* İran'ın diğer kültür ve medeniyetlerle etkileşimine kayda değer bir atmosfer hazırladığını ortaya koymaktadır.<sup>37</sup>

Arka planında Hinduizm kültür ve inanç kodları bulunan İran'da, Zerdüş'tün tek Tanrı Ahuramazda ile yaptığı monoteist devrime rağmen hiyerarşi mantığı üzerine kurulu İran aklı, tanrısallık sistemi de melek orduları veya tanrısallık panteonlar hiyerarşisi şeklinde tasavvur etmede çok gecikmemiştir. Mezopotamya'nın astroloji ve büyü ile ilintili hale gelmiş olan İştâr tanrı inancı ve Mısır'ın "kusursuz insan" ve gizemlerle ön plana çıkan İsis tanrı inancıyla karşılaştıktan sonra Pers İmparatorluğunun ikinci yarısından itibaren bu iki tanrı inancını Anahita ve Mitra ile özdeşleştirerek benimsediği görülür. Mezopotamya, Mısır ve Hint-İran kültürüne karşı savunmasız olan Hititlerin de böyle bir dönemde, Mitra'nın da aralarında olduğu eski Hint tanrıları, Mezopotamya ve Mısır tanrılarına olan inancı yaymada önemli bir köprü oldukları ileri sürülür. Akamenidî döneminin sonunda halk kitlelerinin yanı sıra imparatorluk ailesinin de Zerdüştiliği benimsemiş olmasına rağmen İran'ın bütünüyle Babil büyü ve astrolojisi, Mısır ve Yunan'ın dinsel inançları ve kültürlerinden de etkilendiği ifade edilir. Böyle bir etkileşimin görünür hale geldiği Akamenidî döneminin ikinci yarısından itibaren

<sup>35</sup> *Ardavirafname*, çev. Philippe Gignoux (Tahran: İntişarat-i Muin, 1390), 5/1-3; Shaul Shaked, *Ez İran-i Zerdüşti ta İslam*, çev. Murteza Sakıfer (Tahran: İntişarat-i Koknos, 1381), 127-138; Bakırî, *Dimha-yi İran-i Bastan*, 144.

<sup>36</sup> Faranbag Dadeği, *Bundahişn*, çev. Mehrdad Behar (Tahran: İntişarât-i Tus, 1390), (Otlara Dair), 119. Fıkra, 88.

<sup>37</sup> Abdülhüseyn Zerinkub, *Ruzgaran: Tarih-i İran Ez Ağaz ta Sghut-i Saltanat-i Pehlevî* (Tahran: İntişarât-i Sohen, 1390), 63; Roman Ghirsman, *İran: Ez Ağaz Ta İslam*, çev. Muhammed Muin (Tahran: İntişarât-i Muin, 1388), 149; Tefezzuli, *Tarih-i Edebiyat-i İran*, 21; Hasan Pirneya, *İran-ı Bastan* (Tahran: Matbaa-yi Meclis, 1306), 82; Araş Munzevi Keyan, "Farsiname: Muhtasar-ı Dastan-ı İraniyan Ez Taht-ı Cemşid Ta Camaran", PDF kopya Tarihi 2008; Marjan Mole, *İran-i Bastan*, çev. Jale Amuzgar (Tahran: İntişarât-i Tus, 1363), 14; P.R.C. Mori, *İran-i Bastan*, çev. Şehram Celiliyan (Tahran: İntişarat-i Fravahar, 1380), 45; İrach J.I. Taraporewala, *Zerdüşti Dini*, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta yay., 2011), 188-189; Hinneels, *Şinht-i Esatir-i İran*, 123-124; Bakırî, *Dimha-yi İran-i Bastan*, 154; Mehrdad Behar, *Edyan-i Asyayi* (Tahran: Neşr-i Çeşme, 1373), 252-253.

Anahita ve özellikle Mitra'nın öneminin halk arasında ve imparatorluk ailesi içinde Ahuramazda ile birlikte arttığı fark edilmektedir. Ancak fethettikleri yeni topraklara göç eden İranlıların gittikleri her yere dini inançlarını ve kültürlerini de beraberlerinde götürmeleri, bu bölgelerdeki halkları özellikle İran'ın ezeli rakibi olan Yunanlıları İran inanç ve kültürüne muadil tanrılar üretmeye sevk etmiştir.<sup>38</sup>

Dünyanın büyük imparatorluğunu kuran Akamenidîlerin (Perslerin), gücün ve egemenliğin sahibi olarak girdikleri bölgeleri derinden etkiledikleri öngörülebilir. Bu Arya-İran kültürel ve dinî etkinin, imparatorluğun İskender tarafından yıkılmasından sonra bile yüzyıllarca devam ettiği tahmin edilebilir. Hatta bu etkinin sadece sonradan kurulacak Aşkanîler (Partlar) ve Sasanîler gibi İran devletlerini değil aynı zamanda Akamenidî imparatorluğunun geniş sınırları içerisindeki diğer halkları ve devletleri de etkilediği görülür. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, İskender'in ölümünden ve Yunan imparatorluk hayalinin yıkılmasından sonra Pontus ve diğer bölgelerde kurulan hanedanların neredeyse tamamının kendilerini Akamenidîlerin iki güçlü hükümdarı Kuruş ve Daryuş'un torunları olarak tanıtmaları ve böylece antik Akamenidî inanç ve kültürünü canlı tutarak İrani gücün, kültürel üstünlüğünün ve cazibesinin etkisi altında olduklarını ortaya koymalarıdır. Bu bağlamda Akamenidîlerin yıkılışından sonra Mitra inancı Anadolu'da kurulmuş nerdeyse bütün hanedanlarda devam etmiştir. Bu bölgesel krallıkların hükümdarları ve sonrasında kurulan Arsacid hanedanlığı hükümdarlarının Mithradates (Mihrad) ismini taşıması da bu iddiayı güçlendirmektedir.<sup>39</sup>

M.Ö. 250-M.S. 228 yılları arasında kurulmuş Akamenidî sonrası büyük İran imparatorluğu Aşkanîler (Partlar) döneminde ortaya çıkan Roma İmparatorluğu, o zamanlarda bilinen dünyanın neredeyse tamamını İran'la paylaşıyordu. Bundan dolayı Roma İmparatorluğu'nda çalışan Galerius isimli dönemin İran büyükelçisi bu iki imparatorluğu "insan soyunun iki gözü" olarak betimlemiştir. Merkezî bir yönetime sahip olmayan ve beyliklerle yönetilen Aşkanî İmparatorluğu karşısında merkezî bir yönetim kurmak üzere girdikleri toprakları açtıkları yeni yollarla doğrudan kendilerine bağlayarak merkezî teşkilatlarını güçlendiren Romalılar, Anadolu üzerinden doğuya doğru rahatlıkla ilerlemişlerdir. Pontus ve Kapadokya'nın da aralarında olduğu kadim İran topraklarını hızla ele geçiren Roma askerleri muzaffer olarak geri dönseler de İran kültür, medeniyet ve inançlarından büyük oranda etkilenmiş ve bu mirası Avrupa'nın içerisine kadar beraberlerinde taşımışlardır. Bu çerçevede Mitraizm'in Roma İmparatorluğu'nda yayılması M.Ö. 67 yılında Kilikya'nın Pompeius tarafından ele geçirilmesiyle başladığı belirtilmiştir. Pompeius'un, Olympus Dağı üzerinde ilginç kurban törenlerini düzenlediği ve Mitra takipçileri ile birlikte gizemli ayinler yaptığı Plutarkhos tarafından yazılmıştır. Kilikya bölgesinde o dönemlerde İranlıların yaşadıkları ve *savaşların yenilmez tanrısı* olan Mitra inancına sahip oldukları, rahiplerinin *magus* olarak adlandırıldıkları ve bu gibi krallıklar aracılığıyla Mitraist inançların Roma'ya yayıldığı ileri sürülmüştür.<sup>40</sup> Ancak Mitraizm'in Roma İmparatorluğu'nda ilk defa yayılması ile ilgili benzer bir tarihe işaret eden farklı bir rivayete göre, Ermenistan kralı Tiridates'in Miladi 66 yılında yanındaki din adamları olan maguslarla (muğlarla,

<sup>38</sup> Taraporewala, *Zerdüşti Dini*, 188-189; Hinnels, *Şinaht-i Esatir-i İran*, 123-124; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 154.

<sup>39</sup> Taraporewala, *Zerdüşti Dini*, 189; İzzetullah Muzami Gudrezi, *Beresi-yi Ayinha-yi Zertuşti-i Kohen, Mitra, Mani, Mesih, Mazdek, Zertuşti-i Cedid* (Tahran: İntişarat-i Samdiye, 1391), 53; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 154; Purdavud, *Avesta*, 305-306.

<sup>40</sup> Taraporewala, *Zerdüşti Dini*, 190-191; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2: 366-367; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 154; Behar, *Edyan-i Aşyayi*, 254-255.

meglerle) birlikte Roma İmparatoru Neron'u ziyaret etmeleriyle Romalıların geneli Pers Tanrısı Mitra ile ilk defa tanışmışlardır. Nitekim Ermeni kralı Tiridates, Neron'a hitaben şöyle dediği aktarılmıştır: “Ben Mitra'ya taptığım gibi sana tapmak üzere geldim, tanrım!”<sup>41</sup> Yine de yukarıda geçen tarihlerde Roma İmparatorluğu'na Mitraizm'in yayılmasını olası görmeyen, bu tarihin Miladi 100'den sonra olması gerektiğini ifade eden alan araştırmacıları da olmuştur.<sup>42</sup> Mitraizm'in daha geç bir tarihte Romalılar arasında yayılması gerektiğini savunan bu araştırmacılar, Mitraist tapınakların Roma topraklarında inşa tarihinin Miladi 140-150 yılları arasında olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Romalıların Anadolu'da karşılaştığı Mitra inancının, Anadolu ve Mezopotamya inançları ve Sami din bilimiyle sentezlenmiş Pers inançları olduğu sezilmektedir. Nitekim Miladi 100'lü yıllarda İran'ın güneyi ve batısından yayılan ve gnostik kodlar taşıyan daha geniş bir düşünce akımı da Anadolu'ya doğru yayılmış ve Mitraizm'le olan ortaklıkları neticesinde Mitraizm'in Roma topraklarında yayılmasını tetiklemiştir. Bu yeni İran düşüncesi özellikle dinî ritüellerin cazibesine kapılan, zevklerden el etek çekerek mistik bir yaşamı benimseyen ve derin entelektüel düşüncelere sahip olanlar tarafından benimsenmiştir. Bu yeni İrani-gnostik düşünceyle tetiklenen ve güçlenen Mitraizm Roma savaşılarını etkilemiş, Mitraizm'deki yenilmezlik, disiplin, düzen, titizlik ve inanç kardeşliği Roma savaşılarının askeri dehasını okşamış, savaş disiplinlerini ve yiğitliklerini beslemiştir. Romalılar arasında yayılmasına karşın Mitraizm hiçbir zaman Batı'nın tümüyle inancına dönüşmemiştir. Ancak Romalılar aracılığıyla Mitraizm'in yayılması, sonradan ortaya çıkacak ve yine önceleri putperest olan Romalıların atları sırtında yayılarak Batının imanı haline gelecek Hıristiyanlığın nihai zaferi için elverişli bir iklim hazırlamıştır. Yasayı, düzeni ve disiplini benimseyen Romalıların savaşçı aklı, Perslerin imparatorluk tecrübelerine varis olmak isteğiyle onların cazip dini pratiklerini, savaş deneyimlerini, yaşamı disipline eden sistematik ritüellerini ve şiddet içerikli uygulamalarını benimsemiştir. Kendilerinden önce dünya fatihi olan Persler gibi bütün dünyayı fethetme idealine sahip Roma aklı, Perslerin birliğini ve ordu disiplinin sağlayan nedenleri incelerken onların kültür ve inançlarından da doğal olarak etkilenmişlerdir. Geniş bir imparatorluğun yönetimine aday olan pratik Roma aklı, Perslerin yenilmez görkemli gücünün altında yatan dinsel kardeşlik ruhunun yarattığı düzen, uyum, disiplin ve gündelik ritüellerin hayati değerini fark etmiştir. Mitra'ya atfedilen savaşta yenilmezlik, Güneş'le ilişkisinden dolayı Mitra'nın sahip olduğu ışık, aydınlık, düzen, dakiklik ve görkem, on bin göz ve kulakla asla uyumayan kusursuz bir savaşçı, mazlumun imdadına şimşek gibi hızla ulaşan kahraman ve kötülere yok etmeye giderken sahip olduğu askeri donanım kuşkusuz Romalıların uzun zaman aradıkları cazip bir kült haline gelmiştir. Çünkü Roma putperestliği, halk kitlelerini kenetlemede ve onları uzak topraklarda savaşmaya motive etmede yetersiz kaldığını ve kitleleri kutsal bir yolculuğa hazırlamada gerekli olan dinî, ahlaki ve manevî bir bağdan yoksun olduğunun farkına varmıştır. Böyle bir anda Mitraizm, Perslerin sahip oldukları kitlesel manevî bağın ahlaki yasalarını ve din kardeşliğinden doğan ahlaki sorumluluğu Roma dünyasına katarak yaşamın adeta aşılmasıyla dinamik hale gelmesini sağlamıştır.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Yamauchi, *İran ve Edyan-ı Bastan*, 590.

<sup>42</sup> Richard Gordon - Rohn R. Hinnels, “Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism”, *Mithraic Studies* (Manchester, 1975), 245-246; John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* (New York: Cornell University Press, 1970), 48; Hinnels, *Şinaht-i Esatir-i İran*, 123.

<sup>43</sup> Taraporewala, *Zerdüşht Dini*, 193-194; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2: 371; Behar, *Edyan-i Asyayi*, 256-257.

Romalılar, ışığın, hakikatin ve adaletin tanrısı olan Mitra'nın sürekli kötülerle savaştığını, sözün eri olmayı, ahde vefa göstermeyi, doğruluktan ayrılmamayı, dürüst davranmayı, adeta onurlu yaşamaya ant içmiş ve birbirine kenetlenmiş bir teşkilatın disiplinini yandaşlarına kazandırdığını gözlemlemiştir. Roma akılı; dağınık, geniş ve heterojen imparatorluğunu korumada Mitraizm'in hem Roma askeri hem de halk kitleleri için getireceği bağlılık, samimiyet, birlik, beraberlik ve gerçek kardeşliğin ne denli önemli olacağını farkına varmıştır. Yine Roma akılı, Mitraizm'in saflık, temizlik, manevi arınmışlık ve iffet sıfatlarına sahip ideal ve kusursuz insan yaratma düşüncesini benimsemiştir. Bu akıl; sefahat, israf, zevk ve sefa kültürünün aşırılıklarına batmaya meyyal Roma askeri sarhoşluğunun, Mitraizm'in savaşçı karakterine eşlik eden tevazu, iffet ve temizliği fısıldayan ritüellerine muhtaç olduğunu da derinden hissetmiştir. İyilik ve kötülük düalizmi üzerine kurulu Zerdüştiliğin, her insanı kötülüğe karşı verecek yaşam savaşında bir asker haline getiren öğretileri, Mitraizm'in bireysel çaba ve insani enerjinin disipline edilmesi ve geliştirilmesi idealiyle birleşince, Romanın kölesini de efendisini de etkilemiştir. Zevki tetikleyen günah çağrısına ve bedensel cazibenin kışkırtıcılığına karşı kendine hâkimiyet, artık Roma'da iyi ve kötünün sonsuz savaşında büyük pehlivanlık nitelikleri olarak görülmüş ve her Romalı, görünmez Mitra'nın bir askeri olmaktan gurur duymaya başlamıştır. Bunların yanı sıra Mitraizm, yenilenmenin ve küllerinden yeniden doğmanın yolunu Romalıya göstermiştir. Gösterdiği bu yolla Mitraizm, insanın tanrısal karakterine işaret etmiş, Mitra'ya ait sıfatların insanda canlanmasına kapı aralamış ve sonunda idol, kahraman, baba veya Tanrı ile buluşma ve bir olmanın yolunu açmıştır.<sup>44</sup>

## 5. Mitraizm Dinî Geleneğine Göre Mitra Mitolojisi

Belçikalı bilim insanı Cumont, Romalıların aktarımına dayanarak verdiği mitik bilgilere göre Mitra'nın ortaya çıkış hikâyesi şöyle gerçekleşmiştir: Mitra, granit taşından doğdu. Başında Frigya başlığı taşırdı. Bir elinde hançer diğer elinde ise karanlığı aydınlatan bir meşale ile ortaya çıktı. Onun mucizevi doğumuna tanıklık eden çobanlar ona saygıyla eğildiler ve sahip oldukları kuzularını, oğlaklarını ve taze mahsulatlarını ona takdim ettiler. Mitra çıplak doğan cesur bir yiğit olarak sert rüzgâra karşı savunmasız kalınca incir ağacının arkasına sığındı, elindeki hançeriyle ağaçtan meyve kopardı, yiyeceğini temin etti ve incir yapraklarından kendisi için kıyafet yaptı. Mitra'nın ilk olarak kendisiyle mücadeleye koyulduğu tanrısal varlık güneş oldu. Bu yüzden güneş Mitra'nın yüce makamını tanıdı ve onun başının etrafında ışıktan bir hale oluşturdu. O günden beri Mitra ve güneş ele ele verip her işte birbirine yardım etmeye başladılar. Mitra, Yüce Tanrı Jupiter Ormuzd'ün ilk yarattığı varlık olan boğanın dağın üzerinde otlandığını görünce onun boynuzlarını yakalamak ve ona binmek istedi. Ancak boğa öfkelenerek koşmaya başladı. Mitra yere düşüp sürüklenmesine rağmen boğanın boynuzunu bırakmadı, bir süre boynuzuna asılı olarak yerde süründükten sonra boğa yorulup teslim oldu. Mitra boğayı iki toynağından yakalayıp omuzlarına attı ve büyük bir zahmetle barınağı olan mağaraya taşıdı. Mitra bir süre sonra boğayı yeniden yeryüzünde dolaşmak üzere serbest bıraktı güneş, kuryesi olan kuzgunu Mitra'ya gönderdi ve ona boğayı yakalayıp kurban etmesini emretti. Mitra hayvana acıdığı için bu emri yerine getirmek istemediyse de göğün emrine itaat etmekten başka çaresi yoktu. Mitra isteksiz bir şekilde köpeğini de yanına alarak boğanın peşine düştü. Boğa bir mağaraya sığındığı için Mitra çok geçmeden onu yakaladı, bir eliyle burun deliklerinden boğayı yakaladı ve diğer eliyle de

<sup>44</sup> Taraporewala, *Zerdüşti Dini*, 195-196.

hançerini böğrüne saplayarak boğayı öldürdü. Ansızın feda edilen boğanın gövdesinden bir mucize meydana geldi: Şifalı bitkiler yeryüzünde yeşermeye başladı ve yeryüzü yemyeşil hale geldi. Boğanın omuriliğinden tahıllar ortaya çıktı ve kanundan ise dinî ayinlerde kutsal insanlara şarap halinde sunulacak olan üzüm meydana geldi. Kötü ruh (Ehrimen), bu durumdan su istifade etmek için yılan, akrep ve karınca gibi kötü yaratıklarını, hızla feda edilmiş olan boğaya doğru göndererek yaşam kaynağı olan varlığını zehirlemek, bereketli ve doğurgan olan hayvanın üreme organlarını yemelerini ve kanını emmelerini sağlamak istedi. Ama bu ehrimenî çaba boşa çıktı, çok sayıda yararlı hayvan türü meydana geldi. Mitra'nın vefalı köpeği tarafından korunan boğanın ruhu göğe yükseldi ve *silvanus* ismini alarak oradan orduların ve sürülerin koruyucusu durumuna geldi. Mitra yaratıcı Tanrı'ya takdim ettiği bu fidiye ya da kurbanla, dünyadaki hayatı yeniledi. Bundan sonra ilk insan çifti olan Meşya ve Meşyane (Âdem ve Havva) meydana geldi ve onlara rehberlik etme ve korumayı Mitra üstlendi. Ehrimen bu ilk insan çiftini yok etmek için *taun* salgın hastalığını gönderdi ancak Mitra buna karşı harekete geçti ve Ehrimen'in bu çabası boşa çıktı. Bunun üzerine Ehrimen kuraklığı yarattı, yeryüzü çorak hale geldi ve ekinler yeşermez oldu. İlk çiftin çocukları, koruyucuları olan Mitra'ya dua ederek yardım dilediler. Buna cevap olarak Mitra bir yay aldı, başına bir ok geçirerek kayalık bir bölgeye doğru fırlattı. Okun kayaya çarpmasıyla içilebilir bir su akmaya başladı. Böylece Meşya ve Meşyane'nin çocukları ve diğer varlıklar bu sudan içerek hayatta kalabildiler. Sonra Ehrimen ağır bir fırtına gönderdi ve her tarafı su kapladı. Yeryüzündeki bitkiler, ağaçlar ve doğanın tamamı su altında kalarak yok olmayla karşı kaşıya kaldı. Buna karşın Mitra bir gemi yarattı ve bütün insanlar, hayvanlar ve bitkileri gemiye yerleştirdi, sular çekilinceye kadar günlerce suların üzerinde onları gezdirdi. Yeryüzü yaşamaya elverişli hale geldikten sonra Mitra, misafirlerini gemiden yere indirerek kurtuluşlarına vesile oldu.<sup>45</sup>

## 6. Mitraizm Öğretileri

Günümüzde Mitraizm'e dair düşünceler ve eserler Pers Mitrası ve Roma Mitrası'nun bir sentezinden ibaret olan ve genel olarak gizemli bir tarikatın sırlı bir mezhebini andıran Mitraizm izleğidir.<sup>46</sup> Ancak bu senteze rağmen İran Mitraizmi ile Roma Mitraizmi arasında önemli bir fark göze çarpar. Nitekim Roma Mitraizm'i mabetlere, sırlı dinî ayinlere (sakramentlere) ve büyük olasılıkla dinî akideyi oluşturan daha kapsamlı bir dinî felsefeye sahip hale gelmiş bir din olmasının yanı sıra çok sayıda görsel çizimlere, resimlere, kabartmalara ve bu görsellerin kısa açıklamaları olan kitabelere sahipken İran Mitraizm'i yalnızca Avesta ve Pehlevîce metinlerde dinî metinlerle sınırlı kalmış, dış dünyaya ve insan pratiğine pek yansımamıştır.<sup>47</sup> Dinî pratikleri ve mabetlerde uygulanan gizemli ayinleriyle Mitraizm Roma İmparatorluğu'nda yaygın hale gelerek Hıristiyanlıkla rekabet eden bir din olmaya başlamıştır. Hatta bazı araştırmacılara göre Mitraizm, erken dönem Hıristiyanlığı etkilemiş, mesajları ve dinî pratikleriyle ona nüfuz etmiştir.<sup>48</sup> Bu açıdan Mitraizm, Doğu Akdeniz bölgelerinde yaygın hale gelmiş olan sırlı

<sup>45</sup> Franz Cumont, *Mysteries of Mithra*, çev. Thomas J. McCormack (New York: Dover Publications, 1956), 131-140; Purdavud, *Avesta*, 313-314; Hinnels, *Şinaht-i Esatir-i İran*, 124-126; Gudrezi, *Berresi-yi Ayinha-yi Zertušt*, 66-68; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2: 367-368; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 165.

<sup>46</sup> Franz Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* (London: The Open Court Publishing Company, 1911), 135-161; Maarten Josef Vermaseren, *Mithras, The Secret Got* (New York: Barnes & Noble Press, 1963), 13-30.

<sup>47</sup> Hinnels, *Şinaht-i Esatir-i İran*, 124.

<sup>48</sup> Yamauchi, *İran ve Edyan-ı Bastan*, 578.



birkaç dinî ayinden biri olarak değerlendirilmiştir.<sup>49</sup> Mitraizm sırlı bir tarikatı andıran bir din olduğu için bu dine katılmak özel bir dinî merasimin uygulanmasıyla mümkün olmuş ve dine katılan yeni üyeler gizli bir ahitle (sacramentum) sırların koruyucusu olacaklarına yemin etmişlerdir. Sırlı dinler, mezhepler ve tarikatlara ve bu bağlamda Mitraizm'e dair sınırlı bilginin sebebi, bu dinî akımların öğretileri ve dinî pratiklerinin tamamen sırlı ve gizli bir biçimde korunması ve gözlerden uzak alanlarda gerçekleşmesidir. Mitra'ya dair bilgiler Rigveda ve Avesta'da bol miktarda bulunmasına rağmen, bir dinî ayin veya sırlı bir tarikat haline geldiği Roma İmparatorluğu dönemindeki Mitraizm hakkında çok az metne rastlanabilmiştir. Bu metinler de maalesef dağınık, parçalı ve anlaşılabilir bir şekilde günümüze ulaşabilmiştir. Mitraizm'e dair yazılı metinlerin çok az olmasına karşın, Mitra ve Mitraizm hakkında şekil, resim, kabartma, duvar çizimleri ve mağaraları andıran tapınaklar gibi çok sayıda arkeolojik eserler ele geçirilmiştir. Ancak bu sessiz ve sembolik Mitraist eserlerin yorumlanması ile ilgili tartışmalar günümüze kadar devam etmiştir.<sup>50</sup>

Mitraizm her şeyden önce Hinduirani bir kökene sahip ve İran düşünce kodlarından en fazla ön plana çıkan düalizmi, dinsel teorisinin merkezine yerleştirmiş bir din olarak bilinir. Mitraizm'den geride kalan eserler ve görsellerden anlaşıldığı kadarıyla bu din, sadece metafizik düşüncelerinde değil aynı zamanda ahlak sistemi ve yaşam felsefesinde de düalizmi benimsemiş bir dindir. Mitraizm'in bu düalist yapısının Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altındaki topraklarda yayılmasının en önemli sebeplerinden biri olduğu ileri sürülmüştür.<sup>51</sup> Nitekim düalist dünya görüşü, iki zıt ve rakip gücü karşı karşıya getiren yaradılışın kaynağında çok boyutlu, sürekli ve amansız bir savaşı öngörmektedir. Bütün tahripkâr ve kötücül ruhlara sahip sayısız divlerin (şeytanların) ve karanlıklar diyarının komutanı olan Ehrimen her an Mazda'nın yarattığı iyilik dünyasının sınır bölgelerinden saldırıya geçmekte, zarar ve yıkımdan başka bir şeye sebep olmamaktadır. Bu yüzden, hayat baştanbaşa durmak nedir bilmeyen acımasız bir savaş alanı ve insan ise bu meydanın amansız savaşçısıdır.<sup>52</sup>

Bu mücadele ve çekişme meydanında savaşın ve aynı zamanda da zaferin tanrısı Mitra, kendi takipçilerine dünyada galibiyet, zafer ve refah, metafizik âlemde de ebedi kurtuluş vadeder. Nitekim Romalıların Mitraist İmparatoru Julianus'tan nakledildiğine göre, Mitra kendi takipçilerine hem bu dünyada hem de diğer dünyada mükâfat vermektedir.<sup>53</sup> Dünyada başarı ve ahirette kurtuluş umudu, arınma ve iffet, çalışkanlık ve olgunluk, kararlılık ve yasalara titizlikle uyum göstermek ve bilgeliği Mitraistlerin sahip olması gereken niteliklerden sayıldığı anlaşılmaktadır.<sup>54</sup>

Mitraizm'in diğer gnostik din ve fırkaların benimsedikleri birçok ortaklık veya paralelliklere sahip olduğu bilinmektedir ancak Mitraizm'i diğer gnostik fırkalardan ayıran temel etmenler, gnostik fırkaların benimsediği itikâf, riyazet, nefis tezkiyesi amacıyla girilen bireysel erginlenme temrinleri ve dünyadan el etek çekmek ve madde

<sup>49</sup> Yamauchi, *İran ve Edyan-ı Bastan*, 578; Edwin M. Yamauchi, *Harper's World of the New Testament* (San Francisco: Harper & Row Press, 1981), 62-66; Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, 81; Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, 99-102; Joscelyn Godwin, *Mystery Religions in the Ancient World* (San Francisco: Harper & Raw Press, 1981), 7-10.

<sup>50</sup> Yamauchi, *İran ve Edyan-ı Bastan*, 578.

<sup>51</sup> Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, 153; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 169.

<sup>52</sup> Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, 153; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 169.

<sup>53</sup> Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, 154; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 169.

<sup>54</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 169-170.

ile olan bağlarını kesmek yerine Mitraistler özellikle Romalılarla yinelenen şekliyle daha çok eylem adamı olmak, olgun ve bilgece davranmakla ön plana çıkarlardı. Dahası dünyada başarılı olmak, egemen bir güç haline gelmek ve toplumda aktif roller üstlenmek amacıyla Mitraistlerin sıkı bir düzen ve disiplin isteyene özel erginlenme yasalarına uymaları ve çileli sınavlarından geçmeleri gerekirdi. Mitraistler dinsel mertebeleri aşabilmek, liyakatli ve yetkin dindarlar haline gelmek için, dinî pratikleri ve ahlaki sorumlulukları yerine getirmenin yanı sıra bireysel becerilerini geliştirmek ve ilim tahsil etmek zorunda kalırlardı. Mitraistler hakiki bilgiye ulaşmak amacıyla, teolojide, dinsel semboller ve sırlı bilgilere erişmede, yıldızlar, burçlar ve kozmolojiye dair gereken bilgileri elde etmede yetkinleşmeleri gerekirdi.<sup>55</sup>

Mitraist çizim, resim ve kitabelerden anlaşıldığı kadarıyla Mitraizm'e giriş ritüelleri adeta askeri bir teşkilata girişe benzer bir süreç gerektirmiştir. Çünkü Mitraistler yeryüzündeki hayatı Tanrı uğruna verilen kutsal bir savaş olarak görmüşlerdir. Mitraistler kesin bir imanla Tanrı Mitra tarafından sürekli olarak korunduklarına, savaş meydanlarında veya avcılık sırasında Mitra'nın kendileriyle birlikte olduğuna inanırlardı. Genellikle Mitraistlerden oluşan askerler ve savaşçılar, ışığın, dürüstlüğün, ahdin ve vefanın tanrısı Mitra gibi, ahde vefa göstermenin, yemini yerine getirmenin, takvanın, erdemin ve zühdün erleri olduklarının bilincindeydiler. Bu yüzden Mitraizm, kendi müntesibini şeref, haysiyet, onur ve saygınlık gibi ahlaki değerlere sahip olmaya ve bu değerleri ayakta tutmaya hazırlardı. Askeri bir düzen ve disipline sahip olması Mitraizm'in Romalılar arasında hızla yayılmasını ve resmiyet kazanmasını sağlamıştır. Ancak düzen ve disiplin üzerine kurulu ordular o zamanlarda yalnızca erkeklere açık alanlar olduğu için Mitraizm'e kadınların katılımına dair herhangi bir işaret ve sembol günümüze ulaşmamıştır. Mitraizm sadece kadınlar arasında yayılmamakla kalmamış, anlaşıldığı kadarıyla erkekler arasında da Hıristianlık vb. dinler gibi yayılamamıştır. Çünkü seçkin bir din olan Mitraizm'in kendi müntesiplerini birçok aşamadan geçirdikten sonra Mitraist olarak kabul etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Mitraizm'e giriş ayinleri ve sakramentlerinin ağır ve çileli olduğu ve zorlu mertebelerini aşmanın her erkek için de mümkün olmadığı görülmektedir. Mitraizm'e girecek bir ergen, öncelikle ailesiyle olan ilişkilerini kesmeli, Mitraist cemaate kendini tamamen adamalı ve orada ilmî bir tahsilden geçmeliydi. Pir veya davetçi isimli iki yetkin Mitraist bu yeni adayın eğitimini üstlenirdi. İlk eğitimini tamamlayan aday, yakıcı mühürle bedeni dağlama, uzun süreli oruç tutma, keskin bir aletle bedeni çizme, karda yürüme, günlerce yüzme, ateşe atlama gibi insan takatini aşan zorlu ve çileli erginlenme sınavlarından geçmeliydi. Bütün bu imtihanların amacı yeni adayın sadakatini, sabrını, kararlılığını ve yeni dini içtenlikle kabul etmeye hazır olduğunu test etmektir. Bu sınavlardan başarıyla çıkan yeni aday, Mitraist cemaat karşısında Mitraizm'e giriş için ant içmeliydi. Yeni aday sağ elini havaya kaldırarak yaptığı yeminle Mitraistlere vefalı kalacağı ve merhale merhale kendisine açıklanacak dinin sırlı bilgilerini başkalarına ifşa etmeyeceğine ant içerdi. Çünkü Mitraistler diğer gnostik-batını din ve fırkalar gibi dinî hakikatlerini sır olarak kabul eder ve bu sırları namahrem olarak gördükleri yabancılardan muhafaza ederlerdi. Yeni aday, vefa ve dürüstlük andını içtikten sonra ve sırları muhafaza edeceğine dair söz verdikten sonra yine sağ eliyle mürşidin elini sıkarak bir tür Mitraist biat ederdi.<sup>56</sup>

Mitraist resim ve kitabelerden anlaşıldığı kadarıyla Mitraist cemaat hiyerarşik bir yapıya

<sup>55</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 169-170.

<sup>56</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 171-172; Behar, *Edyan-i Asyayi*, 230.

sahipti ve dine giren her birey dinsel performansı ile bu mertebelerden kademe kademe yükselbilirdi. Mitraist hiyerarşide yükselmenin şartı ise riyazet yoluyla takva sahibi olmak, teoloji ve astroloji gibi ilimlerde derinleşmek olduğu anlaşılmaktadır. Yedi mertebeden oluştuğu anlaşılan Mitraist cemaat yapılanmasında yeni aday dinsel performansı sayesinde ilk mertebeden son mertebeye kadar yükselme şansına sahipti. Mitraist kitabeler ve çizimlerden bu mertebelerin aşağıdan yukarıya doğru bir piramit şeklinde şöyle oluştuğu anlaşılmaktadır: Kuzgun, damat, asker, aslan, persli, güneş elçisi ve pir. Bu hiyerarşiye göre müptedi olan yeni ergen inanır, kuzgun mertebesindeyken en yetkin mükemmel Mitraist ise pir mertebesinde bulunur. Mitraizm çizimlerinden anlaşıldığı kadarıyla, her Mitraist, içinde bulunduğu dinsel mertebesine göre yüzünü bir maske veya peçe ile örterdi. Maniheizt hiyerarşinin her yedi mertebesi, özel bir sembole sahipti. Kuzgunun sembolü, etrafında iki yılanın dolandığı bir değnekti. Kuzgun aynı zamanda rüzgârı temsil ederdi. Başını ve yüzünü örttüğü görülen damat veya eşin sembolü meşale ve çıraydı. Damat veya eş suyu temsil ederdi. Askerin sembolü ok torbası, hançer ve miğferdi ve toprağı temsil ederdi. Aslanın sembolü ateşi nakletmede kullanılan kürek ve bir müzik aleti olan çenkti ve Aslan ateşi temsil ederdi. Sayılan hiyerarşi sınıfları arasında Mitra'ya en yakın olanlar, aslan sınıfına girenlerdi. Aslan Mitraist çizimlerde genellikle köpek ve yılanla birlikte görülmektedir. Yine ateş, aslan olan her Mitraist'i, Mitra ve güneşle ilişkilendirmektedir. Bu yüzden Mitraizm'de aslanlar grubunda bulunan inanırlar özel bir ehemmiyete sahiptiler. Perslinin sembolü orak iken güneş elçisinin sembolü kırbaç, hale ve meşaleydi. Son olarak Mitraizm en üst hiyerarşisinde bulunan pirin sembolü halka, asa ve Frigya başlığıydı.<sup>57</sup>

## 7. Mitraizm'in Yok Oluşu

Mitraizm'in batıda yok oluşu Hıristiyanlığın yıldızının parlaması ve Roma'nın resmî dini haline gelmesiyle gerçekleşmiştir. Konstantin'in tahta çıkması ve Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğunun resmî dini olarak ilan etmesinden kısa bir süre önce Mitraizm'in Batı'da Hıristiyanlığa karşı yenildiği söylenebilir. Ancak Mitraizm'in Roma üzerinden Hıristiyanlığın yayılmasına zemin hazırladığı, Hıristiyanlığın devlet dini haline gelmesi ve sezarlaşması sürecine katkı sağladığı, Mitra'nın tanrısal nitelikleriyle donanmış kusursuz insan yaratma idealinde olan Mitraizm gizeminin aşamalı bir şekilde yerini aynı ideale sahip olan İsa gizemine bırakarak aşamalı bir şekilde Batı topraklarından silindiği anlaşılmaktadır. Batıda Julianus tarafından yapılan Mitraizm'i yeniden canlandırma girişimi de başarısız olunca bu din tamamen yok oluş sürecine girmiştir. Doğuda ve İran Sasanîlerinin hâkim oldukları bölgelerde ise Mitraizm -tıpkı Batı'da Hıristiyanlığın Roma'nın resmî dini haline gelmesi gibi-, Zerdüştiliğin Sasanîlerin resmî dini haline gelmesiyle gittikçe etkisini yitirmiş ve gözlerden kaybolmuştur. Doğuda Zerdüştilik ve Batı'da Hıristiyanlık olmak üzere iki güçlü dinî geleneğin arasında sıkışıp kalan Mitraizm, Romalılar ve Perslerin siyasi rekabetinin bir sonucu olarak benimsedikleri iki farklı dinin yani Hıristiyanlık ve Zerdüştiliğin kurbanlık boğasına dönüşerek bu iki dinin keskin kılıçlarıyla ortadan kaldırılmıştır.<sup>58</sup>

Mitraizm'in Hıristiyanlık ile Zerdüştiliğe karşı savunmasız kalması ve sonunda yok oluş sürecine girmesi, gizemli ve batını arayışlara sahip bir din olarak yer altı karanlık bir teşkilat gibi faaliyetler sürdürmesi, mistik ve gnostik fikirlere kaynaklık etmesi, riyazet

<sup>57</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 173.

<sup>58</sup> Purdavud, *Avesta*, 309-310; Taraporewala, *Zerdüşst Dini*, 194; Yamauchi, *İran ve Edyan-ı Bastan*, 600-601.

ve temizlik ritüellerine girmesi ve son tahlilde realitenin dayattığı günlük yaşam pratiklerine bağımlı halk kitlelerine hitap eden boyutunu görece olarak yitirmesi ile de açıklanabilir. Fakat Mitraizm her ne kadar resmî ve dinî pratikleriyle görünür bir yaşayan din olarak yok olmuş olsa da köklü ve asil düşünceleri hatta bazı dinî ritüelleriyle başka dinler ve fırkalar ismi altında yaşamaya devam ettiği ileri sürülebilir. Nitekim hayatın mutlak saflığına, riyazet ve arınmaya, insani disiplin ve kusursuzluğa önem vermekle bilinen Mitraizm'in, Maniheizm, Mazdekizm ve İslam sonrası tasavvufi, irfani ve işraki yönelimlerin içerisinde yaşamaya devam ettiği görülebilir.<sup>59</sup> Bu bağlamda Mitraizm'in görece olarak dış etkilere karşı daha korunaklı olan ve antik Babil bölgesinden İran ve Irak üzerinden aşağı doğru inen *Cibal Bölgesi*'nde tarihin her merhalesinde varlığını başka din ve fırkalar altında sürdürdüğü, hatta günümüzde Yarasanlık (Ehl-i Hak) ve Yezidilik gibi gizemli dinsel fırkaların içinde de nabız attığı anlaşılabilir.<sup>60</sup>

Mitraizm, Roma topraklarında üç asır boyunca varlığını sürdürmüştür. Ancak Hristiyanların taassubu, baskısı ve sezarlaşan gücü karşısında yok oluş sürecine girmesine rağmen hem Hristiyanlığın Roma topraklarında yayılmasına ortam hazırlamış hem de bizzat Hristiyanlık düşünce ve ritüellerine nüfuz etmiştir. Mitraizm'in kurban, fidyeye, dua, kıyamet, sırat köprüsü, cennet, ceennem, ölüm sonrası yargılanma, ödül ya da ceza alma gibi bazı ritüelleri ve metafizik düşünceleriyle Hristiyanlık içerisinde varlığını sürdürdüğü belirtilir. Bunların dışında, İsa'nın doğumu olarak kutlanan 25 Aralık dinî bayramının da aralarında olduğu bazı bayram ve festival gelenekleri, yıkanma ve temizlenme ritüelleriyle Hristiyanlığın içine nüfuz ettiği ifade edilir.<sup>61</sup>

## Sonuç

Bu makalede, Mitra'nın Hinduizm ve Zerdüştiliğin kutsal metinlerinde ateş ve güneşle ilintili tanrısal bir varlık olarak çokça övüldüğü ve yüceltiği görülmüştür. Hinduizm'de güç ve hükümdarlık sıfatlarıyla diğer bir ifadeyle celalî sıfatlarla bilinen Varuna ile birlikte anılan Mitra'nın, cemelî sıfatlarıyla ön plana çıktığı ve böylece Varuna'nın egemen gücüne merhamet katarak tanrı-ruhban birlikteliğinin mükemmel bir örneğini oluşturduğu anlaşılmıştır. Hinduizm'den Zerdüştiliğe geçen Mitra'nın pehlivanca nitelikler kazanarak İran'ın dünya iktidarına sevdalı aklına rol model teşkil eden bir konum elde ettiği fark edilmiştir. Miladi 100'lü yıllardan itibaren maguslar ve Babil'in Cibal Bölgesi'ndeki gnostikleri üzerinden Mitra merkezli sırlı bir tarikata dönüşen bu yeni dinin artık Mitraizm olarak anılmaya başladığı, adına tapınakların inşa edildiği, tapınaklarının duvarına görsel resimlerin çizildiği, kitabelerin yazıldığı ve özgün düşünce ve ritüelleri icra ettiği tespit edilmiştir. Destansı ve epik karakterine eşlik eden kardeşlik, fedakârlık, şövalyelik, sırdaşlık, temizlik, iffet ve disiplin gibi ahlaki değerlerle Romalı askerlere görünen Mitrazim'in adeta beyaz pelerin içerisindeki bir gelin gibi cazip geldiği, benimsendiği ve kısa sürede imparatorluğun resmî dini haline geldiği anlaşılmıştır. Dünyayı kendi aralarında paylaşan iki süper güçten biri olan Roma'nın daha reel ve daha dünyevi gördüğü Hristiyanlığı, daha seçkinci ve daha münzevi gördüğü Mitraizm'e tercih ederken İran'ın benzer gerekçelerle Zerdüştiliği

<sup>59</sup> Taraporewala, *Zerdüşti Dini*, 194; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2: 369-373.

<sup>60</sup> Behar, *Edyan-i Asyayi*, 257; Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, çev. Seyyid Ziyaeddin Dehşir (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 2: 270-272.

<sup>61</sup> Purdavud, *Avesta*, 311-312; Gudrezi, *Berresi-yi Ayinha-yi Zertuşst*, 82-83; Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi yay., 1999), 2: 369-373.

Maniheizm'e tercih etmesi ve bu tercihin sonucu olarak Hıristiyanlık ve Zerdüştiliğin zamanın dünyasının iki resmî dini haline gelmesiyle batıda Mitraizm'in ve doğuda ise Maniheizm'in kaybolduğu tespit edilmiştir. Ancak dinler tarihçilerinin farkında oldukları üzere, gnostik düşünceler kökten yok oluşa karşı oldukça dirençli olduklarından dolayı, bugün yaşayan müntesipleri olmasa dahi ne Mitraizm'in ne de Maniheizm'in mesajları ve öğretileriyle kökten yok oldukları, sonraki yüzyıllar boyunca hatta günümüze kadar bile varlıklarını farklı din, mezhep, fırka ve mektepler altında sürdürdükleri sonucuna varılmıştır.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı - iThenticate
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - iThenticate
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça | References

- Alıcı, Mehmet. *Kadim İnançlar'da Din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1. Basım, 2012.
- Aştiani, Celeddin. *Zertuş: Mazdayesna ve Hukümet*. Tahran: Şirket-i Sahami-yi İntişâr, 8. Basım, 1381.
- Bakırî, Mihri. *Dinha-yi İnanç-i Bastan*. Tahran: Neşr-i Katre, 4. Basım, 1389.
- Behar, Mehrdad. *Edyan-i Asyayi*. Tahran: Neşr-i Çeşme, 1373.
- Boyce, Mary. "On Mithra's Part in Zoroastrianism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 32 (1969), 10-34.
- Cend, Tara (ed.). *Rigveda*. çev. Muhammed Rıza Celali Nayini. Tahran: Vezaret-i Ferhen ve İrşad-i İslami, 1. Basım, 1385.
- Christensen, Arthur Emanuel. *Mazdaperesti Der İnanç-i Kadim*. çev. Zebullah Safa. Tahran: İntişârât-i Hirmend, 1388.
- Corbin, Henry. *İslam-ı İnanç: Çeşmendâze-yi Felsefi ve Manevî*. çev. Seyyid Ziyauddin Dehşir. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1. Basım, 1391.
- Cumont, Franz. *Mysteries of Mithra*. çev. Thomas J. McCormack. New York: Dover Publications, 1956.
- Cumont, Franz. *Oriental Religions in Roman Paganism*. London: The Open Court Publishing Company, 1911.
- Çoban, Mahmut. *Mitraizm ve Mitraizm'in Erken Dönem Hıristiyanlığına Olası Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.
- Dadegî, Faranbag. *Bundahişn*. çev. Mehrdad Behar. Tahran: İntişârât-i Tus, 1390.
- Demirci, Kürşat. *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabcacı yay., 2007.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitapevi yay., 1. Basım, 1999.
- Ferguson, John. *The Religions of the Roman Empire*. New York: Cornell University Press, 1970.
- Ghirsman, Roman. *İnanç: Ez Ağaz Ta İslam*. çev. Muhammed Muin. Tahran: İntişârât-i Muin, 1388.
- Ardevirafname*. çev. Philippe Gignoux. Tahran: İntişârât-i Muin, 4. Basım, 1390.
- Godwin, Joscelyn. *Mystery Religions in the Ancient World*. San Francisco: Harper & Row Press, 1981.
- Gordon, Richard - Hinnels, Rohn R. "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism". *Mithraic Studies*. 215-246. Manchester, 1975.
- The Hymns of the Rigveda*. çev. Ralph T. H. Griffith. Kotagiri (Nilgiri), 1986.
- Gudrezi, İzzetullah Muzami. *Berresi-yi Ayinha-yi Zertuş-i Kohen, Mitra, Mani, Mesih, Mazdek, Zertuş-i Cedid*. Tahran: İntişârât-i Samdiye, 1391.
- Hinnels, John Russel. *Şinahi-i Esatir-i İnanç*. çev. Ahmed Tefezzulî - Jale Amuzgar. Tahran: İntişârât-i Çeşme, 1373.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Farac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi Tarihi'l-Umem ve'l-Muluk*. ed. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abudlkadir Ata. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 1412.

İbnu'l-Esir, İzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kamil fi't-Tarih*. Beyrut: Daru's-Sad-Daru Beyrut, 1385.

Jaferey, Ali A. "Mithra, Lord of Lands". *Mithraic Studies* 1 (ts.).

Keyan, Araş Munzevi. "Farsiname: Muhtasar-ı Dastan-ı İraniyan Ez Taht-ı Cemşid Ta Camaran", PDF kopya Tarihi 2008. [www.tarihima.ir](http://www.tarihima.ir)

Kızıl, Hayrettin. "Hint ve İran Mitolojilerine Göre Mitra", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10 (2013), 26-41.

Kutlutürk, Cemil. "Hint Dinleri". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 182-232. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Mole, Marjan. *İran-i Bastan*. çev. Jale Amuzgar. Tahran: İntişârât-i Tus, 2. Basım, 1363.

Mori, P.R.C. *İran-ı Bastan*. çev. Şehram Celiliyan. Tahran: İntişârât-i Fravahar, 2. Basım, 1380.

Pirneya, Hasan. *İran-ı Bastan*. Tahran: Matbaa-yi Meclis, 2. Basım, 1306.

Purdavud, İbrahim. *Avesta*. ed. Ferid Muradi. Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1. Basım, 1353.

Purdavud, İbrahim. *Avesta: Yeştha*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.

Rezi, Haşim. *Ayin-i Muğan*. Tahran: İntişârât-i Sohen, 3. Basım, 1390.

Shaked, Shaul. *Ez İran-i Zerduşti ta İslam*. çev. Murteza Sakifer. Tahran: İntişârât-i Koknos, 1381.

Taraporewala, İrach J.I. *Zerdüşť Dini*. çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta yay., 2. Basım, 2011.

Tefezzuli, Ahmed. *Tarih-i Edebiyat-i İran Piş ez İslam*. Tahran: İntişârât-i Sohan, 6. Basım, 1389.

Thhieme, Paul. "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties". *Journal of the American Oriental Society* 80 (1960), 301-317.

Vermaseren, Maarten Josef. *Mithras, The Secret Got*. New York: Barnes & Noble Press, 1963.

Yakubî, Ahmed b. Ahmed Ebi Yakub b. Cafer b. Veheb el-Maruf. *Tarihu'l Ya'kubî*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

Yamauchi, Edwin M. *Harper's World of the New Testament*. San Francisco: Harper & Row Press, 1981.

Yamauchi, Edwin M. *İran ve Edyan-ı Bastan*. çev. Menuçehr Pızeşk. Tahran: İntişârât-i Koknos, 1. Basım, 1390.

Zeahner, Robert Charles. *Tulu' ve Ğurub-i Zerdüşťgerî*. çev. Timur Kadirî. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1389.

Zerinkub, Abdhuseyn. *Ruzgaran: Tarih-i İran Ez Ağaz ta Sghut-i Saltanat-i Pehlevî*. Tahran: İntişârât-i Sohen, 1390.

*Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam yay., 2001.

<https://sacred-texts.com/hin/rigveda/rv03059.htm>, erişim 15/12/2023.



## Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Makâsıd-ı Şerîaya Yaklaşımı

Mahsum ASLAN<sup>1</sup>

### Öz

Hükümleri anlama ve yorumlamada büyük bir önemi haiz olan makâsıd, fıkıh ilminin doğuşu ve gelişiminde önemli rol oynamış disiplinlerden biridir. İctihat faaliyetinin önemli unsurlarından biri olan makâsıd, az ya da çok bütün fıkıh mezheplerin usûlünde kendine yer bulmuştur. Nitekim, müctehidler/fukahâ, hakimler ve müftüler hükümlerin sonuçlarını doğru bir şekilde bilmeleri için makâsıd ilmine ihtiyaç duymuş ve makâsıda başvurmuşlardır. Bu alanda özellikle yirminci yüzyılda çok sayıda kitap ve makale kaleme alınmıştır. Son dönem alimlerinden Muhammed Said Ramazan el-Bûtî (ö. 2013) de maslahat ve makâsıd-ı şerîaya sıkça değinmektedir. O, eserlerinde, fetvalarında, derslerinde ve çektiği videolarda makâsıda yönelik görüşlerini serdetmektedir. Çalışmamızda çağdaş fıkıh alimlerinden biri olan Bûtî'nin makâsıd-ı şerîaya bakış açısı, bu minvalde kullandığı yöntem ve konuya ilişkin görüşleri hakkında bazı değerlendirme ve tespitlere yer verilmiştir. Ayrıca Bûtî'nin *Davâbitu'l-maslaha* adlı eseri bağlamında makâsıda dair yapmış olduğu analizler ele alınarak onun makâsıd düşüncesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Makâsıd, Maslahat, Bûtî, Davâbitu'l-maslaha.

Aslan, Mahsum. "Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Makâsıd-ı Şerîaya Yaklaşımı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/1 (Mart 2024), 98-120. <https://doi.org/10.32711/tiad.1420081>.

Geliş Tarihi	15.01.2024
Kabul Tarihi	24.03.2024
Yayın Tarihi	31.03.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Hakkari, Türkiye, aslanmahsum@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2715-4363





## The Maqasid Approach of Muhammad Said Ramadan al-Buti

Mahsum ASLAN<sup>1</sup>

### Abstract

The maqasid which holds great importance in understanding and interpreting legal rulings is one of the fundamental principles that played a significant role in the inception and development of the science of jurisprudence. Maqasid, serving as a vital tool in the process of ijtihad, has integrated into the methodologies of all jurisprudential schools, to a greater or lesser extent. The maqasid and related topics hold a significant place in contributing to the accurate understanding of Islam. Since the era of the Companions, scholars of jurisprudence have made important statements about maqasid. The late scholar Muhammad Said Ramadan al-Buti (d. 2013) frequently discusses maslahah (public interest) and maqasid al-shari'ah in his works. In his writings, fatwas, lectures, and videos. In our study, an assessment and analysis have been provided regarding the maqasid approach of Buti, one of the prominent contemporary Islamic jurists. The study includes discussions on his views and stance on maqasid. Furthermore, the analysis of Buti's thoughts on maqasid is presented in the context of his work titled 'Davabit al-maslaha,' offering insights into Buti's perspective on maqasid.

**Keywords:** Islamic Law, Maqasid, Maslaha, Buti, Davabit al-Maslaha.

Aslan, Mahsum. "The Maqasid Approach of Muhammad Said Ramadan al-Buti". Türkiye Journal of Theological Studies, 8/1 (Mart 2024), 98-120. <https://doi.org/10.32711/tiad.1420081>.

Date of Submission	15.01.2024
Date of Acceptance	24.03.2024
Date of Publication	31.03.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Assist Prof. Dr, Hakkari University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Hakkari, aslanmahsum@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2715-4363

## Giriş

İslam, insanları mefsedetten korumayı ve menfaati celb etmeyi hedefleyen bir sistemdir. Bu amaçla dünya ve ahiret menfaatlerini muhafaza için çeşitli hükümler koymuş ve insanı ilgilendiren her konuda düzenlemeler yapmıştır. Bu hüküm ve düzenlemeler gayesiz ve hedefsiz olmayıp her biri Şâri'in bir maksadına yöneliktir.<sup>1</sup> Makâsîd, İslam hukukunun hedefi olan dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmak için bir araçtır. Zira ibâdât, muamelât ve ukubâtla ilgili hükümlere bakıldığında bunların tümünün bu amaca yönelik hükümler olduğu görülür. Bu nedenle fukahanın çoğu meseleleri değerlendirirken makâsîdı göz önünde bulundurmuş buna göre tercihlerde bulunmuş ve yorumlar yapmışlardır.

Çağdaş alimlerden Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha* adlı eserinde maslahat ve makâsîda ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. İlmî ve fikrî alanda geniş bir behreye sahip olan Bûtî'nin bu özelliği, aklî ve naklî ilimlerde derinlemesine araştırmalar yapmasına, İslam hukukunun maksatlarını kavramasına ve amacını doğru bir şekilde anlamasına yardımcı olmuştur. Bu durum, hem seyahat ettiği bölgelerdeki ilmî faaliyetlerine hem de ikamet ettiği yerdeki çalışmalarına, kitaplarına ve konferanslarına yansımıştır. Aynı şekilde, klasik ve modern arasında bağlantı kurabilme yeteneğini geliştirmiş ve güncel meselelere odaklanan ilmî platformlarda önemli bir rol oynamasına olanak tanımıştır.

Bûtî, eserlerinde özellikle *Davâbitu'l-maslaha*, *Fıkhu's-sîre*, *el-Cihâd* ve fetva kitaplarında makasîd anlayışına büyük önem vermektedir. Makâsîd anlayışını ele alırken, makalenin boyutunu sınırlamak amacıyla sadece *Davâbitu'l-maslaha* adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır. Bu çalışmanın amacı, Bûtî'nin eserindeki makâsîd temelli görüşlerini ortaya çıkararak önemini vurgulamak ve bu görüşlerin gelecekteki çalışmalara nasıl katkı sağlayabileceğini belirtmektir. Araştırmamızda, kavramsal analiz ve alanyazın taraması yöntemi benimsenmiştir. Bu yöntem uygun olarak, "makâsîd" terimi kavramsal olarak ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve özellikle Bûtî'nin *Davâbitu'l-maslaha* adlı eserindeki makâsîd yorumlarına odaklanmıştır. Bildiğimiz kadarıyla Türkiye'de, Bûtî'nin makâsîd anlayışıyla ilgili bağımsız bir araştırma bulunmamaktadır. Makâsîdın ayrı bir ilim dalı olarak kabul edilme temayülü, Türkiye başta olmak üzere İslam âleminin bazı ülkelerinde makâsîd anlayışıyla ilgili araştırmalara ve incelemelere odaklanan özel merkezlerin kurulduğu günümüzde Bûtî gibi alimlerin makâsîd anlayışının özellikleri, vurguladığı prensipleri ve bu prensiplerin günümüzdeki rolleri önem arz etmektedir. Bu anlamda elimizdeki çalışmanın söz konusu alana katkı sunacağı düşünülmektedir.

### 1. Bûtî'nin Makâsîd Tasnîfi

Birçok araştırmacı, makâsîd teriminin sözlük ve terim anlamını detaylı bir şekilde inceledikleri ve çalışmalarında izah ettikleri için sadece Bûtî'nin görüşlerini yazacağız.<sup>2</sup> Bûtî, birçok eser yazmasına rağmen, onun "makâsîd" başlığıyla müstakil bir kitap,

<sup>1</sup> Shawish Murad, "Makâsîdu's-şerîa fî hifzî sıhhati'l-bedeni min hilâlî't-tahâre", *İslam'da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik*, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2021), 356.

<sup>2</sup> Makâsîd kavramı ile ilgili bk. Metin Yiğit, "Makâsîdın Yöntemsel Tahlili Makâsîdın Mahiyeti ve İşlevi", *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, ed. Taha Nas vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 184-189; Ertuğrul Boynukalın, Makâsîdu's-şerîa, *DİA*, 27/423-427; Ahmed Yaman, "İslam Hukuk İlimi Açısından Makâsîd İctihadının Ya Da Gai/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Makâsîd ve İctihad*, (Konya: Yediveren Kitap, 2002).

makale veya tez yazmadığını görüyoruz. Onun eserlerinde özel bir makâsîd tanımına da rastlanılmamaktadır. Onun, makâsîd konusunda ayrı bir çalışma yapma ihtiyacı hissetmemesi, maslahat ve makâsîd aynı kavram olarak görmesi ve maslahatla ilgili çokça istifade edilen “*Davâbitu'l-maslaha*” adlı eserini yazmasının yeterli olduğu fikrinden kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte, Bûtî'nin kitapları incelendiğinde, yazılarından makâsîd kavramıyla ilgili iki farklı tanımın çıkarılabileceği görülür. Birincisi:

“Makâsîd, İslam hukukuna ait hükümlerin ekseninde olan temel bir ilkedir. Bu temel ilke kulların maslahatıdır”.<sup>3</sup>

Bu tanımda Bûtî, makâsîdın İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olduğunu ve kulların hem bireysel hem de toplumsal maslahatını gözetmeye yönelik olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca o, İslam hukukunun tüm hükümlerinin, kulların faydalarını gerçekleştirilmeye yönelik olduğunun delili olarak, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen ve Hz. Peygamber'in sünnetinde açıklanan beş faydayı (din, can, akıl, nesil, ve mal'ın korunması) zikretmektedir.<sup>4</sup>

İkincisi:

“Maslahat, İslam hukukunun genel maksadına uygun olması gerekir ve maslahat makâsîdü'ş-şâri kapsamında olmalıdır.”<sup>5</sup>

Bu metinde Bûtî, makâsîdın kesin bir tanımını sunmaktan ziyade, maslahatın makâsîd ile uyumlu ve şeriatın amaçları kapsamında olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda makâsîd şöyle izah eder:

“*Makâsîdü'ş-şâri*, aslında beş temel şeyin korunmasını içermektedir: Bunlar din, can, akıl, nesil ve mal'ın korunmasıdır. Bu beş temel unsuru koruyan her şey maslahat olarak kabul edilirken, bunlardan bir kısmının veya tamamının zarar görmesine yol açan her şey ise mefseddettir”.<sup>6</sup>

Bu tanımda dikkat çeken nokta, Bûtî'nin “*Davâbitu'l-Maslaha*” adlı kitabında belirttiği ve beş başlık altında düzenlediği maslahatın, aynı zamanda İslam'ın amaç ve maksatlarına giren ve makâsîdü'ş-şeria ile uyumlu olan kavramlar olduğudur. Bûtî'nin her iki açıklamadaki ifadeleri farklı olsa da anlam açısından ikisi de aynı şeyi ifade etmektedir. Bu açıklamalarda, Gazzâlî'nin yaklaşımını<sup>7</sup> takip ettiği görülen Bûtî'nin makâsîd, beş temel makâsîdın korunmasına indirmediği anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin izlediği bir yol olan bu beş temel amaç, İslam düşüncesini anlamlı kılan gayelerdir. Bunların yanısıra Bûtî'nin diğer bazı usûlcüler gibi maslahat, kasıt, münâsebe, mana, illet gibi kavramlarla makâsîd kastettiği de görülmektedir.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 2. Ders, (28.09.2010). Ayrıca bk. Mîsâk Sadık Mahmud Hazâ el-Melîkî, “Makâsîdu'l-fikri'l-İslâmî inde Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî dirâse ve tatbîk”, *Al-Qanatr: International Journal of Islamic Studies* 11/1 (July 2018), 4.

<sup>4</sup> Melîkî, “Makâsîdu'l-fikri'l-İslâmî inde Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî”, 4.

<sup>5</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi şer'i'ati'l-İslâmiyye*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 119.

<sup>6</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 131.

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/416.

<sup>8</sup> Bu çerçevede görüş belirten usûlcüler için bk. Mehmet Aziz Yaşar, “Müteariz Kıyasların Tercihinde Makâsîdın Fonksiyonu”, *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, ed. Taha Nas vd. (Mardin: Mardin Artuklu

Şer'î delillerin gaye-makâsîd yorumunda kritik bir kavram olarak kullanılan makâsîd, bu bağlamda maslahatı içerdiğinden, bu iki terim arasında umum-husus ilişkisi bulunur. Bu nedenle her iki terim bazen birbirinin yerine kullanılmaktadır. Yukarıda belirtilen tanıma göre: İslamî hükümlerin temel amacının, insanların bireysel ve toplumsal faydasını gerçekleştirmek ve onların zarar görmesini önlemek olduğu bu çerçevede makâsîd ve maslahatın aynı amaca dönük kavramlar olduğu anlaşılır. Nitekim Gazzâlî'nin makâsîdı tanımlarken "maslahat" terimini tercih etmesi, bu perspektifi değerlendirmek için bir temel oluşturabilir.<sup>9</sup> Bûtî de *Davâbitu'l-maslaha* adlı eserinde makâsîd ile maslahatı birbirinden ayırmamaktadır.

Bûtî, makâsîdü'ş-şerîayı zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olmak üzere üç temel başlık altında sınıflandırmış ve beş küllî esasını koruma tedbirinin bu üç aşamada gerçekleştiğini ifade etmiştir.<sup>10</sup> Bu taksimatta Gazzâlî ve Şâtîbî başta olmak üzere bazı usulcülerini takip etmiştir. Bûtî, Gazzâlî'de olduğu gibi zarûrî maslahatlar bağlamında beş temel maksadın korunmasının önemine vurgu yapar. Bu bağlamda, özellikle tahsîl ve ibkâ kavramları önem kazanmaktadır. Dolayısıyla bu iki kavrama açıklık getirmek gerekir. Şöyle ki; Zaruri maslahatların korunması için, bu maslahatların temel unsurlarını belirlemek ve yerine getirmek önemlidir ki bu süreç tahsîl olarak adlandırılır. Gazzâlî ve benzeri alimlere göre, zaruri maslahatları koruyarak onların varlıklarını sürdürmek ise ibkâ olarak tanımlanır.<sup>11</sup> Buna beş temel gayenin muhafazası da eklenebilir. Zira tahsîl ve ibkâ ile birlikte zarûretlerin beş temel gayeyi muhafazası da önemli hedeflerdendir.

Tahsîl ve ibkâ metodlarının somut yansımalarını zarûrat-ı hamse örneğinde şu şekilde sıralayabiliriz:<sup>12</sup>

### 1.1. Dinin Korunması

Dinin korunması; insanların inanç yollarından sapmalarına, saptırılmalarına veya zorlanmalarına izin verilmeyen bir ortamın oluşturulması ve dünyadaki fitnenin yok edilmesi ile mümkündür. Her bireyin, inandığı değerleri ve bu değerlere dayalı ibadet hayatını özgürce, korkusuzca, herhangi bir baskı veya şiddet tehdidi olmaksızın sürdürmesi temel bir haktır. Bu alana yapılan herhangi bir müdahalenin, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde geniş çaplı etkileri olabilir.<sup>13</sup> İman, kelime-i şehadet getirmek, namaz, zekât, hac ve orucun farz kılınması gibi söz ve eylemler dinin tahsiline yani elde edilmesine işaret eder. Diğer yandan cihad, mürtedin öldürülmesi, bidata çağırmanın cezalandırılması gibi eylemler ise dinin ibkâsına yani dinin varlığını ve devamlılığını sağlamaya yönelik örnekler teşkil eder. Bûtî'ye göre, dinin korunması diğer tüm maslahatlardan önce gelir ve diğer maslahatlar bu amacın gerçekleşmesine

Üniversitesi Yayınları, 2022), 268; Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 131.

<sup>9</sup> Gazzâlî, *el-Mustafâ*, 1/416; Abdülğalip Aslan, "Eyyübîler Döneminde Makâsîd Çalışmaları", Batman Akademik Dergisi 5 / 2 (Aralık 2021), 639-640; Fatih Çınar, "Makâsîdla Eş Veya Yakın Anlamlı Kullanılan Kavramlar", Al Farabi Journal 8 th International Conference on Social Sciences, ed. Gulmira Abdırassilova- Sarash Konyrbayeva, Almaty, Kazakhstan (21-22 July 2020), 195.

<sup>10</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 132.

<sup>11</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, 131-132; Fatih Çınar, "Zarûrî Küllî Makâsîdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/1 (Haziran 2021), 120.

<sup>12</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, 131-132.

<sup>13</sup> Ömer Faruk Habergetiren, "İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2019), 154.

hizmet etmektedir.<sup>14</sup>

## 1.2. Canın Korunması

Hayatın devamı için zorunlu olan temel ihtiyaçların yeme-içme, giyinme ve barınma gibi nefsanî gereksinimleri karşılamak canın tahsiline; kısas, diyet ve keffâret gibi eylemler ise nefsin ibkâsına yöneliktir. Canın korunması, olumlu ve olumsuz yönlere sahip bir durumdur. Olumlu yönleri, nefse huzur veren inanç temelli sağduyuya dayanır. Bunlar, istişarede bulunmak (özellikle savaş zamanlarında), güzel ahlakî özelliklere sahip olmak gibi faktörleri içerir. Olumsuz yönleri ise öldürmenin, hırsızlığın ve yöneticiye karşı çıkmanın haram olduğu şeklinde ifade edilebilir.<sup>15</sup>

## 1.3. Aklın Korunması

Akl için temel ihtiyaçların karşılanması, yeme-içme gibi aklın gelişimine katkıda bulunan unsurlar aklın tahsilini ifade eder. Öte yandan, sarhoş edici maddelerin kullanımından kaynaklanan sınırlamaların ve cezaların uygulanması ise aklın ibkâsına örnek teşkil eder. Akli olumlu yönde korumanın nübüvvet ilhamı, düşünme ve derinleşme, bilgiyi kaynağından ve uzmanlarından edinme, Kuran'ın edebî zenginliği ile akli zenginleştirme gibi yolları vardır. Akli olumsuz etkilerden korumak ise zararlı olan maddî ve manevî etkilerden kaçınmayı içerir. Maddî etkenler arasında alkol ve uyuşturucu gibi maddeler yer alırken, manevî olanlar arasında ise yanlış ve batıl fikirlerden aklın korunması bulunmaktadır.<sup>16</sup>

## 1.4. Neslin Korunması

Nikâhın meşru kılınması neslin tahsiline, zinanın yasaklanması, zinaya had uygulanması ve evlilik dışı ilişkilerin cezalandırılması gibi hükümler de neslin ibkâsına yöneliktir. İrzin korunması da neslin korunması kapsamında değerlendirilmektedir. Bûtî de ırzın korunmasını ayrı bir madde olarak saymaz. Bu konuda İbn Âşûr'un görüşüne paralel hareket etse de gerekçeleri farklıdır.<sup>17</sup> Neslin korunması, İslam hukukunun en temel amaçlarından biridir. İrzin korunması, neslin korunmasının bir parçasıdır. Bûtî'nin ifadesinin altında ırzın nesle dahil olduğu düşüncesi, açıkça belirtilmemiş olsa da yer almaktadır.<sup>18</sup> Neslin korunmasının olumlu yönleri, evliliğin teşvik edilmesi, nikahta şahitliğin gerekliliği ve evlat yetiştirmeyi içerir. Olumsuz yönleri ise zaruri haller dışında boşanmadan kaçınmayı, birbirine mahrem olan kadın ve erkeğin yalnız başlarına bir arada bulunmamasını ve mahremiyeti korumayı içerir.<sup>19</sup>

## 1.5. Malın Korunması

İvazlı ve ivazsız gerçekleştirilen ticari işlemler, malın tahsiline; gasbın haram olması ve hırsızın elinin kesilmesi malın ibkâsına bir örnektir. Helal kazanç, ticaretin teşvik edilmesi, çalışmanın değeri, zekat ve sadaka gibi konular malın

<sup>14</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, 119.

<sup>15</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 119.

<sup>16</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 119.

<sup>17</sup> H. Mehmet Günay, "Muhammed Tahir b. Aşûr'un Makasid Anlayışı", *Makasid ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman, (Konya: Yediveren Kitap, 2002), 402.

<sup>18</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 133.

<sup>19</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 119.

korunmasına yönelik olumlu yönleri temsil eder. Cimrilikten kaçınılarak israf, gösteriş ve lüks yaşama alışkanlıklarından uzak durma da malı olumsuz etkileyen ve bu açıdan korunması gereken yönleri içerir.<sup>20</sup>

Bûtî, küllî en az beş makâsıdın olduğu ve hatta bu konuda Müslümanların fikir birliği içinde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup> Beş küllî maksadın korunması konusunda iki tür delil bulunmaktadır. Bunlar icmâlî ve tafsîlî delildir. İcmâlî yönü temsil eden delil, istikra delilidir. Kitap ve Sünnet delilleri ise bu konuda detaylı açıklamalar içerir ve tafsîlî yönünü ifade eder.<sup>22</sup> Bûtî, şeriatın hâciyyât kısmıyla ilgili olarak dinin korunması için zorunlu durumlarda küfür kelimesinin söylenmesi, ibadetler için tanınan ruhsatlar ve seferi olanların oruçlarını bozmaları gibi örnekleri verir. Aynı zamanda nefsin korunmasına yönelik hâcî olanlar için avlanma işinin caiz olması gibi örnekleri sunar. Malın korunmasına yönelik muamelelerde kırâz, müsâkat ve selem gibi sözleşmeleri örnek gösterir. Neslin korunmasıyla ilgili olarak da mehrin ve boşanmanın meşru kılınması gibi örnekleri verir.<sup>23</sup>

Tahsîniyyât hayatı güzelleştiren ve insana olgunlaşmasına yardımcı olan davranış şekillerini içerir. Tahsîniyyât'ın temel amacı, hayatı güzelleştirmektir. Bu, insanın dış görünüşünü güzelleştirmekten, toplumsal ilişkileri güzelleştirmeye kadar uzanan bir yelpazeyi kapsar. Örneğin, örtünmek ve ziynet eşyasını takmak insanın dış görünüşünü güzelleştirirken, sadaka vermek toplumsal ilişkileri güzelleştirir.<sup>24</sup> Zarûriyyât ve hâciyyâttan olmayan bu değerlerin bulunmaması hayat açısından zorluk ve meşakkate neden olmaz.<sup>25</sup> Bûtî burada, Müslümanların beş küllî maksadı koruma konusundaki fikir birliğini ve bu maksadın İslam düşüncesindeki temellerini vurgulamaktadır. O, bu beş maksadın varlığını belirtirken İslam düşüncesinde bu konuda ortaya konan delillerin birleşiminin, maksadın korunmasının temellendirilmesinde kilit bir rol oynadığını ifade etmektedir. Yukarıdaki görüşlerinden Bûtî'nin fıkıhın zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât kısmına odaklanarak dinin korunması konusundaki perspektifini anlamaktayız. Bütün bu örnekler, Bûtî'nin sunduğu örneklerin çeşitliliğini ve kapsamını ortaya koyarak şeriatın farklı yönlerinden kaynaklanan koruma prensiplerine dair geniş bir anlayışı göstermektedir.

## 2. Bûtî'nin Makâsıd Anlayışı

Makâsıd ve maslahatla ilgili sahâbe, tâbiîn ve müctehit imamlardan çeşitli deliller getiren Bûtî, onların maslahatı uygularken azami ölçüde hassas

<sup>20</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 120.

<sup>21</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 59.

<sup>22</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 59, 121.

<sup>23</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 132.

<sup>24</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 132-133.

<sup>25</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 132. Çınar, "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme", 121.

davrandığını ve kesin bir şekilde nasrlara muhalefet etmediklerini ve onları ihmal etmediklerini belirtir. Bu bağlamda, Hz. Ömer'den nakledilen bazı örnekleri titizlikle açıklar.<sup>26</sup> Bûtî, sahâbeyi, vahiy atmosferinde edindikleri bilgiyi, tanık oldukları dinî hükümleri ve şer'î amaçları hayatın çeşitli alanlarındaki yeni gelişmelere ve konulara etkili bir biçimde uygulayan özel bir topluluk olarak tanımlar. Maslahat prensibine ihtiyaç duyulan herhangi bir meseleyle karşılaştıklarında ve Şârî'in maksadını içeren bir maslahat gördüklerinde makâsıda başvurmadan geri durmadıklarını belirtir.<sup>27</sup>

Müctehid imâmlar başta olmak üzere, onları takip eden dört fıkıh mezhebinin (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî) fakihleri makâsıdı dikkate alarak şer'î hükümleri beyan ettikleri ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Bûtî, maslahat ve makâsıdla ilgili çalışmalarında İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) görüşlerinden çokça aktarımda bulunur. Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) makâsıd düşüncesinin istihsân ve örf metotlarıyla ortaya çıktığını ve istihsâna dayalı hüküm verdiklerinde birçok hükümde maslahatı gözetmeyi amaçladıklarını,<sup>29</sup> Hanefî fıkıh kitaplarının muamelat kısmına bakıldığında bu tür örneklerin yoğun bir şekilde bulunduğunu belirtir.<sup>30</sup> Bûtî, Şâfiî'nin (ö. 204/820) maslahat düşüncesine geniş yer vermesinin, mesâlih-i mürsele hakkındaki tutumunun ve bazı icthatlarında bunu net bir şekilde kullanmasının izlerinin onun yöntemini takip eden Cüveynî (ö. 478/1085),<sup>31</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) gibi alimlerde görüldüğünü söyler.<sup>32</sup> Bûtî'nin tespitine göre Şâfiî, "muteber maslahatlara benzeyen veya onlara yakın olan mürsel maslahatın kabul edilmesinde bir engel bulunmadığı görüşündedir. Çünkü kıyası hüccet kabul edenler, bu tür anlamlarla ta'lil yapılabileceği ve bu durumlar üzerinde hüküm inşa edilebileceği konusunda hemfikirdirler.<sup>33</sup> Bûtî, Ahmed b. Hanbelî'nin (öl. 241/855) nasrlardaki maslahatlar ve sahâbenin bu doğrultudaki uygulamalarına dayanarak hareket ettiğini, özellikle şer'î

<sup>26</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 154-165. Daha fazla bilgi için bk. Said Nuri Akgündüz, "Yirminci Yüzyılda İki Farklı Maslahat Yaklaşımı-Mustafa eş-Şelebî ve Ramazan el-Bûtî'nin Maslahat Anlayışlarının Karşılaştırılması", *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 1/1 (Bahar 2013), 46.

<sup>27</sup> İhsan Akay, "Makâsıd Düşüncesinin Gelişimi Cüveynî Öncesi Makâsıd-ı Şer'î'nin Gelişimi", *Makâsıd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, ed. Taha Nas vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 14.

<sup>28</sup> Davut Eşit, "Cüveynî Öncesi Makâsıd: Kurgu Mu Gerçek Mi?", *Makâsıd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, ed. Taha Nas vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 37; Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsıd Söylemi", *MÜİF Dergisi*, 28/1 (2005), 93-123.

<sup>29</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 249-259, 396.

<sup>30</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 396.

<sup>31</sup> Soner Duman, "Cüveynî Öncesi Makâsıd Düşüncesinin Fikri Temelleri ve Tarihsel Seyri", *Makâsıd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, ed. Taha Nas vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022).

<sup>32</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 381-391.

<sup>33</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 386. İhsan Akay, "Şâfiî Mezhebinde Makâsıd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III - VIII)", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/20 (Ekim-2018), 79.

siyasetle ilgili konulardaki fetvalarının bu temelde şekillendiğini belirtir.<sup>34</sup> Bûtî'nin bu aktardıklarından mezhep imamlarının maslahat düşüncesine büyük önem verdiklerini ve makâsıdı başarılı bir şekilde uyguladıkları anlaşılmaktadır.

Makâsıdı büyük bir önem veren Bûtî, bir yandan makâsıdı ilmine olan ihtiyacı ve bu ilmin değerini vurgularken, diğer yandan bu ilimde aşırıya kaçılmaması gerektiği konusunda uyarılarda bulunmaktadır. Bu bağlamda ona göre, makâsıdı ilmi, İslam hukukunun hükümlerini yorumlamada bir araçtır. Bu araç, hükümlere anlam kazandırmak ve hükümlerin uygulanmasını kolaylaştırmak için kullanılabilir. Ancak, makâsıdı ilmi, İslam hukukunun hükümlerini değiştirmek veya hükümlere yenileri eklemek için kullanılmamalıdır.<sup>35</sup> Bu çerçevede, Bûtî'nin makâsıdı belirleme yöntemini, maslahatı sınırlama yaklaşımını ve maslahatın makâsıdı ile uyumlu olması gerektiği fikrini ele alacağız.

## 2.1. Bûtî'nin Makâsıdı Tespit Etme Yöntemi

Bûtî, Şâtıbî ve İbn Âşûr'un yazdığı gibi makâsıdı konusunda ayrıntılı bir kitap veya makale yazmamıştır. Ancak eserlerinde bu konuya vurgu yapmış ve makâsıdın önemini belirtmiştir. Kitapları incelendiğinde bu konunun farklı yerlerde serpiştirilmiş olduğunu görürüz. Bûtî, makâsıdı tespit etmek için istikrâ (tümevarım) yöntemini kullanmıştır. Bu yöntem, genel ilkeleri özel örneklerden çıkararak bir konunun anlaşılmasına yardımcı olan bir yöntemdir. Nitekim istikrâ yoluyla İslam hukukundaki gaye ve makâsıdı ulaşmak ve bunları tespit etmek mümkündür. Zira fıkıh alimleri bu yöntemi kullanmışlardır.<sup>36</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha* adlı eserinde, "Birçok ayet, Allah'ın hükümlerinin insanların mutluluğuna uygun ve vesile olduğunu istikrâ yoluyla belirtmektedir"<sup>37</sup> ifadesini kullanarak istikrâ yönteminin buradaki önemini göstermektedir. Bu ifade, Bûtî'nin makâsıdı konusundaki yaklaşımını yansıtmaktadır. Bûtî'nin istikrâ yoluyla İslam hukukunun makâsıdına yaptığı atıfları şu örneklerde görmek mümkündür:

a. Hz. Ömer, değişen sosyal şartlar ve ihtiyaçlar çerçevesinde, kamu yararı gereği veya zararın giderilmesi düşüncesiyle nassların açık hükümlerine ters düşen, ancak detaylı bir inceleme yapıldığında nassların ruhuna ve Şârî'in maksadına (makâsıdü'ş-Şerî'a) uygun olan çeşitli ictihad ve tasarruflarda bulunmuştur. O ictihatlardan biri de kendi döneminde müellefe-i kulûba zekâtтан pay vermemesidir.<sup>38</sup> Konuyla ilgili Bûtî şunları söylemektedir:

<sup>34</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 379-381.

<sup>35</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 124-125.

<sup>36</sup> Mehmet Aziz Yaşar, "Makâsıdü'ş-Şerî'a'nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019), 464-466.

<sup>37</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 89.

<sup>38</sup> Saffet Köse, Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), 15.



“Müellefe-i kulûba zekât verilmesi bazılarının iddia ettiği gibi ‘kalpleri İslâm’a ısındırılmak istenen kimselere’<sup>39</sup> ayetine aykırı değildir. Gerçek anlamda bu durum ayetin ruhuna ve ifade edilen anlama uygundur”.<sup>40</sup> Bûtî bu konuyu makâsîd-ı şeria bağlamında şöyle açıklamaktadır:

“Allah Teâlâ zekâtın sekiz sınıfa verilmesini emretmiştir. Bu sınıflardan biri de müellefe-i kulûb’tur. Bu, İslâm’a yeni girenlerin kalbini ısındırmak, ülfet ve muhabbetlerini artırmak içindir. Zekât verilmesinin nedeni bizzat şahısları değil, taşıdıkları birtakım niteliklerdir. Yani sırf İslâm’a girdikleri için değildir. Müellefe-i kulûbün anlamı esasında budur. Kalplerin ısındırılması da şer’î açıdan sabit bir durum değildir. Hüküm bu vasfa bağlanmıştır. Zekât alma hükmüne gerekçe (menât) teşkil eden bu vasıflardan biri gerçekleştiğinde bağlı olan hüküm de gerçekleşir. Söz konusu vasıf olmadığında yani kalpleri İslâm’a ısındırmaya ihtiyaç duymadıklarında ona bağlı olan hüküm de ortadan kalkar. Bu durumda, o sınıfa veya o sınıfın bir ferdine zekâtın verilmesi dinî açıdan uygun değildir. Aynı durum -illetleri farklı da olsa- zekâtın verildiği diğer sınıflar için de geçerlidir. Sözelimi, zekâtın pay alan fakir sınıfının, zekât alma illeti olan fakirlik vasfı ortadan kalktığında, bu sınıfa fakirlik vasfıyla zekâtın verilmesi caiz değildir. Cihad yolunda olanlara zekât verme de böyledir. Bunlar zekâtı hak etmenin menatıdır.”<sup>41</sup>

Hiz. Ömer’in icihadı da tahkîkû’l-menât ile ilgilidir. O, İslâm’ın güç ve kuvvet açısından zirveye ulaştığını gördüğünde bu güç ister manevî açıdan delil ve hüccet ile alakalı olsun ister nüfus ve toprağın genişlemesi ile olsun, bu sınıfın Müslümanlar arasında İslâm’a uyum sağlama, kalplerinin ısındırma ve birleştirme ihtiyacı ortadan kalkmıştır. İslâm’ın güçlenmesi için artık onların ülfetine ihtiyaç duyulmamıştır. Dolayısıyla tahkîkû’l-menâtın hükmüyle ilgili icihadın nas ile bir problemi yoktur. Nitekim eşyanın hakikatini ortaya koymak şer’î hükümle ilgili olduğu hususu idrak etmektir. Hiz. Ömer kendi döneminde menatın tahkiki gerçekleşmeyince onlara zekât vermeyi durdurmuştur.<sup>42</sup>

Tahkîkû’l-menât yöntemi bağlamında bu konuya yaklaşıldığında şunlar söylenebilir: İlgili zekât ayeti, iki temel hükme işaret etmektedir: Müellefetu’l-kulûb sınıfına girenler zekât alabilir, fakat bu sınıfa girmeyenlere aynı isim altında zekât verilemez. Fakih/müctehit bu ayeti bir olaya veya duruma uygulamak istediğinde, ayetin menatını (İslâm’ın güçlendirilmesi için ilgili insanların kalplerini birleştirmek) inceleyecektir. Eğer durumun, ayetin kapsamına girdiğini belirlerse, zekât verir; aksi takdirde, zekât vermez. Hiz. Ömer’in bu ayetle ilgili uygulaması da aslında bu prensibe dayanır. Çünkü o,

<sup>39</sup> et-Tevbe, 9 /60.

<sup>40</sup> Bûtî, *Davâbitü’l-Maslaha*, 154.

<sup>41</sup> Bûtî, *Davâbitü’l-Maslaha*, 155.

<sup>42</sup> Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr* (Bidaye şerhi ile birlikte) (Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.), 2/259-261.

zekât almak isteyen iki bireyin durumunu bu ayetin illeti açısından değerlendirir ve illetin bu kişiler için geçerli olmadığını tespit eder. Çünkü İslam, yayılmış ve güçlenmiştir, bu nedenle ilgili kişilerin kalplerini birleştirmeye ihtiyaç kalmamıştır.<sup>43</sup>

b. Hz. Ömer kuraklık yılında hırsızların elini kesme cezasını uygulamamıştır. O, “*Erkek ve kadın hırsızların elini kesin*”<sup>44</sup> ayetine rağmen el kesme cezasını uygulamamıştır.<sup>45</sup> Bûtî, nassa muhalif gibi görünen el kesme meselesini usul açısından incelendiğinde muhkem olmadığını, âmm bir lafız olduğunu ve ayetin belli konularda tahsis edilme ihtimalinin mevcut olduğunu söyler. Âyetteki âmm lafzın nihai kesinliği tahsisin ardından ortaya çıkar. Bu bağlamda, ayetin tahsis edilip edilmediğini anlamak için bu konuda hadis olup olmadığına bakmak gerekmektedir. Buna ek olarak, Bûtî'nin belirttiğine göre, bu konuda el kesme cezasının uygulanabilmesi için hırsızlık suçuna konu olan malın miktarı, malın nereden çalındığı, hırsızın çaldığı malda hakkının olmaması gibi birçok şart ve açıklama içeren fiilî ve kavli hadisler bulunmaktadır. Dolayısıyla bir kişinin nassa muhalefet ettiğini iddia ederken, ayetlerin usul yönünden durumu ve hadislerin bu konuda belli bir tahsîs ve tebyîn içerip içermediği dikkate alınmalıdır. Bûtî, hırsızlık haddini bildiren ayeti tahsis eden birçok hadisin bulunduğunu ve rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Hadleri şüphe durumunda düşürün*”<sup>46</sup> buyurduğunu belirtir. Hz. Aişe'den gelen bir rivayet ise şöyledir: “*Had cezalarını elinizden geldiğince düşürünüz. Çünkü hâkimin affetmede yanılması ceza vermede yanılmasından daha iyidir, Müslüman için bir çıkış yolu bulduğunuzda ondan had cezasını düşürünüz.*”<sup>47</sup> Bu iki hadis, had cezalarını özel durumlarda düşürme konusunda yönlendirici niteliktedir. Hırsızlık cezası da bu hadislerin etkisi altında değerlendirilebilir. Ayetin genel ifadesi, her türlü hırsızlık için had cezasını öngörürken, hadisler bu cezanın şüphe durumlarında düşürülmesini istisna olarak ele almıştır. Bu durumda, Hz. Ömer'in kılık yılında, insanların mecburiyet nedeniyle çalma olasılığını göz önünde bulundurarak İslam'da zaruri durumlarda bazı haramların helal olabileceğini dikkate alarak had cezasını uygulamamış olması, aslında nassın hükümlerine muhalefet etmediğini, aksine nassın kendi mantığı ve hikmetiyle uygun şekilde hareket ettiğini gösterir.

Hz. Ömer (r.a.), kasıtlı olarak masum birini öldüren bir kişiye karşılık, olaya iştirak eden bir topluluğun tamamına kısas uygulanması gerektiği yönünde bir

<sup>43</sup> İbrahim Özdemir, “Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 31-32.

<sup>44</sup> el-Maide, 5/38.

<sup>45</sup> Yusuf Eşit, “Hz. Ömer'in Uygulamalarının Fikhi Mezheplere Yansımaları”, *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Cilt : 21, Sayı: 54 (Aralık 2018), 119.

<sup>46</sup> Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/57.

<sup>47</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 8/413.

fetva vermiştir.<sup>48</sup> Bu konuda ne bir nass ne de benzer bir örnek bulunmamasına rağmen, böyle bir karar vermiştir. Aynı şekilde, teravîh namazının cemaatle kılınması, ganimetlerin paylaşımı, üç talak, istisna akdi, içki içme cezasının seksen değnek olarak belirlenmesi, atların develerden daha değerli kabul edilmesi nedeniyle onların zekât malları arasına dahil edilmesi, kurumsallaşma faaliyetleri kapsamında divan ve adalet teşkilatlarının daha sistematik bir yapıya kavuşturulması gibi birçok uygulama da benzer şekilde değerlendirilebilir.

Bûtî'nin yukarıda bahsedilen konularda Hz. Ömer'in uygulamalarını desteklemesi ve bu konularda gerekli açıklamaları yapması, makâsıd-ı şerîayı istikrâ yoluyla tespit etmeye çalıştığının bir göstergesidir.

## 2.2. Bûtî'nin Makâsıda Yönelik Uyarıları

Bûtî, makâsıdın Kur'an ve sünnetin meyvesi olduğunu, makâsıdı değiştirmenin veya onunla oynamanın naslarla oynamak gibi olduğunu söyler. O, "*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*"<sup>49</sup> şeklindeki ilkenin makâsıd açısından çok önemli olduğunu ve fıkıhın üçte birini kapsadığını söyler.<sup>50</sup> Nitekim şer'î hükümlerin kalp, dil ve amel olmak üzere üç yönünün bulunduğunu ve bu çerçevede üçte bir kastının bu olduğunu söyler. Bûtî devamında kaidelerin tümünün aslının bu kaideye raci olduğunu belirtir.<sup>51</sup> Dolayısıyla Bûtî, maslahatın İslam hukukunda nasıl kullanılacağına dair görüşlerini, maslahatın kıstaslarını vererek açıklamaktadır. Bu kıstaslar, maslahata hangi durumlarda ve ne kadar itibar edileceğini belirlemeye yardımcı olur.

### 2.2.1. Maslahatın Makâsıda Aykırı Olmaması

Bûtî, şer'î hükümleri temellendirmek için kullanılan maslahat ölçülerini ele aldığı *ed-Davâbitü'l-Maslaha*" adlı eserinde detaylı bir inceleme yapmıştır. Genel olarak, maslahatların etkin bir şekilde kullanılabilmesi için belli kurallara riayet edilmesi gerektiğini belirtmiş ve bu kuralları beş ana başlık altında toplamıştır. Bûtî'ye göre maslahatın geçerli olabilmesi için şu ölçülere uyması gerekir:

a. Maslahat, makâsıdü's-şâri kapsamında olmalıdır.<sup>52</sup> Yani İslam hukukunun genel makâsıdına (din, can, akıl, nesil ve malın korunması) uygun olmalıdır. İslâm'da birey ve toplumun her türlü faaliyetinin temel çerçevesi din, can, akıl, nesil ve malın korunmasından ibarettir. Bu unsurların korunmasına yardımcı olan her şey maslahatı içerirken bunların tamamının veya bir kısmının zarar görmesine yol açan her şey mefseuttur.

<sup>48</sup> Sabri Erturhan, "Hz. Ömer'in Ceza Hukukuna Dair Bazı Uygulamaları", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, 3 (2018), 148.

<sup>49</sup> "الأمر بمقاصدها" Kaide ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Mahsum Aslan, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri ve Fıkıhtaki Örnekleri*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 35.

<sup>50</sup> Bûtî, *İstifta'âtü'n-nâs li'l-İmâm şehîd el-Bûtî alâ mevki'i Nesîmi's-Şâm*, 168. (erişim tarihi: 19.09.2023).

<sup>51</sup> Bûtî, *Şerh durûsi Davâbitü'l-maslaha*, 9. Ders, (09/11/2008).

<sup>52</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 131.

b. Maslahat, Kur'an, sünnet ve kıyasa aykırı olmamalıdır.<sup>53</sup> Maslahat Kur'an-ı Kerim'le çelişmemelidir: Bûtî'ye göre, bu şartın maslahat için gerekli olması, hem akıl hem de nakil tarafından desteklenir. Aklî delili şudur: Delillerin tamamı asıl delil olan Kitap deliline bağlıdır. Eğer maslahat Allah'ın kitabıyla çatışırsa, o zaman medlûl deliliyle çatışmış olur ve bu kabul edilmez. Naklî delili ise, Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisi ifade etmektedir: *"Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet, onların arzularına uyma ve seni Allah'ın indirdiği şeylerin bir kısmından uzaklaştırmalarından sakın"<sup>54</sup>, "Biz, Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmetmen için hak üzere sana Kitab'ı indirdik. Hainlerin savunucusu olma"<sup>55</sup>, "Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız onu Allah'a ve Peygamber'e götürün."<sup>56</sup>*

Şer'î hükümlerde maslahatın rolü açısından, yukarıda bahsedildiği gibi, makâsıdı bilmek, ancak şer'î delillere dayanarak mümkündür. Bu delillerin hepsi, nihayetinde, Kitâb'ın deliline dayanmaktadır. Eğer şer'î metinlere aykırı bir maslahat ortaya çıkarsa, bu, o maslahatın yanlış olduğunu gösterir. Örneğin, bazıları kadının İslam'ın ona emrettiği şekilde örtünmeden seyahat etmesinin, faiz yoluyla başkalarına borç verenlerle iş yaparak ticari ve endüstriyel faaliyetlerin canlandırılmasının bir maslahat olduğunu düşünebilir. Yine diğer bir grup, fuhuş gibi haram şeyleri kolaylaştırmanın bir maslahatı olduğunu düşünebilir. Fakat bu tür işlemler ve düşünceler, geçerliliği kalmamış maslahatlar kapsamına girer. Bunlar, geçersiz olup Kur'an ve Sünnet tarafından ilga edilmiştir.<sup>57</sup> Bazı insanlar, piyango biletleriyle işlem yapmanın maddi bir fayda sağladığını ve aynı zamanda hayır işlerine katkıda bulunduğunu düşünürler, bu nedenle bunun helal olduğunu iddia ederler. Ancak Bûtî, bunun aynı zamanda meysere'ye (şansa dayalı oyunlara) benzer bir özellik taşıdığını ve bu durumun düşmanlığa yol açabileceğini belirterek bu argümana karşı çıkar. Bu nedenle, bu tür işlemlerin haram olduğu sonucuna varır.<sup>58</sup> Burada, bazı insanlara maslahat gibi görünen bu faydayı, şeriata uygun bir tanım üzerine kurulu kıyasa dayanarak sınırlar. Bûtî, maslahatın sınırlarını belirlerken, maslahatın kıyasa aykırı olmaması gerektiğini vurgular. Eğer maslahat, kıyasa aykırıysa, kıyas, maslahattan önce gelir.<sup>59</sup> Bûtî, kâğıt kumarının haram olduğu konusundaki görüşünü açıklarken de bu ilkeye başvurur.<sup>60</sup>

Özetle, maslahat, kendi başına bağımsız bir delil değildir, bunun yerine Kitâb, Sünnet, İcmâ' ve Kıyâs gibi diğer şer'î delillerle desteklenmelidir. Ancak özel hükümlerin inşa edilmesi için, maslahatın şer'î delillerle uyumlu olması ve bu delillerle bağlantılı olması gerekir. Bu bağlamda, çağdaş meselelerde şer'î hükümlerin kanıtlanmasında maslahata dayanılabilir.

c. Maslahat, daha önemli veya eşit bir maslahata aykırı olmamalıdır. Bûtî, Şarî'in emir ve nehiyelerini gelişi güzel olarak uygulamanın, dünyevî ve uhrevî zararlara neden

<sup>53</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 141.

<sup>54</sup> el-Mâide, 5/49.

<sup>55</sup> en-Nisâ 4/105.

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>57</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra* (Beyrut: Mektebetü'l-Fârâbî, 1991), 1/59, 64.

<sup>58</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 261.

<sup>59</sup> Makâsidü'ş-şerî'anın kıyas üzerindeki etkisi için bkz. Bedri Aslan, "Çelişkili Görünen Şer'î Delillerin Tercihinde Makâsidü'ş-Şerî'anın Etkisi (Kıyas Örneğinde)", *Makâsüd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, ed. Taha Nas-Mehmet Aziz Yaşar (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 283-297.

<sup>60</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 23, 115, 116, 216-233. 248, 254.

olabileceğini ve bu tür bir davranışın Allah'ın istediği şekilde hareket etmek anlamına gelmediğini şu örnek üzerinden açıklamaya çalışmaktadır: Meşru bir amacı gerçekleştirmek için birtakım maslahatlar gözetilir. Bu maslahatların arasında, birbirleriyle çelişenler de olabilir. Bu durumda, öncelikli olan maslahatın belirlenmesi gerekir. Bûtî, otopsi konusunu ele alırken âlimlerin ittifak ettiği şu konuyu örnek olarak sunar: Bir mücevheri gasp eden kişi, mücevheri yutarsa, sahibine mücevherin değerini ödemekle yükümlüdür. Eğer gasp eden kişi, sahibine mücevherin değerini ödmeden ölürse, gasp eden kişinin karnı yarılıp mücevher çıkarılabilir ve sahibine verilebilir. Bu konuyla ilgili başka bir örnek de eğer ölen annenin karnında canlı bir bebek olduğu tespit edilirse, annenin karın bölgesinin açılarak bebeğin kurtarılma çabalarının yapılmasının caiz olduğu ve hatta gerekli olduğu ifade edilir. Anlaşılan o ki bir toplumda veya ülkede herhangi bir olayla ilgili gerçeğin ortaya çıkması veya tıp eğitiminin yapılabilmesi için, ölen insanın vücuduna otopsi yapılması ve kadavranın üzerinde çalışılması zarûret ve ihtiyaçtan dolayı caizdir. Bûtî, bu hükmün uygulanmasında, “zarûretler ihtiyaç miktarınca kullanılır”<sup>61</sup> kaidesinin gereği olarak, vücudun açılmasının sadece ihtiyaç kadar yapılması gerektiğini belirtir.<sup>62</sup>

Bûtî, evli kadının çalışması ve çocuklarının bakımını üstlenmesi konusunda önceliklerin sıralanmasına dayanan bir kurala başvurmuştur. Bu kurala göre, öncelikli olan şey tercih edildiğinde, diğeri geri plana atılır. Bu kuralın açıklaması şu şekildedir: Erkek veya kadın, çalışma gereği duyduklarında İslam'ın belirlediği ahlaki kurallara uymalıdır. Örneğin, bir kadının tesettür kurallarına uyması ve yabancı erkeklerle yalnız kalmaması gerekir. Aynı şekilde, erkeğin de yabancı kadınlarla yalnız kalmaması gerekir. Dolayısıyla kadın, mahrem erkeklerle yalnız kalmaya veya örtünme kurallarını çiğnemeye zorlayan işlerden kaçınmalıdır. Aynı şekilde bunlar erkek için de geçerlidir. Eğer bu gibi tehlikeler söz konusu değilse herhangi bir işi yapmaları caiz olur. Evli ve çocuğu olan bir kadın bu tür faaliyetlerde bulunması gerektiğinde, ilk önce öncelikler sırasında önemli olanları tercih etmesi gerekmektedir. Bu sıralamaya göre, kadının kocasına ve çocuklarına bakması, topluma hizmet etmekten daha önemlidir. Çünkü toplumu iyileştirmek, ailenin iyiliğinden geçer. Bu nedenle, kadın, diğer işlerden vazgeçerek çocuklarına bakmaya öncelik vermelidir. Çünkü İslam, bir ailenin ve toplumun başarısının, kadının çocuklarının refahını sağlama görevini yerine getirmesine bağlı olduğunu ifade eder. İslam, kadının ihtiyaçlarını karşılamak için kocasına sorumluluk vermiştir. Bu sorumluluk, kadının geçimini, giyimini ve çocuklarının geçimini kocasının sağlamasını gerektirir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'in şu ayetinde açıkça belirtilmiştir: “Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur. Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kılınmaz. Ne ana çocuğu yüzünden zarara uğrattıysın ne de babası çocuğundan dolayı zarar görsün...”<sup>63</sup> Mealindeki ayette açıkça belirtilmiştir. Bu, kadının ev dışında çalışmasını yasakladığı anlamına gelmez. Aksine, kadının önündeki kapılar açıktır. Bu nedenle, bir kadının ev dışında çalışmasına izin verilmiştir, ancak çalışmak isteyen kadın İslam'ın önceliklerini ihlal etmemelidir ve çalışması İslam'ın etik kurallarına uygun olmalıdır.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> “الضرورات تقدر بقدرها” Kaideyle ilgili daha fazla bilgi için bk. Aslan, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, 56.

<sup>62</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Maa'n-nâs meşûrât ve fetâvâ* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2010). 1/51.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>64</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *el-Mer'etu beyne't-tuğyâni'n-nizâmi'l-ğarbi ve letâifu't-teşrî'i'r-*

Bûtî'ye göre yukarıda belirtilen ölçülere uymayan maslahatlar, İslam hukukunda geçerli kabul edilmez.<sup>65</sup> Meşru bir maslahatın, şer'î bir delil ile sabit olan bir hükümle çelişmemesi gerekir. Kısacası bu, daha düşük bir ölçütün, daha yüksek bir ölçütle ortadan kaldırılması anlamına gelir. Örneğin, televizyon ve sinemada erkek ve kadın görüntülerinin gösterilmesi, ruhların eğlenmesine vesile olduğu gerekçesiyle meşru kabul edilir. Bu, sünnete uygun bir özelliktir. Zira Resûlullah (s.a.v.), Hz. Âişe'nin Habeşlileri seyretmesine izin vermiştir. Bu nedenle, bu iki hüküm aynı illetle kıyas edilmiştir.<sup>66</sup>

Bûtî, her görünüşteki maslahatın İslam şeriatında dikkate alınan maslahatlardan olmadığını düşünür. Aksine, İslam hukukundaki maslahat, diğer düzenlemelerden farklı olan karakteristik belirli özelliklere sahiptir ve bu özellikler üç temel noktada toplanabilir:

1. Maslahat ve mefselet, hem dünyaya hem de ahirete yöneliktir. Çünkü buna bağlı hükümler hem dünya hayatında huzur ve mutluluğa kavuşturmayı hem de ahirette ebedi mutluluğa ulaştırmayı amaçlar. Bu anlamda hükümlerin çoğu ortak bir ibadet ölçüsüne dayanmaktadır.

2. Şer'î maslahatın değeri, insanın bütüncül bir varlık olarak hem bedensel hem de ruhsal ihtiyaçlarının karşılanmasında yatar. İslam'ın hükümleri, insanın beden ve ruh sağlığını korumayı, toplumun selametini sağlamayı ve zararları önlemeyi amaçlar. Bu bağlamda, İslam'ın öğretileri insanın hem fiziki hem de ruhî yönünü kapsayacak şekilde bütüncül bir perspektifle ele alır.

3. Dinî korunmasına yönelik maslahat, diğer tüm maslahatların önünde gelir ve onların temelini oluşturur. Bu nedenle onu korumak ve sürdürmek için diğerlerinden vazgeçilebilir. Yani dünyevî maslahatlar, dinin özünden ve temelinden türetilen kısımlardır. Bu, diğer fikir ve ilkelerin onu bozmaması veya karıştırmaması için bilinmesi gereken en önemli özelliklerinden biridir.<sup>67</sup>

Bûtî'nin bu görüşü, İslam hukukunun maslahat (yani fayda veya menfaat) kavramına yaklaşımının derinliğini ve özgünlüğünü göstermektedir. İslam hukukunda maslahatın, sadece dünyayı değil, aynı zamanda ahireti de kapsayan bir boyutu olduğu vurgulanmaktadır. Bu, İslam'ın hayatın her yönünü kucaklayan bir din olduğunu ve ibadetin sadece ritüellerle sınırlı olmadığını göstermektedir. İnsanın hem bedensel hem de ruhsal ihtiyaçlarının dikkate alınması, İslam hukukunun bütüncül yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ayrıca, Bûtî'nin maslahatın değerlendirilmesinde dinî öncelikleri öne çıkarması, İslam hukukunun temel ilkelerine ve değerlerine bağlılığını vurgulamaktadır. Dinî maslahatın, diğer tüm maslahatlardan üstün tutulması ve temel alınması, İslam'ın temel değerlerini korumanın ve sürdürmenin önemini ortaya koymaktadır. Bu, İslam hukukunun, dinî değerlerin korunmasını ve sürdürülmesini esas alarak onları dünyevî ihtiyaçlar ve menfaatlerle dengeli bir şekilde bütünleştirdiğini göstermektedir. Son olarak, Bûtî'nin vurguladığı gibi, dünyevi maslahatların, dinin özü ve temeliyle uyumlu olması gerektiği, İslam hukukunun

*Rabbân*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 63-76.

<sup>65</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, s. 115, 140-160.

<sup>66</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 216-247.

<sup>67</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 44-70.

uygulamasında önemli bir rehberlik sağlar. Bu, İslam hukukunun, hem dinî değerlere sadık kalmasını hem de güncel gerçeklikler ve ihtiyaçlarla uyumlu olmasını sağlar, böylece dinin özünü bozmaksızın çağdaş dünyada uygulanabilirliğini korur.

### 2.2.2. Makâsıdın Dengeli Kullanılması

Bûtî'nin, maslahatın teorik ve pratik yönlerini açıkça belirttiğini ve maslahatın sınırlarına bağlı kaldığını görmekteyiz. O, maslahatın şeri'ata uygun olarak değerlendirilmesini arzu etmekte ve çağdaş araştırmacılara, bu sınırlamalara uymanın önemini vurgulamaktadır. Ona göre, akıl tarafından maslahat olarak görülen her şey, geçerli ve üzerine hüküm bina edilebilecek bir maslahat olmayabilir. Gerçek maslahat, şeri'ata uygun olan maslahattır. Bu sınırlamalara uyulduğunda, araştırmacılara geniş bir iyilik yolu açılır. Bu sınırlamalara uyulmadığında ise araştırmacının hükümleri şeriata aykırı hale gelir. Başka bir ifade ile herhangi bir yerde maslahat varsa İslam hukuku da orada mevcuttur. Maslahat yoksa İslam hukukundan bahsetmek mümkün değildir. Bilindiği üzere İslam hukuku insanların maslahatına riayet eden bir hukuk sistemidir. Bununla birlikte ictihâdî meselelerde maslahatı, başka bir ifade ile makâsıdı tespit etmek ve sınırlarını bilmek hayati önem taşımaktadır. Zira buna bir sınır konulmadığı takdirde ictihatlar Şâri'in maksadına göre değil ictihat eden kişinin yorumuna göre yapılır. Dolayısıyla yapılan ictihatlar İslam hukukunun ortaya koyduğu ve zarûrât-ı hamse denilen din, nefis, akıl, nesil ve malın korunmasına yönelik olmalıdır. Binaen aleyh bu beş temel küllî maksada uymayan bütün ictihatlar geçersizdir.<sup>68</sup>

Bûtî'nin de belirttiği gibi, makâsıd tek başına bir şey ifade etmeyeceği gibi, Kitâp, Sünnet, İcmâ' ve Kıyâs gibi şer'î delillerden bağımsız da ele alınamaz. Dolayısıyla bir şeyin gerçek maslahatının dikkate alınması için, şer'î delillerden bir delille desteklenmelidir. Bu perspektife göre, din, makâsıdın özünü ve ruhunu oluşturmaktadır. Diğer maslahatlar ise tali olarak kabul edilir ve asıl olmadan var olamazlar.<sup>69</sup>

Bûtî'nin bu ifadeleri, İslam hukukunun temel prensiplerinden makâsıd (amaçlar) ve şer'î delillerin birbiriyle uyum içinde olması gerekliliğini vurguluyor. Makâsıd, yani İslam hukukunun genel amaçları ve hedefleri, tek başlarına değil, Kitap, Sünnet, İcmâ' ve Kıyâs gibi şer'î delillerle birlikte ele alınmalıdır. Bûtî'nin bu yaklaşımı, İslam hukukunun sadece metinsel kanıtlara değil, aynı zamanda bu kanıtların arkasındaki daha geniş amaç ve hikmete de odaklanması gerektiğini belirtir. Bu, İslam hukukunun sadece harfi yönüne değil, ruhuna da sadık kalmayı hedefler ve bu sayede daha kapsayıcı, dengeli ve adaletli bir uygulama sağlar. Bu bakış açısı, dini yorumlamada derinlik ve esneklik sağlar ve günümüz dünyasındaki çeşitli durumlar ve ihtiyaçlarla uyumlu hükümler çıkarılmasına olanak tanır. Bu, İslam hukukunun canlı ve

<sup>68</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 13-15.

<sup>69</sup> Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 60

zamanla evrilebilen bir yapıda olduğunu gösterir ve tali maslahatların, asıl amaç ve prensiplere bağlı kalarak ele alınması gerektiğini vurgular.

Bûtî, maslahat ve makâsîd alanında verimli bir çalışma olan *Davâbitu'l-maslaha* adlı eserinin başlığında “davâbit/kurallar” ifadesinde ısrar etmiştir. Yani Kitâb, Sünnet, kıyas veya icmâ' ile çelişmeyen maslahatın kuralları ve makâsîdın sınırları, modern dönemdeki yaklaşımların aksine klasik fıkıh alimlerinin belirlediği sınırlar içerisinde olup onlara mutabık bir görüntü çizmektedir. Bu çerçevede o, çağdaş meseleler de dahil olmak üzere, fikhî meselelerde, ictihatlarda maslahatın sınırlandırılması gerektiğini vurgular. Bu, klasik fakihlerin izlediği bir yoldur. Bûtî, bu sınırlamayı çağdaş meselelerde de uygulamak istemiştir. O, şer'î ve örfî sistemlerde maslahatın en önemli özelliklerini saydıktan sonra, araştırmacılar ve müctehidlerin bu özellikleri bilmelerinin gerekliliğine bir kez daha dikkat çekmektedir. Bu, maslahatın yolunu şaşırmış felsefeciler ve fikir adamları gibi kimselerin tekeline geçmesini ve onların yanlış ölçütlerine göre maslahat adı altında şeriatın amaçlarına zarar verecek şeylere yol açmasını önlemek içindir.<sup>70</sup>

Kanaatimizce Bûtî'nin makâsîd hakkındaki eleştirileri ve görüşleri son derece önemlidir. Çünkü İslam hukuku usul ilmi tarafından yüzyıllardır temellendirilip açıklanmıştır. Bu geleneksel ilmin merkezine makâsîd yerleştirip usûl verilerini atlayarak yeni sorunlara sadece makâsîd perspektifinde çözüm arama isteğinin İslam hukuk sistemi için önemli sorunlar doğurabileceği açıktır. Bu nedenle, bu yeni makâsîd görüşlerinin incelenmesi büyük bir öneme sahiptir.

Klasik usulcüler tarafından olumsuz bir bakış açısıyla karşılanan bir yöntem, makâsîd ile zannî nassın içerdiği anlamların dışına çıkarak lafzın içermediği yeni bir mana ihdas etmektir. Örneğin, “el-kur” kelimesi iki farklı anlama gelebilir. Bu anlamlar dışında üçüncü bir anlamı, makâsîd ile öne sürmek, makâsîdî kat'î nassa öncelemek anlamına gelir. Çünkü lafzın açıkça ifade ettiği iki anlam zannî olup, bunların dışında kalan bir anlama delalet etmediği açıktır. Maslahatın var olduğunu iddia ederek nassın içermediği yeni bir anlamın öne sürülmesi, aslında bu anlamın nassın açıkça ifade etmediği kat'î bir iddiayı ileri sürmek demektir. Bûtî, ruhun devamlılığı için bedenın korunmasının gerekli olması gibi, nassın ruhundan istifade edebilmek için de lafzın korunmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir.<sup>71</sup> Usûl ve lafız bilgisinin ayet ve hadislerdeki gayeyi anlamaya yardımcı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu ifade, Bûtî'nin, metinlerin anlamını ve önemini korumanın gerekliliğini vurgulayan derin bir kavrayışını göstermektedir. Burada, "nassın ruhu" ve "lafzın korunması" arasındaki ilişki, beden ve ruh ilişkisine benzetilir. Buna göre, bir metnin gerçek anlamını ve özünü anlayabilmek için onun dış

<sup>70</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 30.

<sup>71</sup> Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 138.



formunu ve kelime yapılarını korumak gereklidir. Bu yaklaşım, metinlerin yalnızca yüzeysel okumalarını değil, aynı zamanda onların derin ve zengin içeriğini de önemser. Bûtî'nin bu görüşü, metinlerin doğru anlaşılmasının, onların lafzi yapısına sadık kalınarak gerçekleştirilebileceği şeklindeki düşüncesini ortaya koymaktadır ve bu düşünce tarzı, özellikle tarihsel ve dinî metinlerin yorumlanmasında kritik bir öneme sahiptir. Ayrıca bu düşünce tarzı, metinlerin zaman içinde bozulmadan, orijinal anlam ve amaçlarıyla korunmasının ve aktarılmasının önemini vurgulayan kıymetli bir perspektiftir.

### 2.2.3. Zamanın Değişmesiyle Hükümlerin de Değişeceğine Dair Görüşü

Makâsîd konusuyla bağlantılı olarak tartışılan meselelerden birisi de hükümlerin zaman içinde değişebileceği görüşüdür. Bûtî, “*adet muhakkemdir*”<sup>72</sup> ve “*zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunmaz*”<sup>73</sup> şeklindeki genel prensiplerin yanlış anlaşılabilir olduğunu belirttikten sonra, konuyu örfle ilişkilendirerek örfün niteliğini ve rolünü ele alır. Ona göre, hükümlerin zamanla değişeceği ifadesinin, bazılarının anladığı şekilde zahirine hamledilmesi geçersizdir. Çünkü bu değişiklik, belirli koşullara bağlıdır ve sadece “*vesâil*” olarak kabul edilen hükümlerin zamanla değişebileceği durumlarda geçerlidir. Bu bağlamda Bûtî'ye göre dinin tecdidî, toz içinde kalmış bir binaya benzer. Böyle bir binayı nasıl yenileriz? Elbette üzerindeki toprak ve tozu temizlemek ve ilk baştaki durumuna döndürmekle. Bu manada tecdit gerekli ve önemli bir durumdur.<sup>74</sup> Ona göre tecdit ve hükümlerin değişmesinden maksat hükümlerin dönüştürülmesi değildir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: “*Dikkat edin aranızdan birtakım kimseler havuzumdan, kaçkın devenin uzaklaştırıldığı gibi uzaklaştırılacaklar. Ben onlara buraya geliniz, buraya geliniz diye sesleneceğim ve bana şöyle denilecek: –Onlar senden sonra bid'atlar yaptılar ve hep ökçeleri üzerine gerisin geri dönüp durdular. Bunun üzerine ben de: O halde benden uzak dursunlar, benden uzak dursunlar diyeceğim.*”<sup>75</sup> Bûtî, tecdidin şu örneğe benzediğini ifade eder: Uzun süredir uzak kalınan bir eve döndüğünde, evin her yerinde toz ve toprak birikmiş olabilir. Bu durumda, toz ve topraklar kaldırılır, temizlenir ve gerekirse boyanır. Bu nedenle evin planında ve esasında bir değişikliğe gidilmez.<sup>76</sup> Bu metafor, tecdid kavramını, anlaşılır ve etkileyici bir şekilde açıklamaktadır. Bûtî'nin bu örneği, esasında tecdidin, köklü bir değişimden ziyade, var olanın korunup, yeniden canlandırılması ve güncellenmesi olduğunu vurgulamaktadır. Uzun süredir kullanılmayan bir evin temizlenmesi gibi, tecdid sürecinde de, mevcut yapı ve temel değerler korunarak, zamanla biriken olumsuzluklar ve eskiyen unsurlar

<sup>72</sup> “العادة محكمة” Kaideyle ilgili daha fazla bilgi için bk. Aslan, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, 66.

<sup>73</sup> “لا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان” Kaideyle ilgili daha fazla bilgi için bk. Aslan, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, 68.

<sup>74</sup> Abdulhadi Timurtaş “Bûtî'nin Tecdit ve Müctehidlik Anlayışı”, *Bilge Adam Dergisi* 3/9 (2005), 36.

<sup>75</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Mısır: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, ty.) 1/ 28.

<sup>76</sup> Timurtaş, “Bûtî'nin Tecdit ve Müctehidlik Anlayışı”, 36.

temizlenir. Bu süreç, yeniliğin ve değişimin, temel değerleri ve yapısı bozmadan, uygun ve dengeli bir şekilde gerçekleştirilmesinin önemini ortaya koymaktadır. Böylece, tecdid, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sağlıklı bir gelişim ve ilerlemenin simgesi haline gelmektedir.

## Sonuç

İslam âlimleri, makâsıd ilmine önem vermiş ve birçok eserde bundan bahsetmişlerdir. Modern dönemde ise maslahat ilmi, bağımsız bir ilim haline gelmiştir. Bu, fıkhî ichtihad ve hüküm çıkarma sürecindeki öneminden kaynaklanmaktadır. Ayrıca makâsıd, çağdaş fikhî meseleler ele alınırken fıkıh alimlerinin en önemli yardımcılarından biri olmuştur. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, bu alandaki çalışmalarıyla, özellikle de *Davâbitu'l-maslaha* adlı eserinde, İslam hukukundaki maslahatı sistemleştirerek alana katıda bulunmuştur. Ancak her ilimde olduğu gibi, maslahat ilmini de faydalı amaçlar için kullananlar olduğu gibi, dini tahrip eden zarar verici amaçlar için kullananlar da bulunmaktadır. Bûtî, bunları fark etmiş olmalı ki onları uyarma sorumluluğunu üstlenmeyi gerekli görmüştür. Bu amaçla o, özellikle maslahatın sınırlarını, âlimlerin çoğunluğunun üzerinde anlaştığı sınırlara vurgu yapmıştır. Böylece, maslahat kavramının dışına çıkmaması gereken ve maslahat kavramının içine girmesi gereken şeylerin çerçevesini çizmiştir. Çünkü İslam hukuku yolları açık, temelleri ve ölçüleri sağlam olan bir hukuk olduğundan hükümlerin ve kuralların manipüle edilmesi veya tahrif edilmesine fırsat vermemektedir.

Bu çalışmanın sonucunda şunları söyleyebiliriz:

1. Bûtî, makâsıdı yeni bir metodoloji saymamakta, Şâtıbî gibi usûlü tamamlayıcı bir ilim olarak görmektedir.<sup>77</sup>
2. Bûtî'ye göre İslam âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği maslahat; Allah'ın kulları için arzu ettiği menfaattir. Bu menfaat, sırasıyla din, can, akıl, nesil ve malın korunmasından ibarettir.
3. Bûtî, maslahat ve makâsıdın iki farklı kavram olmadığını, aynı şey olduğunu ve delillerinin de aynı olduğunu savunmaktadır. Bu konuda Gazzâlî ve Şâtıbî'yi takip etmektedir.
4. Bûtî'nin eserlerine baktığımızda, makâsıd ve maslahat konularındaki görüşlerinin birçok alimden etkilendiğini görmekteyiz. En çok etkilendiği alim ise Gazzâlî'dir. Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha* adlı eserinde, yaklaşık 30 yerde Gazzâlî'nin görüşlerini delil olarak kullanmıştır. Ayrıca o, Gazzâlî'den başka Şâfiî, Mâlikî ve Şâtıbî gibi önde gelen alimlerden de etkilenmiştir.
5. Bûtî, İslam hukukunun makâsıdını keşfetmesine yardımcı olan dört

<sup>77</sup> Abdurrahman Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü Makâsıdı Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).

araçtan bahsetmektedir. Bunlar, icmâ', kıyâs, istidlâl ve dilin kullanımudur. Bûtî, bu araçları kullanarak, İslam hukukunun amaçlarını keşfetmiş ve eserlerinde bunları açıklamıştır.

6. Bûtî, makâsıdı ve maslahatı izah ederken şer'î delillerle uyumlu olmaya önem vermiştir. Bu da, maslahatları daha tutarlı bir şekilde anlamasına yardımcı olmuştur.

<b>Değerlendirme</b>	İkiDışHakem / ÇiftTaraflıKörleme
<b>EtikBeyan</b>	* Bu çalışma, 13-15 Ekim 2023 tarihinde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "Uluslararası İlahiyat Bilimlerinde Makasid Sempozyumu'nda sunulan bildirinin eklenmiş ve geliştirilmiş halidir. <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>BenzerlikTaraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>EtikBildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>ÇıkarÇatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	* This study is an added and improved version of the paper presented at the Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology "International Makasid Symposium in Theological Sciences" on 13-15 October 2023. <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça | References

Akay, İhsan. "Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi Cüveynî Öncesi Makâsîd-ı Şerî'a'nın Gelişimi". *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*. ed. Taha Nas vd. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022.

Akay, İhsan. "Şâfiî Mezhebinde Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III -VIII)". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/20 (Ekim-2018), 11-31.

Akgündüz, Said Nuri. "Yirminci Yüzyılda İki Farklı Maslahat Yaklaşımı-Mustafa eş-Şelebî ve Ramazan el-Bûtî'nin Maslahat Anlayışlarının Karşılaştırılması". *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 1/1 (Bahar 2013), 41-51.

Aslan, Abdulgalip. "Eyyûbiler Döneminde Makâsîd Çalışmaları". *Batman Akademi Dergisi* 5/2 (Aralık 2021), 637-668.

Aslan, Bedri. "Çelişkili Görünen Şer'î Delillerin Tercihinde Makâsîdü'ş-Şerî'anın Etkisi (Kıyas Örneğinde)". *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi Ve Yöntemsel Tahlili*. ed. Taha Nas-Mehmet Aziz Yaşar (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 283-297.

Aslan, Mahsum. *Mecelle'nin Küllî Kaideleri ve Fıkıhtaki Örnekleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdu'ş-şerîa", *DİA*, 27/423-427.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Davâbitü'l-maslaha fi şer'ati'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 7. Basım, 2009.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *İstiftaâtu'n-nâs li'l-İmâm şehîd el-Bûtî alâ mevki'i Nesîmi'ş-Şâm*. Erişim 19 Eylül 2023. [https://naseemalsham.com/persons/muhammad\\_said\\_ramadan\\_al\\_bouti/subjects/view/54779](https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/subjects/view/54779)

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*. Beyrut: Mektebetü'l-Fârâbî, 1991.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Maa'n-nâs meşûrât ve fetâvâ*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2010.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *el-Mer'etu beyne't-tuğyâni'n-nizâmi'l-ğarbî ve letâifu't-teşrî'r-Rabbânî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 2. Ders. (28/09/2010).

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Şerh durûsi Davâbitü'l-maslaha*, 9. Ders, (09/11/2008).

Çınar, Fatih. "Makâsîdla Eş veya Yakın Anlamlı Kullanılan Kavramlar", *Al Farabi Journal 8 th International Conference on Social Sciences*. ed. Gulmira Abdırassilova- Sarash Konyrbayeva. Almaty, Kazakhstan (21-22 July 2020), 194-198.

Çınar, Fatih. "Zarûî Küllî Makâsîdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021) , 115-137. Duman, Soner. "Cüveynî Öncesi Makasid Düşüncesinin Fikri Temelleri ve Tarihsel Seyri", *Makâsîd Düşüncesinin*

*Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*, ed. Taha Nas vd. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022.

Erturhan, Sabri. "Hz. Ömer'in Ceza Hukukuna Dair Bazı Uygulamaları", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, 2018, cilt: III, s. 145-172.

Eşit, Davut. "Cüveynî Öncesi Makâsîd: Kurgu Mu Gerçek Mi?". *Makâsîd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*. ed. Taha Nas vd. 31-43. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022.

Eşit, Yusuf. "Hz. Ömer'in Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansımaları", *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Cilt: 21, Sayı: 54 (Aralık 2018), ss. 107-130.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Günay, H. Mehmet. "Muhammed Tahir b. Aşûr'un Makasid Anlayışı", *Makasid ve İctihad*. ed. Ahmet Yaman. Konya: Yediveren Kitap, 2002.

Habergetiren, Ömer Faruk. "İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 150-169.

Haçkalı, Abdurrahman. *Şatıbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

İbnu'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadir*. (Bidaye şerhi ile birlikte) Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Köse, Saffet. Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), s. 13-50.

Mâlik b. Enes. *el-Muwatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, ty.

Malikî, Mîsâk Sadık Mahmud Hazâ'. "Makâsîdu'l-fikri'l-İslâmî inde Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî dirâse ve tatbik". *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 11/1 (July 2018). 1-22.

Murad, Shawish. "Makâsîdu's-şerîa fî hifzi sıhhati'l-bedeni min hilâli't-tahâre". *İslam'da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik*. ed. Adem Yerinde. (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2021.

Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 19-42.

Timurtaş, Abdulhadi. "Bûtî'nin Tecdit ve Müctehidlik Anlayışı". *Bilge Adam Dergisi* 3/9 (2005), 33-38.

Yaman, Ahmed. "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının Ya Da Gai/Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine". *Makâsîd ve İctihad*. Konya: Yediveren Kitap 2002.

Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makâsîd Söylemi". *MÜİF Dergisi*, 28/1 (2005), 93-123.

Yaşar, Mehmet Aziz. "Makâsîdü's-Şerî'â'nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 460-481.

Yaşar, Mehmet Aziz. "Müteariz Kıyasların Tercihinde Makâsîdın Fonksiyonu". *Makâsîd*

*Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*. ed. Taha Nas vd. 263-283. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022.

Yiğit, Metin. “Makâsıdın Yöntemsel Tahlili Makâsıdın Mahiyeti ve İşlevi”. *Makâsıd Düşüncesinin Gelişimi ve Yöntemsel Tahlili*. ed. Taha Nas vd. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi Şerhi'l-Kavâidi'l-fıkhiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2010.



## İslâm Hukuku Açısından Kadınların Bayram Namazına Katılmaları

Selahattin YILMAZ<sup>1</sup>

### Öz

Bu çalışma kadınların bayram namazına gelmelerini ve bununla ilgili hususları ele almaktadır. Çalışmada öncelikle hadislerde meselenin nasıl geçtiği tespit edilmiş daha sonra fakihlerin konuyla ilgili değerlendirmeleri ortaya konarak İslam hukukunun delilleri açısından neticeye ulaşılmaya çalışılmıştır. Hadis kaynaklarında hiçbir namaz için kadınların cemaate gelmeleri emredilmediği halde Resûlullah (s.a.s.) tarafından genç-yaşlı farketmeksizin kadınların bayram namazına katılmalarının emredildiği ve kadınların da bayram namazına katıldıkları ifade edilmektedir. Ancak sahih olan bu rivayetlere rağmen fakihlerin kadınların bayram namazına gelmelerine sıcak bakmadıkları görülmektedir. Bu konu fakihler tarafından değerlendirilirken daha çok fitne meydana gelip gelmemesi üzerinden değerlendirilmiştir. Bu sebeple fakihler daha çok yaşlı kadınların bayram namazına gelebileceklerini, genç ve gösterişli kadınların ise fitneye sebep olabileceklerinden gelmelerinin mekruh olduğunu veya gelmemeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu araştırma kadınlar için genç-yaşlı farketmeksizin bayram namazına gelmelerinin meşru kılındığını, bunun onlar için de dinin şîârına ait müekked bir sünnet-ibadet olduğunu ve bu sebeple umumen terkedilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Kadınların erkekler gibi bayram namazına katılmaları önemli bir sünnetin ihyası, bayramın şîârının ve birlik beraberliğinin bir gereğidir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Bayram Namazı, Kadın, Cami, Fitne.

Yılmaz, Selahattin. "İslâm Hukuku Açısından Kadınların Bayram Namazına Katılmaları". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 8/1 (Mart 2024), 121-144. <https://doi.org/10.32711/tiad.1421689>.

Geliş Tarihi	18.01.2024
Kabul Tarihi	27.03.2024
Yayın Tarihi	31.03.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr., İstanbul Müftü Yardımcısı, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul, Türkiye, syilmaz\_47@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4182-3241



## Women's Participation in Salat Al Eid in Terms of Islamic Law

Selahattin YILMAZ<sup>1</sup>

### Abstract

This article discusses the participation of women in eid prayer and related issues to it. Primarily, the research aims to study hadiths, as a first sources, to determine how the problems mentioned in them and then it was tried to reach a conclusion in terms of the evidence of Islamic law by presenting the evaluations of the jurists on the subject. In hadith books we do not come across any discussion about invitation for women to participate in daily prayer congregations, whereas for eid prayer we see traditions informing us about the Prophet's orders women to attend the Eid prayer regardless of young or old, and women also participated in the Eid prayer. However, despite these authentic narrations, it is seen that the jurists do not look favorably on women's participation in the Eid prayer. When the jurists evaluated this issue, they focused more on whether fitnah would occur or not. For this reason, jurists have stated that mostly old women can attend the Eid prayer, while young and attractive women should not attend the Eid prayer on the grounds that they may cause strife. This research shows that regardless of young or old, women's participation in the Eid prayer is legitimate and it is a muakkadah sunnah-worship that should not be abandoned as a religious ritual. This study reveals that women's participation in Eid prayers is a necessity for the revival of an important worship, Eid ritual and unity, just like the participation of men.

**Keywords:** Islamic Law, Eid Prayer, Women, Mosque, Fitnah.

Yılmaz, Selahattin. "Women's Participation in Salat Al Eid in Terms of Islamic Law". Türkiye Journal of Theological Studies 8/1 (Mart 2024), 121-144. <https://doi.org/10.32711/tiad.1421689>.

Date of Submission	18.01.2024
Date of Acceptance	27.03.2024
Date of Publication	31.03.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Dr., Deputy Mufti of Istanbul, Presidency of Religious Affairs, Istanbul, Türkiye, [syilmaz\\_47@hotmail.com](mailto:syilmaz_47@hotmail.com), ORCID: 0000-0003-4182-3241



## Giriş

Her toplumun güzel elbiselerini giyinip, süslenip, neşe ile bir araya geldikleri, eğlendikleri ve sevinçle kutladıkları özel günleri vardır. Allâhü Teâlâ Müslümanlara da sevinçle kutlamak üzere Kurban ve Ramazan bayramlarını ihsan etmiştir.<sup>1</sup> İslâm dininde bayramlar sadece eğlence ve sevinç günü olmayıp, aynı zamanda ibadetle başlayan, zikir ve tekbir günleridir.<sup>2</sup> Bayram Arapça'da "îd" "عيد" kelimesi ile ifade edilmekte olup "tekrar dönmek" manasına gelmektedir. Zira bayram her yıl ferah ve sevinçle geri dönmekte ve tekrarlanmaktadır.<sup>3</sup>

İslâm dininde bazı namazların cemaatle kılınması teşvik edilmiş, bazı namazların cemaat kılınması ise şart koşulmuştur. Beş vakit namaz, cuma namazı, teravih namazı, güneş tutulması namazı ve bayram namazları cemaatle eda edilen belli başlı ibadetlerdir.<sup>4</sup>

Fakihler genelde bayram namazının hükmü konusunda erkek ve kadınları birbirinden ayrı değerlendirmişlerdir. Hanefî mezhebine göre erkeklere bayram namazını kılmak vacip,<sup>5</sup> Şâfiî ve Mâlikîler'e göre sünnet-i müekke,<sup>6</sup> Şâfiîler'de bir görüşe ve Hanbelîler'e göre ise bayram namazı şeâirden olup, farz-ı kifayedir.<sup>7</sup> İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre bayram namazı sünnet,<sup>8</sup> İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre ise vaciptir.<sup>9</sup>

Fukaha erkekler hakkında bu namazın hükmünde ihtilaf ettikleri gibi, kadınların bayram namazına gelip gelmeyecekleri konusunda da ihtilaf etmişlerdir. İslâm dünyasına bakıldığında Türkiye dışındaki birçok ülkede kadınların bayram namazına gelmelerinin garipsenmediği; kadın, erkek, çocuk ve yaşlı olarak toplumun her kesimi tarafından bayram namazına katılım olduğu ve namazın büyük kalabalıklarla daha çok cami dışında meydanlarda kılındığı görülmektedir. Ülkemizde ise kadınların bayram namazlarına pek iştirak etmedikleri müşahede edilmektedir.

Hadis rivayetlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kadınlara bayram namazına katılmalarını

<sup>1</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2001), 21/225, 226; Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Salât", 244; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1930), "İdeyn", 1; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1404-1427), 27/240.

<sup>2</sup> Şah Velîyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga* (Lübnan: Dâru'l-Cil, 2005), 2/47, 28.

<sup>3</sup> Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/563; Sargon Erdem, "Bayram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 257; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/1386; Muhammed ez-Zuhaylî, *el-Mu'temed fi'l-fikhi's-Şafîî* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2013), 1/549.

<sup>4</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Cemaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/288.  
<sup>5</sup> Sünnet olduğu görüşünde nakledilmiştir. Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mevsûât* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 2/37; Ebû Bekr Alâuddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/165; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 1/85.

<sup>6</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1980), 5/2, 3; Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1/563.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Mugni* (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 2/272; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/2, 3; eş-Şîrbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1/563; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/240.

<sup>8</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Benderî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 2/19, 3/304.

<sup>9</sup> Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1995), 23/161;24/179-183; a.mlf., *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 5/356.

emrettiği görülürken fikhî literatürde kadınların gerek bayram namazına gerekse diğer namazlar için mescitlere gelmelerinin fitne tehlikesi oluşturabileceği gerekçesi ile sıcak bakılmadığı görülmektedir.<sup>10</sup>

Bu konuda akademik olarak müstakil bir çalışma tesbit edilmemiştir.<sup>11</sup> Bu sebeple konunun araştırılması gerektiği fikri hasıl olmuştur. Araştırmada bayram namazı konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kadınlara yönelik uygulama ve talimatları, fikhî mezheplerin ve bazı âlimlerin yaklaşımı ortaya konulacaktır. Ayrıca aralarındaki bağlantı sebebi ile bayram namazı dışında, kadınların cemaate gelmeleri ile ilgili görüşlere de değinilerek, günümüzün sosyo kültürel yapısı ve Müslüman kadının kimliğinin korunması bağlamında mesele değerlendirilecektir.

Bu çalışma kadınların genç-yaşlı fark etmeksizin erkekler gibi bayram namazına katılmalarının önemli bir sünnetin ihyası olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Cami adabına uymak kaydıyla kadınların bayram namazına iştirakleri faydalı olacak ve Müslüman kimliğine olumlu katkılar sağlayacaktır.

## 1. Hadis Kaynaklarında Kadınların Bayram Namazına Katılımı

İslâm hukukunda ibadetlerin teşrîf Kur'ân ve Sünnet'e dayanmaktadır. Kadınların bayram namazına katılmaları ile ilgili Kitâp'ta herhangi bir bilgi bulunmamakta, bu mesele hadislerde geçmektedir. Hadis kaynaklarında kadınların bayrama namazına gelmeleri ile ilgili çeşitli hususlar zikredilmektedir. Bu hususlar üç kısımda ele alınabilir.

### 1.1. Kadınların Bayram Namazına Katılmalarının İstenmesi ve Katılımları

Hadis kitaplarının bayram namazı bölümünde, hassaten "Aybaşı Halindeki Kadınların ve Aybaşı Halinde Olmayan Kadınların Bayram Namazına Çıkmaları"<sup>12</sup> ve "Genç kızların ve Kadınların Namazgâha Çıkmaları"<sup>13</sup> bablarında kadınların bayram namazına gelmeleri ile ilgili birçok hadis rivayet edilmiştir. Özellikle de Sahabeden olan Ümmü Atiyye'den (r. anhâ) (ö. 70/689) bu konuda birçok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerde şöyle denmektedir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) Ramazan ve Kurban Bayram'ında<sup>14</sup> kadınların, genç ve bakire kızların ve aybaşı halindeki kadınların bayram için namazgâha çıkmalarını emretti. Biz de genç kızları, evlerindeki bekar kızları ve aybaşı halindeki kadınları dahi namazgâha çıkarırdık. Aybaşı halindeki kadınlar da gelir, cemaatin

<sup>10</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/22; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/8, 9. Fitne kelimesinin klasik fıkihta Serahsî özelinde kullanıldığı anlamlar için bk. Aydın Taş, "Klasik Fıkıh Doktrininde Fitne Kavramının Kullanımı ve Ahkâma Etkisi: Serahsî Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 1-33.

<sup>11</sup> Ancak bu konuya değinen çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar, Tevhit Bakan'ın "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı", Abdullah Tırabzon'un "Kadınların Cemaatle Kılınan Namazlara İştiraki Ve Namazlarının Edası" adlı makaleleri; Hüseyin İzgi'nin, "İslamda Kadının Sosyal ve Hukuki Statüsü ile Kadınların Cemaatle Kılınan Namazlara Katılımı Konusundaki Şaz Görüşlerin Değerlendirilmesi" (Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VI) adlı tebliği ve Kudret Koçyığıt'ın "Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu" ile Mehmet Kumaş'ın "Cemaatle Namaz ve Kur'ân'da Cemaatle Namaz Kılmaya İşaret Eden Ayetlerin Değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans çalışmalarıdır.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "İdeyn", 15; Ebû'l-Huseyn İbn Haccâc İbn Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Beyrût: Daru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), "İdeyn", 10; Ebû Dâvûd, "Salât", 246; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (b.y.: Dâru'l-Mugni, 2000), "İdeyn", 7; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbea Mustafâ el-Bâbî, 1975), "İdeyn", 7; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir* (Kâhire: Merkez Hicr li'l-Buhûs, 2011), 6/594.

<sup>13</sup> Nesâî, "İdeyn", 3.

<sup>14</sup> Müslim, "İdeyn", 12; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (b.y.: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "İkâmetü's-Salât", 165.

arkasında bir yerde durur, ancak namaza iştirak etmezlerdi.<sup>15</sup> Onlar cemaatle beraber tekbir alırlar, hayra ve Müslümanların dualarına katılırlar, bayram gününün bereketini ve paklığını (günahlardan temizlenmeyi) umarlardı.”<sup>16</sup>

Ümmü Atıyye (r.anhâ), Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kadınların bayram namazına gelmelerini emretmesi üzerine: “*Ey Allah’ın Resulü! Namazgâha gelmek için birimiz cilbab (dış elbise) bulmazsa ne yapmalı?’ diye sormuş. Cevaben Resûlullah (s.a.s.): “Bir kardeşil/arkadaşı kendi cilbablarından birini ona versin.”, diğer bir rivayette “Bir kardeşinden dış elbise ödünç alsın.” buyurmuştur.*<sup>17</sup> Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) kadınların bayram namazı için mescide/namazgâha gelmelerini emretmekte ve dış elbisesi olmayan kadınları da bu namazdan muaf tutmamaktadır.

Ümmü Atıyye’den (r. anhâ) gelen diğer bir rivayet şöyledir: “*Resûlullah (s.a.s.) Medine’ye gelince,*<sup>18</sup> *Ensar kadınlarını bir evde toplayıp Ömer b. el-Hattâb’ı onlara gönderdi. Ömer (r.a.) kapının yanında durup bize selâm verdi. Biz de selâmına cevap verdik. Ömer (r.a.): “Ben size Resûlullah’ın elçisiyim.” dedi. Ve bize evlenme çağına gelen genç kızlar ve hayızlılarla birlikte iki bayrama gitmemizi emretti. Cuma namazının ise bize farz olmadığını belirtti ve cenazelerin peşinden gitmemizi de yasakladı.*<sup>19</sup> demiştir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Ya’lâ (ö. 307/919) ve Beyhakî (ö. 458/1066) de Hz. Peygamber’in “*Baliğ olan her kadının bayram namazına gelmesi vâciptir/gerekir.*<sup>20</sup> sözünü nakletmektedir. İbn Abbas ve Cabir b. Abdullah (ö. 78/697) Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bayram günlerinde kızlarını ve eşlerini (namazgâha) gönderdiğini,<sup>21</sup> Hz. Âişe de genç kızların Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinde evlerinden çıkıp bayrama geldiğini söylemektedir.<sup>22</sup> Hz. Âişe’den gelen diğer bir rivayette “*Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ‘Kadınlar bayram namazına katılırlar mı?’ diye soruldu. O da ‘Elbette, katılırlar.’ diye cevap verdi. ‘Ya genç kızlar, onlar da katılır mı?’ diye sorulunca, Hz. Peygamber (s.a.s.): ‘Evet, (dışarı çıkmak için) eğer giyecek bir elbise bulamıyorsa, bir arkadaşının elbisesini giyerek (katılsın).’ buyurdu.*<sup>23</sup> Bu rivayetler Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sözlü sünneti ve filinin aynı konuda birbirini teyid ettiğini göstermektedir.

Cabir b. Abdullah ve İbn Abbas’tan yapılan rivayetlerde ise kadınların bayram namazına geldikleri, Resûlullah (s.a.s.) bayram hutbesini verip hutbeden aşağı inince, kadınlar tarafına geldiği, onlara da vaaz ve nasihatte bulunduğu anlatılmaktadır.<sup>24</sup>

İbn Abbas gerek yaşlı gerekse yaşlı olmayan diğer kadınların Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında bayram namazına katıldıklarını ifade

<sup>15</sup> Buhârî, “İdeyn”, 15, 20, 21.

<sup>16</sup> Buhârî, “İdeyn”, 12, 15, 20, 21; Müslim, “İdeyn”, 10, 11, 12; Ebû Dâvûd, “Salât”, 246; Dârimî, “İdeyn”, 7; İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 165; Tirmizî, “İdeyn”, 7; Nesâî, “İdeyn”, 3, 4; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 6/594-597.

<sup>17</sup> Buhârî, “İdeyn”, 20; Müslim, “İdeyn”, 12; Dârimî, “İdeyn”, 7; Ebû Dâvûd, “Salât”, 246; İbn Mâce, “İkâmetü’-Salât”, 165; Tirmizî, “İdeyn” 7.

<sup>18</sup> Bundan murad Mekke’nin fethinden sonra tekrar Medine’ye gelişidir. Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1379), 2/470.

<sup>19</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 246; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 6/260. İbn Ömer’den benzeri bir rivayet gelmiştir. Bk. Nureddin el-Heysemî, *Mecmau’z-zevâid ve menbau’l-fevâid* (Kâhire: Mektebetü’l-Küdsî, 1994), 2/200.

<sup>20</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 44/563; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned Ebi Ya’lâ el-Mevsilî* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2013), 9/538; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 6/597; el-Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 2/200.

<sup>21</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu’l-Musannef* (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1989), 2/3; İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 165; Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 2/200.

<sup>22</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu’l-Musannef*, 2/3; Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 2/200.

<sup>23</sup> Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 2/200.

<sup>24</sup> Buhârî, “İdeyn”, 7,19; Müslim, “İdeyn”, 1, 2, 3; Ebû Dâvûd, “Salât”, 247.

etmektedir.<sup>25</sup> Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali'den baliğ kadınların bayram namazına gelmesi gerektiği; İbn Ömer'den (ö. 73/693) kadınların mecbur kalmadıkça dışarı çıkamayacakları ancak Ramazan ve Kurban bayramı namazlarına katılabilecekleri, İbn Ömer, Alkame (ö. 62/682) ve Esved'in (ö. 75/694) hanımlarını bayram namazına getirdikleri rivayet edilmiştir.<sup>26</sup>

Hadis kaynakları incelendiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kadınlara bayram namazına gelmelerini emrederken, diğer namazlarla ilgili bir emri olmadığı görülmektedir.<sup>27</sup> Kadınların bayram namazına gelmeleri ile ilgili bu hadisler; genç-ihtiyar, evli-bekâr, gösterişli-gösterişsiz, hayızlı veya temiz farkı gözetmeksizin bütün kadınların bayram namazına katılmalarının dinin şîârına ait bir sünnet olduğunu göstermektedir.<sup>28</sup> Bu sayede, namaz kılsın kılmasın tüm Müslüman kadınlar, hayra ve o günün sevincine şahitlik edecekler, tekbir ve duaya katılarak müstefid olacaklardır.

## 1.2. Kadınların Bayram Namazı İçin Musallâya Gelmeleri

Musallâ/namazgâh, bir belde halkının bayram, istiskâ/yağmur ve cenaze namazlarını bir arada kıldıkları belirli açık alanlardır.<sup>29</sup> Hadis rivayetlerinde bu açık alana "cebbane" de "جبانة" denilmektedir.<sup>30</sup> Musallâlar üstü açık ve geniş olan alanlardır ki kadın-erkek, genç-yaşlı ve çocuk olmak üzere toplumun bütün kesimlerinin bayram namazına katılmalarına imkân sağlanmasına yönelik bir uygulamadır. Bayram namazının namazgahda kılınma hikmeti bayram namazına gelenlerin sayısının çok olması, mescidde herkese yetecek yer olmaması ve kadınların erkeklerle itişip kakışmasına, izdihamaya sebebiyet vermeden erkeklerden ayrı olarak onlara ait ayrı bir yer imkanını sağlamasıdır.<sup>31</sup> Bu sayede bayram kalabalıkla ve büyük bir coşkuyla kutlanabilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bayram namazlarını musallâda kıldırırdı.<sup>32</sup> Kadınlar da bayram namazı için musallâya gelirlerdi. Ebû Said El-Hudrî (r.a.) "*Rasulullah (s.a.s.), Ramazan ve Kurban bayramlarında musallâya çıkardı ve ilk yaptığı şey namazı kıldırarak olurdu.*"<sup>33</sup>, Ali (r.a.) de "*Bayramlarda (namaz için) sahraya çıkmak, sünnettendir.*"<sup>34</sup> demektedir. Havanın müsait olmadığı yağmurlu günlerde ise Hz. Peygamber (s.a.s.) bayram namazını mescidde kıldırırdı.<sup>35</sup>

Hadis kitaplarında "Bayram Namazı" bahsinde ve "Kadınların Bayram Namazı İçin

<sup>25</sup> Abdullah Kahraman, "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusun'daki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-", *Marife Bilimsel Birikim 2*, (Güz 2004), 69.

<sup>26</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 2/3.

<sup>27</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2000), 1/299.

<sup>28</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Mansûra: Mektebetü'l-İmân, 1999), 3/362; Selahattin Yılmaz, *Teslimiyetin ve Sevincin İfadesi Kurban ve Bayram* (İzmir: Işık Yayınları, 2014), 104.

<sup>29</sup> Nebi Bozkurt, "Namazgâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/357; Abdulcelil Ünalın, "Musallâ", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürçü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 5/354.

<sup>30</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 6/569.

<sup>31</sup> bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/41; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/4; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr* (b.y.:Dâru'l-Fikr, ts.), 1/399; Yılmaz, *Kurban ve Bayram*, 99.

<sup>32</sup> Buhârî, "İdeyn", 6; Ebû Dâvûd, "Salât", 254.

<sup>33</sup> Buhârî, "İdeyn", 6; Müslim, "İdeyn", 9.

<sup>34</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 2/224; Muhammed b. Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Büyük Hadis Külliyyatı Cem'u'l-Fevaid* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/300.

<sup>35</sup> Ebû Davûd, "Salât", 256; İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkametu's-Salat", 67.

Musallâya Gelmeleri” babında<sup>36</sup> kadınların bayram namazı için musallâya geldikleri ile ilgili hadisler zikredilmektedir. Örneğin Ümmü Atıyye (r.anhâ) “Biz kadınlar, genciyle – bekariyle - evlisiyle (namazgâha) gitmekle emrolunduk. Ancak adetli olanlar namaz kılmayıp cemaatin arkasında dururlardı.”<sup>37</sup> demektedir. İbn Abbâs (r.a.) da Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bayram günlerinde kızlarını ve eşlerini (namazgâha) gönderdiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup>

Hadislerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) musallâyı namaz öncesi temizlettiği ve kadın erkek herkesin gelmesini emrettiği görülmektedir: “Bir bayram günü Hz. Peygamber (s.a.s.) ‘Ensar’ın büyüğünü çağırın, gelsin.’ buyurdu. Ubey b. Ka’b’ı (r.a.) çağırdılar. Hz. Peygamber (s.a.s.): ‘Ubey! Hemen namazgaha gidip orayı temizlet. İnsanlara da namazgaha çıkmalarını emret.’ buyurdu. Ubey kapıya varınca dönüp ‘Ya Resûlellah! Kadınlar da gelecekle mi?’ diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.): ‘Ergenlik çağına gelmiş genç kızlar, aybaşı halindeki kadınlar da diğer insanlarla birlikte icabet etsinler.’ dedi.”<sup>39</sup>

Hadis rivayetleri incelendiğinde, bayram namazı için musallâya kadın-erkek, çocuk-geç-yaşlı fark etmeksizin toplumun bütün kesimlerinin geldiği, bayram namazı eda edilerek bayramın kutlandığı görülmektedir.<sup>40</sup>

### 1.3. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Bayram Hutbesi ve Kadınlar

Cuma ve bayram günlerinde hatibin minberden müminlere seslenmesinin ayrı bir önemi vardır. Öğüt, vaaz ve tavsiyelerin güzel ve çarpıcı şekilde sunumu, insanların maneviyatı üzerinde ciddi olumlu bir tesire sahiptir. Bu yöntemin dindarlığın oluşumunda, toplumun eğitiminde, insanların güzel ahlaka ve doğruya yönlendirilmesinde, merhamet ve şefkatin yayılmasında etkili olduğu bilinmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bayram namazını kıldırdıktan sonra cemaat kendi saflarında otururken ayağa kalkar, müminlere dönüp hitap eder,<sup>41</sup> vaaz ve nasihatte bulunur, günün anlam ve önemine göre konuşurdu. Eğer bir tarafa askeri birlik göndermek gerekiyorsa veya bir şeyin yapılmasını istiyorsa, onu kendilerine emrederdi.<sup>42</sup> Cemaatle kılınan namazlarda erkekler önde olup, kadınlar erkek saflarının arkasında namaza durmaktaydılar. Hz. Peygamber (s.a.s.) bayram günü cemaatin ön tarafında hutbe verdikten sonra cemaatin kalabalığı sebebi ile arkada bulunan kadınların işitmemiş olma durumunu göz önüne alarak, kadınlar tarafına gelerek onlara da hutbe vermiştir.<sup>43</sup> Konu ile ilgili rivayetler genelde hadis kitaplarının “Bayram Namazı” bölümünde, özelde ise “Bayram Günü İmanın Kadınlara Vaaz/Öğüt Vermesi Babı”nda<sup>44</sup> geçmektedir. Bu konu ile ilgili bazı rivayetler şöyledir.

Cabir b. Abdullah’tan gelen rivayetlerde şöyle denilmektedir: Hz. Peygamber (s.a.s.), Ramazan Bayramı’nda hutbeden önce namaza başladı. Namaz için ne ezan okundu ne de kamet getirildi. Namazın ardından Hz. Peygamber (s.a.s.) ayağa kalkarak insanlara hutbeyi okudu. İnsanlara Allah’tan korkmalarını emretti. Allah’a ve kendisine itaatte

<sup>36</sup> Müslim ve Buhârî bâb başlığı olarak bu tabiri kullanmıştır. Buhârî, “İdeyn”, 15; Müslim, “İdeyn”, 10.

<sup>37</sup> bk. Müslim, “İdeyn”, 10, 11, 12; Buhârî, “İdeyn”, 12, 20, 21; Ebû Davud, “Salât”, 246; Nesai, “İdeyn”, 3; Dârimî, “İdeyn”, 7; İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 165.

<sup>38</sup> İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 165; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 2/3; Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 2/200.

<sup>39</sup> Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 2/200.

<sup>40</sup> Buhârî, “İdeyn”, 12, 15, 18, 19, 20, 21, 25; Nesai, “İdeyn”, 2; Dârimî, “İdeyn”, 7.

<sup>41</sup> Buhârî, “İdeyn”, 6, 17; Müslim, “İdeyn”, 9; Nesai, “İdeyn”, 20.

<sup>42</sup> Buhârî, “İdeyn”, 6; Müslim, “İdeyn”, 9.

<sup>43</sup> Buhârî, “İdeyn”, 18.

<sup>44</sup> Buhârî, “İdeyn”, 19; Nesai, “İdeyn”, 28.

bulunmaya teşvik etti. İnsanlara vaaz edip bazı hatırlatmalarda bulundu. Hutbeyi bitirince, hanımların tarafına geldi. Onlara da vaaz etti, nasihat ve hatırlatmalarda bulundu. Kadınlara “Sadaka verin!” dedi. Kendisi Bilal’in eline dayanmış, Bilal ise elbisesini yere yaymıştı. Bunun üzerine kadınlar ziynetlerini vermeye başladılar. Bilal’in serdiği yaygının içine kadınlar küpe ve yüzüklerini peşpeşe atıyorlardı. (Hadisi rivayet eden İbn Cüreyc), ben Atâ b. Ebî Rebah’a (ö. 114/732): “Kadınların bu verdikleri, Ramazan Bayramı’na ait fitır sadakası mıydı?” diye sordum. “Hayır değildi. Bu onların o zaman için verdikleri bir sadaka idi.” cevabını verdi. Tekrar Atâ’ya “İmamın hutbeyi bitirince kadınlar tarafına gidip, onlara vaaz ve nasihatte bulunması imamın bir görevi midir?” diye sordum. Atâ: “Evet, bu onlar üzerinde bir görevdir. Bunu yapmamakla bilmem ki ellerine ne geçer?” cevâbını verdi.<sup>45</sup> Rivayetin sonunda tâbiînin büyük imamlarından Atâ b. Ebî Rebâh’ın imamın kadınların olduğu kısma giderek onlara özel konuşmasının biz vazifesi olduğunu vurgulaması son derece mühimdir.<sup>46</sup>

İbn Abbas’tan gelen rivayetlerde ise şöyle denmektedir: Ramazan bayramlarında Hz. Peygamber (s.a.s.), Ebu Bekir, Ömer ve Osman ile beraber hazır bulundum. Hepsî bayram namazını hutbeden önce kılar, sonra hutbe okurlardı. Peygamber (s.a.s.), kadınların hutbeyi işitmediğini görünce mübarek elleri ile cemaatin yerinde kalmasını işaret ederek, bulunduğu yerden indi. Erkeklerin saflarını yararak kadınların yanına geldi. Bilal de beraberinde idi. Kadınlara nasihat ve hatırlatmalarda bulundu. Resûlullah (s.a.s.) şu ayeti okudu: “Ey Peygamber! Mü’min kadınlar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, başkasının çocuğunu kocalarına yapıştırma iftirasında bulunmamak, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlerini kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>47</sup> âyetini okudu. Ardından kadınlara: “Siz, bu âyette zikredilen şartlar üzere misiniz?” diye sordu. İçlerinden tek bir kadın; “Evet”, dedi. Ondandır başkası cevap vermedi. Resûlullah (s.a.s.) “O halde sadaka verin!” buyurdu. Bunun üzerine Bilal elbisesini yere yayarak: “Haydi gelin! Annem babam size feda olsun” dedi. Kadınlar da halkalarını, küpe ve yüzüklerini Bilal’in elbisesi içine atmaya başladılar. Resûlullah (s.a.s.) toplanan zinetleri Müslümanların fakirlerine paylaştırdı.<sup>48</sup>

Ebü Said el-Hudrî de (ö. 74/693-94) Resûlullah’ın (s.a.s.) Kurban ve Ramazan Bayramı günlerinde hutbe esnasında: “Sadaka verin, sadaka verin, sadaka verin!” buyurduğunu, en çok sadaka verenlerin kadınlar olduğunu söylemektedir.<sup>49</sup>

Ümmü Atıyye hayız gören kadınların namazgâhtan ayrı bir yerde durup, Müslümanlara ve dualarına katıldıklarını ifade etmektedir. Bu rivayet, kadınlar dahil olmak üzere hutbenin herkes tarafından dinlenilmesini teşvik etmektedir.<sup>50</sup> İbn Hacer bu hadislerden

<sup>45</sup> bk. Buhârî, “İdeyn”, 7,19; Müslim, “İdeyn”, 3, 4, 9; Ebû Dâvûd, “Salât”, 247; Dârimî, “İdeyn”, 8; Nesâî, “İdeyn”, 19.

<sup>46</sup> İmam Nevevî Atâ’nın “Bu onlar üzerine bir görevdir.” sözünü istihbaba hamletmektedir. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/467.

<sup>47</sup> el-Mümtehine 60/12.

<sup>48</sup> Buhârî, “İdeyn”, 19; Müslim, “İdeyn”, 1, 2; Ebû Dâvûd, “Salât”, 247; İbn Mâce, *İkâmetü’s-Salât*, 155; Dârimî, “İdeyn”, 2.

<sup>49</sup> Müslim, “İdeyn”, 9; İbn Mâce, *İkâmetü’s-Salât*, 158; Nesâî, “İdeyn”, 20, 23. bk. Cuma Karan, *Abdullah b. Mesud* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 45-46.

<sup>50</sup> Nureddin İtr, *Bulûğu’l-Merâm Şerhi*, çev. Ahmet Efe, Nureddin Yıldız (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2011), 2/139.

yola çıkararak kadınları bilgilendirmenin, hayra teşvik etmenin ve onlara görevlerini hatırlatmanın müstehap olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup>

## 2. Kadınların Bayram Namazına Gelmelerinin Hükmü

Kadınların bayram namazına gelmelerini ihtiva eden çeşitli hadis rivayetlerine rağmen fakihler onların bayram namazına iştirakleri hususunda ihtilaf etmişlerdir. Fakihlerin bu konudaki görüşlerini dört kısımda toplanabilir.

### 2.1. Vacip Olduğu

Kadınların bayram namazına gelmeleri vâciptir. Bu görüşe göre Ümmü Atıyye'den rivayet edilen "... bayram namazına çıkmamız emredildi." ifadesi ve Hz. Peygamber'in "Baliğ olan her kadının bayram namazına gelmesi vâciptir/gerekir."<sup>52</sup> ifadesi, kadınların bayram namazına gelmelerinin vâcip olduğuna delalet etmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanım ve kızlarını bayram namazına götürmesi de bu görüşü teyit etmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali bu görüşte olup, onlardan "Baliğ olan her kadının bayram namazına gelmesi gerekir."<sup>53</sup> görüşü nakledilmiş ve bu görüş İbn Ömer'e de nisbet edilmiştir.<sup>54</sup> Kadının güzel olup olmaması farketmeksizin hepsi için bu hüküm geçerlidir.<sup>55</sup> Kadınlara bayram namazı vâcip olduğundan erkeklere evla olarak vaciptir.<sup>56</sup> Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) genel olarak insanların musallâya çıkmasını emretmiştir ki<sup>57</sup> bu emir umumi olup erkek ve kadınları kapsamaktadır. İbn Teymiyye,<sup>58</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834),<sup>59</sup> Muhammed Sıddîk Hasen Hân (ö. 1307/1890)<sup>60</sup>, Muhammed Nâsiruddîn Elbânî<sup>61</sup> ve Hüseyin b. Avde el-Avâyişe bu görüştedir.<sup>62</sup>

Abdulaziz Bayındır'a göre bayram namazı hem erkeklere hem de kadınlara farzdır (vaciptir). Onun tespiti şu şekildedir: Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Rabbin için namaz kıl kurban kes"<sup>63</sup>, "Şüphesiz benim namazım ibadetlerim/kurbanım... Allah içindir."<sup>64</sup> "Allah'ı tekbir ile büyükeyesiniz..."<sup>65</sup> ayetleri bayram günü Allah'ın tekbirlerle yüceltilmesini, namaz kılınmasını istemektedir. Bu emir sadece erkekleri değil bayanları da kapsamaktadır.<sup>66</sup>

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/468.

<sup>52</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 44/563; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/538.

<sup>53</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 2/3.

<sup>54</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/362; Zafer Ahmet et-Tehanevi - Osman Eşref Ali et-Tehanevi, *Hadislerle Hanefî fihri*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Misvak Yayınları, 2007), 6/10. San'ânî Hz. Ömer'e isnad ederken, diğer müellifler İbn Ömer'e isnad etmektedir. Muhammed b. İsmâil el-Emîr es-San'ânî, *Sübü'lî's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998), 2/138.

<sup>55</sup> San'ânî, *Sübü'lî's-Selâm*, 2/138.

<sup>56</sup> Hüseyin b. Avde el-Avâyişe, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetu'l-müeyyessere fi fihri'l-kitâb ve's-sünneti'l-mutahhara* (Amman: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1429/2008), 2/400, 401.

<sup>57</sup> İbn Mâce, "Sıyâm", 6.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 24/180-183; Tevhit Bakan, "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namaza", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 62.

<sup>59</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali, *es-Seylü'l-cerrâr* (b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.), 192.

<sup>60</sup> Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevci, *er-Ravdatü'n-nediyye şerhu ed-Düreri'l-behiyye* (b.y.: Dâru'l-Marife, ts.), 1/142.

<sup>61</sup> Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Temâmü'l-minne fi't-ta'liki alâ Fikhu's-sünne* (b.y.: Dâru'r-Râye, ts.), 344.

<sup>62</sup> Avâyişe, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 2/399, 400.

<sup>63</sup> el-Kevser 108/2.

<sup>64</sup> el-En'âm 6/162.

<sup>65</sup> el-Hac 22/37.

<sup>66</sup> Fetva. Net, "Bayram namazı kadınlara farz mıdır?" (Erişim 20.09.2022).

## 2.2. Sünnet Olduğu

Genç yaşlı fark etmeksizin kadınların bayram namazına gelmeleri sünnettir. Hz. Peygamber'in bu konudaki emri vücut değil, nedb ifade etmektedir. Hadisteki "emretti" ifadesi "Kadınların bayram namazına gelmeleri iyi olur." anlamındadır. Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ile bir kısım Şâfiîler'e göre kadınların bayram namazı kılmaları meşru olup, erkeklerle birlikte cemaate katılmaları müstehab görülmüştür.<sup>67</sup> Özellikle Hanbelîler'den İbn Hamid, Şâfiîler'den Cürçânî, Malikîler'den İbn Hubeyb bu görüştedir.<sup>68</sup> Muasır alimlerden Seyyid Sâbık bu görüşü tercih etmiştir.<sup>69</sup>

İbn Hazm'a göre bayram namazı sünnet olup, bekar, aybaşı halindeki ve temiz haldeki kadınların bayram namazına geleceğini, temiz halde olanların bayram namazını kılacaklarını aybaşı halinde olanların ise kılmayacaklarını söylemektedir.<sup>70</sup> Ona göre kadınların bayram namazına katılımı ile ilgili rivayetler mütevatir olup, bunun aksine olan görüşlere itibar edilmeyecektir. Bu konuda muhalifler için tek rivayetin İbn Ömer'den geldiğini, ancak ondan bunun aksine rivayetlerin de geldiğini söylemektedir.<sup>71</sup> Görüldüğü üzere İbn Hazm nassların zahirine göre hüküm verdiği halde ve kadınların bayram namazına katılımı ve bu konuda Hz. Peygamber'in emri ile ilgili rivayetlerin mütevatir olduğunu söylemesine rağmen, bu namazın kadınlara farz olduğunu söylememektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'na göre kadınlar bayram namazı ile yükümlü değildirler. Bununla beraber Hz. Peygamber (s.a.s.) kadınları bayram namazına katılmaya teşvik etmiş olup, istemeleri halinde katılabileceklerdir.<sup>72</sup> DİB'in düzenlediği "Güncel İstişare Toplantısı" sonuç bildirgesinde "Kadınlar, beş vakit farz namaza, bayram, cuma ve cenaze namazlarında cemaate katılım sağlayabilirler. Rasûlullah (s.a.s.) dönemindeki uygulama göz önünde bulundurularak, Cuma ve Bayram namazlarının bayan ve çocuklar için özendirilmesi gerekir." denmektedir.<sup>73</sup>

Hayrettin Karaman, bayram namazına erkekler gibi kadın ve çocukların da gidebileceklerini ifade ederek, fitne endişesi hakkında şunu beyan etmektedir. "Bize göre bu fitne gerekçesi, şartlara bağlı ve değerlendirilmesi izafi (göreceli) bir gerektir; iyi niyetli, edepli ve hayalî İslâm kadınlarının bugün camilere gitmesinde, cemaatle namazlara katılmalarında, yer müsait olduğu takdirde cuma ve bayram namazlarını erkek saflarının arkalığında saf tutarak kılmalarında önemli faydalar vardır."<sup>74</sup>

<sup>67</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 2/278; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî el-Hattâb, *Mevahibu'l-Celîl Fi Şerhi Muhtasar Halil* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/197; Mansûr b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-Kimâ'an Metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402), 2/52; Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 1/400-401; İbrâhîm Beycûrî, *Hâşiyetu eş-Şeyh İbrâhîm el-Beycûrî ala şerhi'l-Allâme İbni'l-Kâsım el-Gazzî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2010), 1/430; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/563; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/241; Abdülkerîm Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, çev. Heyet (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 1/441; İtr, *Bulûğu'l-Merâm Şerhi*, 2/139; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2/1388.

<sup>68</sup> bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/362; Tehanevi - Tehanevi, *Hadislerle Hanefî Fikhi*, 6/10; Ahmed b. Abdullâh b. Muhammed el-Umerî, *el-İhkâm fî mâ yehtelifu fihî er-ricâl ve'n-nisâ'* (Kahire: Dâru İbn Affan, 1999/1420), 2/164,165.

<sup>69</sup> Seyyid Sâbık, *Fikhu's-Sünne* (Kahire Dâru'l-Feth, 1999), 1/377.

<sup>70</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/301, 304.

<sup>71</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/303.

<sup>72</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (İzmir: DİB Yayınları, 2018), 192.

<sup>73</sup> Mehmet Bulut (ed.), *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-1* (İstanbul: DİB Yayınları, 2002), 785.

<sup>74</sup> Hayrettinkaraman.net, "Cemaatte Kadınlar" (Erişim 29 Aralık 2023).



### 2.3. Genç Kızlara Mekruh, Yaşlılara Meşrû Olduğu

Genç kızlar ile yaşlı kadınlar arasında fark vardır. Yaşlı kadınlar bayram namazına gelebilirler. Genç ve gösterişli kızlar ise fitneye sebep olmamaları için bayram namazına gelmezler, gelmeleri mekruhtur. Hanefiler ve Şâfiîler ile bir kısım Mâlikîler bu görüştedir.<sup>75</sup> Hanbelîlerin de bu görüşte olduğu nakledilmektedir.<sup>76</sup> Bu konuda her bir mezheb kendi içinde bir bütün olarak aynı yaklaşımı sergilememektedir. Yapılan bazı nakiller de yerinde olmayabilmektedir. Bu sebeple fikhî mezheplerin konu ile ilgili yaklaşımları kısmen detaylandırılacaktır.

Hanefilere göre bayram namazı kadın, çocuk, hasta ve yolculara vâcib değildir. Kadınların cuma, bayram ve diğer namazlar için camiye gelmeyi, vakit namazlarını evlerinde kılmaları gerekli olup, camiye gelme konusunda yaşlı kadınlara ruhsat tanınmıştır. Genç kadınların bayram namazına gelmeleri fitne gerekçesi ile mekruh görülmüştür.<sup>77</sup> İmam Muhammed “Yaşlı kadınlar hariç, kadınların bayram namazına katılmalarını hoş karşılamıyoruz. Ebu Hanife de bu görüştedir.” demektedir.<sup>78</sup> Ancak bazı Hanefî müellifler Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde kadınların bayram namazına katılma sebebinin Müslümanların kalabalığını arttırmak olduğunu<sup>79</sup> bazıları da katılmalarına ait emrin neshedildiğini söylemektedir.<sup>80</sup> Konu ile ilgili rivayetlerden ise Hz. Peygamber’in ahir ömrüne kadar kadınların bayram namazına geldikleri, dolayısı ile mensûh olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>81</sup> Kadınların katılma maksadı hadislerde de işaret edildiği gibi temiz olan kadınların namaz kılması, hayızlı olanların da diğer bayanlarla beraber dua, tekbir ve hayra iştirak etmeleri, o günün bereketini, paklığını murad etmeleridir.<sup>82</sup>

Şâfiî mezhebine göre bütün kadınların bayram namazı kılması müstehaptır. Ancak genç ve gösterişli kadınların fitneye sebebiyet verebilecekleri endişesiyle erkeklerle birlikte bayram namazlarına katılmaları mekruh görülmüştür.<sup>83</sup> Genç ve gösterişli kadınlar ise evlerinde bayram namazı kılarlar. Zira Şâfiîler’e göre bayram namazı cemaatle kılınabileceği gibi tek başına da kılınması mümkündür.<sup>84</sup>

İmam Şâfiî kadınların bayram namazını terk etmelerini hoş karşılamadığını, terk etmelerinin mekruh olduğunu söylemektedir. Ancak bayram namazı için cemaate gelme hususunda güzel kadınların değil yaşlı kadınların gelmelerini uygun olduğunu, diğerlerinin evlerinde kılabilirlerini ifade etmektedir. Ona göre yaşlı bayanların bayram namazına gelme durumları, farz namazların cemaate gelmelerinden daha

<sup>75</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/41; Nevevî, *el-Mecmû’*, 5/9; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/470; Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, 3/362; İbn Âbidîn, *Reddül’-muhtâr ale’-d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992), 1/566; Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Kahraman Yayıncılık, 1996), 156; Tehanevi - Tehanevi, *Hadislerle Hanefî Fikhi*, 6/10; Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî*, 2/1390; Umerî, *el-İhkâm*, 2/164,165; İtr, *Bulûğu’l-Merâm Şerhi*, 2/139; İbrahim Bayraktar, “Bayram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1992), 5/260.

<sup>76</sup> Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî*, 2/1390; Heyet, *el-Mevsûatu’l-fikhiyye*, 27/242;

<sup>77</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/41, 2/22; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 1986), 1/275; Heyet, *el-Mevsûatu’l-fikhiyye*, 27/242-243; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 1/442.

<sup>78</sup> Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asâr* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/547.

<sup>79</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/41,

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/470; San’ânî, *Sübülüs-selâm*, 2/138.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/470; Umerî, *el-İhkâm*, 2/168.

<sup>82</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/470,471; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 1/444.

<sup>83</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 5/8, 9; Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/567.

<sup>84</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 5/19, 26; Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/563 Beycûrî, *Hâşiyetu eş-Şeyh İbrâhim el-Beycûrî*, 1/430;

faziletlidir.<sup>85</sup> İmam Şafîî, kadınların bayram namazına katılmaları ile ilgili rivayetlerin geldiğini, ancak bu rivayetler sabit olsaydı ona göre hüküm vereceğini söylemektedir. İmam Şafîî'nin bu görüşünü Rebî'den aktaran Beyhakî, ardından Ümmü Atiyye'ye ait rivayeti zikredip kadınların bayram namazına gelmelerinin sabit olduğunu zikretmektedir.<sup>86</sup> İbn Hacer de Beyhakî ve Rebî'e atfen "Madem bu hadis başta Buhârî ve Müslim'de olmak üzere sabit olmuştur. Öyle ise Şafîilere göre kadınların bayram namazına gelmeleri lazım olmaktadır." demektedir.<sup>87</sup> Şafîî mezhebine göre hayızlı kadınlar da musallâya gelebilir, ancak namaz kılmazlar. Namaz kılan kılmayan tüm kadınlar hutbeyi dinler, tekbir ve duaya katılabilirler.<sup>88</sup>

Malikîler'e göre kadınların bayram namazına katılımlarında bir sakınca olmayıp<sup>89</sup> kılmaları müstehaptır.<sup>90</sup> Bazı Mâlikî kaynaklarında ise genç olmayan kadınlara mendub olduğu ifade edilmektedir.<sup>91</sup>

Bazı kaynaklarda Hanbelîler'e göre genç kadınlarla gösterişli kadınların fitneye sebebiyet verebilecekleri endişesiyle bayram namazlarına gelmelerinin mekruh olduğu ifade edilmektedir.<sup>92</sup> Ancak Hanbelî kaynaklarında bu görüşe denk gelmedik. Kaynaklarda ya kadınların bayram namazına katılımlarında bir sakınca olmadığı ya da müstehab olduğu geçmektedir.<sup>93</sup> Bununla beraber Ahmed b. Hanbel'e kadınların bayram namazına katılmaları konusu sorulunca: "Günümüzde bunu uygun görmüyorum. Çünkü fitne meydana gelmektedir." şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.<sup>94</sup>

Ca'ferîlere göre yaşlı ve gösterişli olmayan kadınların bayram namazına gelmesi caiz olup, güzel ve gösterişli olanların gelmesi ise caiz değildir.<sup>95</sup>

## 2.4. Mekruh Olduğu

Kadınların bayram namazına gelmesi mutlak olarak mekruhtur.<sup>96</sup> İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714),<sup>97</sup> İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) ve Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) göre kadınların bayram namazına gelmeleri mekruhtur.<sup>98</sup> Başta İbn Âbidîn olmak üzere son devir Hanefî alimleri fesâd-ı zaman sebebi ile yaşlı kadınlar dahil bütün kadınların bayram namazına gelmelerinin mekruh olduğunu söylemektedirler.<sup>99</sup>

<sup>85</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 1/274, 275; Abdurrahman Cezîrî, *el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Kahire: Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 2004), 1/348.

<sup>86</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Marifetü's-sünen ve'l-âsâr* (Beyrüt: Dâru Kuteybe, 1991), 5/94.

<sup>87</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470.

<sup>88</sup> Zuhaylî, *el-Mu'temed*, 1/551.

<sup>89</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-Kafi fi fihki ehli'l Medîne* (Riyâd: Mektebetu Riyâd el-Hediyye, 1980), 1/263.

<sup>90</sup> Hattâb, *Mevalihu'l-Celil*, 2/197; Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, 1/400-401; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/241; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 1/441.

<sup>91</sup> Ahmed b. Muhammed el-Halvetî es-Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî ala'ş-Şerhi's-sagir* (b.y.: Dâru'l-Maarif, ts.), 1/524; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2/1388, 1390; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/242.

<sup>92</sup> Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2/1390; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/242; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 1/441.

<sup>93</sup> İbn Kudâme, *el-Mugni*, 2/278; Buhûti, *Keşşâfü'l-Kimâ'*, 2/52; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 1/441; Bayraktar, "Bayram", 5/260;

<sup>94</sup> Ebû Bekr el-Hallâl, *Ahkâmu'n-nisâ' ani'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyan, 2002), 62.

<sup>95</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *el-Mebsût fi fihki'l-İmâmiyye* (Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Beyrüt ts.), 1/171.

<sup>96</sup> Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/362; Umerî, *el-İhkâm*, 2/164.

<sup>97</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 2/3.

<sup>98</sup> Tirmizî, "İdeyn", 7 (540); İbn Kudâme, *el-Mugni*, 2/278.

<sup>99</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/566; Tehanevi - Tehanevi, *Hadislerle Hanefi Fikhi*, 6/10.

İbn Ömer'in de kadınların bayram namazına katılmalarını mekruh gördüğü ve bu saikle hanımlarını bayram namazına çıkarmadığı rivayet edilmektedir.<sup>100</sup> Ancak bu rivayetin aksine kendisinden Hz. Peygamber'den (s.a.s.) kadınların bayram namazına gelecekleri ve ailesinden de gücü yetenleri bayram namazına getirdiği ile ilgili rivayetler gelmiştir.<sup>101</sup>

Yukarıda yapılan taksim dışında San'ânî (ö. 1182/1768) ve Şevkânî de kadınların bayram namazına gelmelerinin hükmü ile ilgili çeşitli taksimler yapmışlardır. San'ânî bu hususta a) vâcip olduğu b) sünnet olduğu c) kadınların bayram namazına gelmelerinin mensûh olduğu şeklinde üç görüş olduğunu zikreder. Mensûh olduğu görüşü Hanefilerden Tahâvî'ye (ö. 321/933) aittir. San'ânî bu görüşü eleştirmekte, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kadınların mescide gelmelerini engellemediğini, aksine bayram namazına gelmelerini emrettiğini ifade etmektedir.<sup>102</sup> İbn Hacer de mensûh olduğu görüşüne katılmamakta, kadınların bayram namazına gelmesinin Hz. Peygamber'in ahir ömrüne kadar sürdürdüğünü söylemektedir.<sup>103</sup>

Şevkânî ise bu konuda beş görüş olduğunu ifade etmekte, yukarıda verilen dört görüş beşincisini eklemektedir. O da "Caiz olup müstehap olmadığı görüşüdür ki Ahmed b. Hanbel'den bu görüş gelmiştir." demektedir. Şevkânî, mutlak mekruh olduğu ve genç kızların gelemeceği görüşlerini gerek müttetekun aleyh olan gerekse bu konudaki diğer hadislerin sarih anlamına aykırı olduğunu söylemektedir.<sup>104</sup>

Ayrıca fıkıh kitaplarında kadınların bayram namazına geldikleri takdirde, erkeklerin içine karışmaksızın ayrı bir yerde durmaları, hoş koku sürünmemeleri, gösterişli elbise giyinmemeleri ve kocalarından izin almış olmaları gerektiği ifade edilmektedir. Bu hususlara aykırı davranmak mekruh görülmüştür.<sup>105</sup>

### 3. Kadınların Bayram Namazına Katılmalarının Değerlendirilmesi

#### 3.1. Hüküm Açısından Değerlendirilmesi

a. Hadis rivayetlerinde genç, endamlı olup olmaması fark etmeksizin tüm kadınların bayram namazına gelmeleri istenmektedir. Fakihlerin yaşlı kadınların bayram namazına gelebileceği genç kızların ise gelmesinin mekruh olduğu görüşü, hadislerdeki "evlenmemiş, buluşa yakın genç kızların" bayram namazına gelmesi gerektiğini ve onların da geldiğini ifade eden hadislerle çelişmektedir.<sup>106</sup> Dış elbisesi olmayan kadınların bayram namazından muaf tutulmayarak, ödünç de olsa bir arkadaşından dış giysi alınarak bayram namazında hazır bulunmalarının istenmesi, meselenin ehemmiyetini ifade etmektedir. Kadınların bayram namazına gelmelerinin emredilmesi ve bilfiil geldikleri ile ilgili rivayetler manevi mütevâtir derecesinde olup sahabeden Hz. Âişe (ö. 58), Ümmü Atiyye (ö. 70), İbn Abbâs (ö. 68), İbn Ömer (ö. 73), Cabir b. Abdullah (ö. 78), Ebû Said el-Hudrî (ö. 74) ve Abdullah b. Revâha'nın kız kardeşi Amre bnt. Revâha (ö. ?) tarafından rivayet edilmiştir.

<sup>100</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 2/4.

<sup>101</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 2/3; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 2/200.

<sup>102</sup> San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 2/138.

<sup>103</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470,471.

<sup>104</sup> Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/362, 363.

<sup>105</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/41; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 2/279; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/9; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/567; Beycûrî, *Hâşiyetu Eş-Şeyh İbrâhîm el-Beycûrî*, 1/430; Zuhaylî, *el-Mu'temed*, 1/563; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2/1390; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 1/444; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/242; Bayraktar, "Bayram", 5/260;

<sup>106</sup> Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/363; Zeydân, *Kadın ve Aile Fikhi Ansiklopedisi*, 1/444.

Kadınların özellikle genç ve güzel kadınların bayram namazına gelmelerinin mekruh görülmesinin iki sebebi vardır. Biri Hz. Aişe'nin (r.anhâ): "*Resûlullah (s.a.s.), kadınların ne modalar çıkardıklarını görmüş olsaydı, İsrailoğulları kadınları nasıl menedildi ise, o da kadınları mescitlere gitmekten menederdi.*"<sup>107</sup> uyarısıdır. Diğeri de kadınların gelmelerinin fitne oluşturacağı, fitnenin de haram olduğu, harama sebep olan şeyin de haram olacağı görüşüdür.<sup>108</sup>

Hz Aişe (r.anhâ) söz konusu ifade ile kadınların yaptığı bazı yanlışlara karşı tepkisini göstermiştir. Onun bu ifadesinden yaşadığı dönemde kadınların mescitlerden engellenmedikleri ve Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde de engellenmedikleri anlaşılmaktadır.<sup>109</sup> Kadınların bayram namazına gelmelerini engelleyecek bir rivayet de bulunmamaktadır. Bu konuda sahabeden sadece İbn Ömer'den ailesini bayram namazına göndermediği ile ilgili bir rivayet gelmiştir ki bu rivayetin aksine İbn Ömer'in ailesini bayram namazına getirdiği<sup>110</sup> ve Hz. Peygamberden (s.a.s.) kadınların bayram namazına gelebileceğini ifade eden rivayetleri vardır.<sup>111</sup> Hepsinden öte Hz. Peygamber'in kadınların bayram namazına gelmesi gerektiğini, eşlerini ve kızlarını bayram namazına gönderdiğini ifade eden sahih hadisler bulunmaktadır.

Bu konudaki ihtilafın kökeninde daha çok fitne korkusu olduğu görülmektedir. Bu da meseleye yaklaşımda ortam ve sosyal durumun etkisini yani sedd-i zerâ'i ve örfü ön plana çıkarmaktadır. Bundan dolayıdır ki bazı mezhepler yaşlı kadınların bayram namazına gelebileceğini, genç kadınların ise bayram namazına gelmelerinin mekruh olduğunu,<sup>112</sup> bazıları da kadınların bayram namazına gelmelerini caiz ve müstehab görmekle beraber onların süslenmemeleri, koku sürünmemeleri gibi hususlara riayet etmeleri gerektiğini ifade etmektedirler.<sup>113</sup>

Fakihlerin bahsettiği fitne meselesini değerlendirdiğimizde her zaman ve her yerde fitnenin meydana gelmesinden bahsedilmesi mümkün olmadığından buna dayanarak bütün zaman ve mekânlarda kadınların bayram namazına gelmelerinin mefselete sebep olacağı bu sebeple gelmelerinin mekruh olduğu söylenemez. Fitneden kasıt kadın erkek arasındaki meyletme duygusu ise bu fitri bir duygudur. Ayrıca günümüzde kadınlar kendilerine ait mekânlarda namaz kılmakta, erkeklerle iç içe bulunmamakta ve dış giysilerini giyerek gelmektedirler. Cemaate gelme adabına dikkat edildiği müddetçe fitne söz konusu olmayacaktır. Kadınların bayram namazına gelmesi Hz Peygamber'in (s.a.s.) bir teşri'i olup, her konuda olduğu gibi bu konuda da o uyulmaya en layık olandır.

b. Fıkhî mezhepler kadınların bayram namazına gelip gelmeme hususunu Cuma namazına kıyas ederek, Cuma namazı ile mükellef olmayanların bayram namazı ile de mükellef olmadıkları görüşündedirler.<sup>114</sup> Hadis kaynakları incelendiğinde kadınların bayram namazına gelmesini emreden birçok rivayet bulunmasına rağmen diğer namazlarla ilgili bu şekilde emredici rivayetlerin bulunmadığı görülmektedir.<sup>115</sup> Hatta

<sup>107</sup> Buhârî, "Sıfatı's-Sâlât", 79; Müslim, "Salât", 144; Ebû Dâvûd, "Salât", 54.

<sup>108</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/41; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/275; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/9.

<sup>109</sup> San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, 2/139.

<sup>110</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 2/3.

<sup>111</sup> Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 2/200.

<sup>112</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/41, 2/22; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/8.

<sup>113</sup> Bayraktar, "Bayram", 5/260.

<sup>114</sup> bk. Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/241; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 2/1390.

<sup>115</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/299.

Cuma namazı ile yükümlü olmadıklarına dair rivayetler gelmiştir.<sup>116</sup>

Hız. Peygamber (s.a.v.) döneminde kadınların bayram namazına icabet ettikleri, halifelere dönemde de bunun devam ettiği görülmektedir. Sahabeden kadınların bayram namazına gelmelerinin bir gereklilik olduğu, diğer namazlar için bunun gerekmediği; tabiinin büyük imamlarının eşlerini bayram namazına gönderdikleri ancak Cuma namazına göndermedikleri ile ilgili rivayetler de bunu desteklemektedir.<sup>117</sup> Bu da kadınların bayram namazına gelmeleri ile diğer namazlara gelmeleri arasında fark olduğunu, dolayısıyla kadınların bayram namazına gelmelerinin hükmünün de farklı olduğunu göstermektedir. Bu farkın sebebi bayram namazlarının yılda iki defa olup kadınlara külfet getirmeyeceği ve bayramın birlik-beraberlik ve sevinç zamanları oluşu ile açıklanabilir.

c. Özellikle Şâfiî mezhebinde yer alan kadınların namazgaha gitmeyip evlerinde tek başlarına kılabilceği görüşü ile ilgili olarak Hız. Peygamber (s.a.s.) döneminde ne kadınların ne de erkeklerin bayram namazlarını evlerinde kıldıkları nakledilmemiştir. Eğer kadınların bayram namazlarını evlerinde kılmaları meşrû' olsaydı, namazgaha gelmeleri emredilmezdi.<sup>118</sup>

Hız. Peygamber (s.a.s.) döneminde Medine'de birçok küçük mescit bulunmasına rağmen bayram namazı ayrı ayrı mescitlerde kılınmayıp, tek bir yerde, musallâda kılınmıştır.<sup>119</sup> Günümüzde de imkanlar dahilinde küçük yerleşim yerlerinde bir mekânda; büyük yerleşim yerlerinde de sadece merkezi büyük cami ve meydanlarda büyük kalabalıklarca bayram namazı kılınması kanaatimizce Müslümanların gönüllerindeki İslâm heyecanını, bayram sevincini arttıracak ve bu konudaki sünnetin ihyasına vesile olacaktır.

d. Rivayetlerde kadınların bayram namazına gelmeleri ile ilgili olarak "... bayram namazına çıkmanız emredildi." ifadesi, Hız. Peygamber'in "Baliğ olan her kadının bayram namazına gelmesi vâciptir/gerekir."<sup>120</sup> emri, dış elbisesi olmayan kadınların bayram namazından muaf tutulmalarını ve Kevser süresindeki "O hâlde, Rabbin için namaz kıl, kurban kes."<sup>121</sup> emri, teklifi hüküm olarak vücuda işaret etmektedir. Zira emir vücûbiyet ifade eder. Bu sebeple bazı alimler kadınların bayram namazına katılmalarının vâcip olduğu görüşündedirler.

Ancak hadiste geçen "buluğa yaklaşmış bakire kızların" da gelmelerinin emredilmiş olması, bunların baliğ olmaması sebebi ile farzları yerine getirmekle mükellef olmayışı,<sup>122</sup> hayızlıların namaz kılmadıkları halde gelmelerinin emredilmiş olması<sup>123</sup> ve dört mezhebe göre de erkeklere bayram namazının farz-ı ayn olmayışından yola çıkarak kadınlara da farzı ayn olmadığı söylenebilir. Hız. Peygamber'in "Baliğ olan her kadının bayram namazına gelmesi vâciptir/gerekir."<sup>124</sup> cümlesinin vücûba ihtimali yanında istihbabı

<sup>116</sup> Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, 6/258; Ebû Dâvûd, "Salât", 246.

<sup>117</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musamef*, 2/3; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 2/200; Abdullah Kahraman, "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti Konusunda Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-", *Marife Bilimsel Birikim* 2, (Güz 2004), 69.

<sup>118</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ*, 24/180-181.

<sup>119</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ*, 24/179.

<sup>120</sup> Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/538; İbn Hanbel, *Müsned*, 44/563.

<sup>121</sup> el-Kevser, 108/2.

<sup>122</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470; İtr, *Bulûğu'l-Merâm Şerhi*, 2/139.

<sup>123</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470.

<sup>124</sup> Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/538; İbn Hanbel, *Müsned*, 44/563; el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, 2/200.

te'kid manası da vardır.<sup>125</sup> Özellikle tabînin bunu farz olarak telakki etmediği, bu sebeple eş ve kızlarını bazen bayrama götürmedikleri görülmektedir.<sup>126</sup>

Kadınların bayram namazına gelmelerinin farz olduğunu ifade eden görüşü ve bayram namazlarına gelmelerini emreden hadisleri, kadınların bayram namazına gelmelerinin farz olması şeklinde değil de İslâm'ın şîârı olan bir ibadetin terkedilmemesi gerektiği, bunun önemli bir sünnet olduğu şeklinde anlaşılması daha uygundur. Mâlikîler'den İbn Habîb "Kadınların bayram namazına gelmeleri lazım bir sünnettir." diyerek bu durumu ifade etmektedir.<sup>127</sup>

Bu sebeple bazı fıkıh kitaplarında geçen "Kadınların bayram namazına katılımlarına izin verilmiştir/meşrû kılınmıştır." cümlesi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasını ve şer'î hükmü ifadede yetersiz kalmaktadır.<sup>128</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hem erkeklerin hem kadınların bayram namazına gelmesini emretmesi,<sup>129</sup> hatta dış elbisesi olmayan kadınların ödünç elbise temin ederek gelmelerini istemesi, bayramın ve bayram namazının İslâm'ın şîârından oluşu, bugünün sevinç, birlik ve beraberlik günü oluşu, Ramazan ve Kurban Bayramı'nda tekbirlerle Allah'ın yüceltilmesi emri;<sup>130</sup> erkekler gibi kadınların da bayram namazı ile mükellef olduğunu göstermektedir. Teklifî hüküm olarak sünnet ile farz arasında bir konumda yer aldığı ve bunun dinin şîârına ait bir sünnet-i müekkeke olduğu söylenebilir.

### 3.2. Bayram Namazının Şîârdan Olması Açısından Değerlendirilmesi

Şîâr (çoğulu şeâir) "ayırıcı özellik, alâmet, nişan" manasında olup, "Allah'a kulluk etmeye vesile olan, saygı gösterilmesi ve korunması gereken belli ibadet, işaret ve semboller anlamında bir terimdir." Şeâir kelimesi dinin temelini oluşturan esasları içine alan, ibadet, saygı ve tâzime konu olan davranış ve sembollerin bütünü kuşatmaktadır.<sup>131</sup> Şeâir bazen ibadetin kendisiyle, bazen de ibadet edilen yerle ilişkilidir. Bu bağlamda ezan, cemaatle namaz, cuma ve bayram namazları, hac ibadeti ve menâsiki dinin şîârları arasında yer almaktadır.<sup>132</sup>

Kadınların bayram namazına gelmelerinden maksat İslâm şîârı olan bayramın ve bayram namazının izharı ve bunun bereketinin bütün topluma yayılmasıdır.<sup>133</sup> Sadece bayram namazı değil, bayram sevincinin izharı ve bayram tekbirleri de bayrama ait şîârdır.<sup>134</sup>

Fıkıh kitaplarında şîâr boyutlu sünnet ibadetlerin farz-ı kifaye olarak da değerlendirildiği olmuştur. Bu sebeple bayram namazının mutlak sünnetlerden farklı olduğu belirtilmiş, tamamen terkedilemeyeceği vurgulanmıştır. Bu görüşe göre bir belde bayram namazı özürsüz olarak tamamen terkedilirse, belde halkı günahkar olur ve İslâm'a ait bir şîâr

<sup>125</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470; İtr, *Bulûğu'l-Merâm Şerhi*, 2/139.

<sup>126</sup> Buhârî, "İdeyn", 20; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, 2/4; Tirmizî, "İdeyn", 6 (540).

<sup>127</sup> Umerî, *el-İhkâm*, 2/164.

<sup>128</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 24/180-181.

<sup>129</sup> Buhârî, "İdeyn", 12, 15, 20, 21; Müslim, "İdeyn", 10, 11, 12; Ebû Dâvûd, "Salât", 246; İbn Mâce, "Siyâm", 6; a.mlf. "İkâmetü's-Salât", 165; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, 2/200.

<sup>130</sup> el- Hac 22/37; el-Bakara 2/185.

<sup>131</sup> Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fikhi Lugaten ve Istilâhen* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 197; M. Sait Özervarlı, "Şîâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/123, 124.

<sup>132</sup> Elmallı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/642; Yılmaz, *Kurban ve Bayram*, 36,39.

<sup>133</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/470.

<sup>134</sup> bk. Serahî, *el-Mebsût*, 2/37; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 2/272, 273; Şirbîni, *Mugnî*, 1/563; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/249.

terkedilip dini hafife alma söz konusu olacağından devlet başkanı onlara savaş açabilecektir.<sup>135</sup> Serahsî ise bayram namazının dinin temel alametlerinden olan bir sünnet olduğunu, kılınmasının hidayet, terkedilmesinin sapıklık olduğunu söylemektedir.<sup>136</sup> Bayram namazının vâcib olduğunu ifade edenler, bu namazın İslâm'ın bir şîâr olduğunu, sünnet dendiği takdirde bu şîârın terkedilebileceğini, bu şîârın korunması ve terkedilmemesi için vâcib olduğunu ifade etmektedirler.<sup>137</sup> İmam Şâfiî'nin, Cuma namazının farz olduğu kimselere bayram namazının gerekli olduğunu, terkine ruhsat olmadığını ifade etmesi ise bayram namazı ile ilgili sünnet hükmünün önemli bir sünnet olması şeklinde yorumlanmıştır.<sup>138</sup>

Kadınların bayram namazına çıkmaları ile ilgili hadisler; erkekler gibi kadınların da genç-ihtiyar, evli-bekâr, hayızlı veya temiz farkı gözetilmeksizin bayram namazına çıkmalarının dinin şîârına ait bir sünnet olduğunu göstermektedir. Aslında şîâr boyutlu ibadetler Müslüman kişinin kimliğini oluşturmaktadır. Bu sebeple Müslümanların şîâr boyutlu sünnetleri terk etmeyip, hassasiyetle tatbik etmeleri gerekmektedir.

Bayram namazının şîârdan olması, birlik beraberliği sağlaması, bayramlaşma ve kaynaşmayı sağlaması sebebiyle kadın-erkek, çocuk yaşlı demeden herkesin katılımı önem arz etmektedir. Kadınların İslâm'ın şîârı olan bir ibadeti ifa etmeleri, o günün bereketini ve sevincini yaşamaları İslâm'ın teşvik ettiği bir husustur. Mahrum etmek ise o günün manasına muvafık düşmemektedir.

### 3.3. Kadınların Cemaat İçin Camiye Gelmeleri Açısından Değerlendirilmesi

Klasik fıkhîta kadınların bayram namazına katılmaları mevzuu kadınların camiye cemaate gelmeleri konusu ile ilintilidir. Bu sebeple konunun bayram namazı dışında kadınların camiye-cemaate gelmesi açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir.

Cemaatle namaz, İslâm şîârından olup müslümanlar arasındaki mânevî bağın en önemli tezahürlerinden biridir. Kur'ân-ı Kerîm'de rüku edenlerle beraber rüku edilmesi istenerek<sup>139</sup> cemaatle namaz kılınmasına işaret edilmektedir. Cemaatle namaz ile ilgili bazı hadisler cemaatle namazın faziletli<sup>140</sup> olduğunu, bir kısım hadisler ise gerekliliğini<sup>141</sup> ifade etmektedir.

Namazları cemaatle kılmak -Cuma namazı hariç- Hanbelîler ve Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre farz-ı ayn, Hanefî,<sup>142</sup> Mâlikî ve Şâfiî fakihlerin çoğunluğuna göre müekked sünnet, bir kısım Şâfiîler'e göre ise farz-ı kifâyedir.<sup>143</sup>

<sup>135</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 2/272; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/2, 3; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1/563; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2/1387; ez-Zuhaylî, *el-Mu'temed*, 1/550; Cezîrî, *el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/344, 345; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 27/240, 241.

<sup>136</sup> Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/37.

<sup>137</sup> Umerî, *el-İhkâm*, 2/161; Tehanevi - Tehanevi, *Hadislerle Hanefî fıkhı*, 6/6.

<sup>138</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 5/48; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/2, 3.

<sup>139</sup> el-Bakara 2/43.

<sup>140</sup> Müslim, "Mesâcid", 245-249; Ebû Dâvûd, "Salât", 48,49; İbn Mâce, "Mesâcid", 16; Nesâî, "İmâmet", 42, 45.

<sup>141</sup> Müslim, "Mesâcid", 251,252, 253; Ebû Davûd, "Salat" 47; İbn Mâce, "Mesâcid" 17; Nesâî, "İmâmet", 49.

<sup>142</sup> Kerhî, Tahâvî, Kâsânî, İbn-i Nuceym, İbnü'l-Hümâm ve İbn Abidîn gibi bazı Hanefilere göre cemaatle namaz kılmak vâcibtir. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/552; Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvehid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 1/355; Zeynüddin Zeyn b. İbrahim b. Muhammed Mısri Hanefî ibn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 1/ 365; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/552-554.

<sup>143</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/344; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1/430; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 146; Uzunpostalcı, "Cemaat", 7/288; Kisbet, Mustafa, "Beş Vakit Namazın Cemaatle Edasına Dair Fikhi Görüşler ve Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi* 13/2 (2018), 271-276; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2/1167,1168.

Yukarıda ifade edilen cemaatle namazın kılınmasının farz veya sünnet olduğu görüşü erkekler içindir. Kadınların cemaatle namaza katılıp katılamayacakları konusunda ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kimi fakihler kadınların cemaatle namaza katılmalarını bazı şartlarla uygun görürken<sup>144</sup> kimi de namazlarını camide değil evlerinde kılmalarının daha hayırlı olduğunu, camiye gitmelerinin mekruh olduğunu benimsemiştir.<sup>145</sup> Her iki taraf da kendilerine çeşitli rivayetleri delil getirmişlerdir.<sup>146</sup>

Kadınların cemaatle namaza katılmaları konusunda gelen rivayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Hz. Peygamber döneminde Müslüman kadınların dış elbiselerini üzerlerine alarak gece ve gündüz cemaatle kılınan namazlara, Cuma ve bayram namazlarına katıldıkları görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "*Allah Teâlâ'nın kadın kullarını mescitlerden alıkoymayın.*"<sup>147</sup> demesi kadınların cemaatle namaz kılmaktan mahrum edilemeyeceklerini göstermektedir. Ayrıca cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan yirmi beş<sup>148</sup> veya yirmi yedi<sup>149</sup> kat daha faziletli olduğuna dair ifadelerin mutlak olması, söz konusu fazilet ve sevabın kadın-erkek herkesi kapsadığına işaret etmektedir.<sup>150</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) müminleri mescitlere gitmeye teşvik etmesi, kadınların evlerinde namazlarının kılmalarının hayırlı olmasını ifade yanında mescitlerden alıkonmaması yönündeki talebi, sahâbî kadınların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) arkasında cemaatle namaza iştirak etmeleri ve bayram namazlarında cemaate gelmelerini emretmiş olması konuyu vuzuha kavuşturmaktadır. Buna rağmen; fakihler genelde bunu asr-ı saadete özgü olarak görmüşlerdir. Sonraki devirlerde ahlakın bozulması, fitne endişesi gerekçesi ile kadınların namazlarını evlerinde kılmalarının maslahat olduğu, fitnenin haram olduğu, harama vesile olan durumların da haram olduğu,<sup>151</sup> bu sebeple sedd-i zerâi' açısından dikkat çekici kadınların ve genç kadınların cemaatle namaza gelmemeleri gerektiği ifade edilerek, camiye gelmelerine sıcak bakılmamıştır.<sup>152</sup>

Günümüzde kadın, sosyal hayatın her alanında, farklı görevlerde yer almaktadır. Kızlar ilk, orta ve lisede okumakta, eğitim için üniversiteye gitmektedirler. Kadınlar hayatın çeşitli alanlarında istihdam edilmekte, çarşı-pazara, fabrikaya, büroya, cadde-sokağa, parklara, alışveriş merkezlerine vb. yerlere gitmektedirler. Sosyal hayatta istihdam ve eğitim oranlarının yükselmesi ve ev dışında ciddi bir vakit geçirmeleri söz konusudur. Ev dışındaki hayatta kadınların fitne oluşturmasından bahsedilmezken, camiye veya

<sup>144</sup> Bu konudaki görüşler için bk. Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2/1172, 1173.

<sup>145</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/41; Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-İslâmî, 1313),1/140; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/566; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 2/1172; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 156.

<sup>146</sup> Kadınların cemaatle namaza katılmalarını uygun görenlerin hadis delilleri için bk. Buhârî, "el-Cemâa ve'l-İmâme", 36; Buhârî, "Cuma", 11; Müslim, Salât, 134; Müslim, "Mesâcid", 218; Nesâî, "Salât", 19; Nesâî, "Mesâcid", 15; Ebû Dâvûd, "Salât", 54. Kadınların namazlarını camide değil de evlerinde kılmalarının daha hayırlı olduğunu ifade edenlerin hadis delilleri için bk. Buhârî, "Kitâbu Sifati's-Sâlâ", 79; Müslim, "Salât", 135, 138, 140, 144; Ebû Dâvûd, "Salât", 53, 54.

<sup>147</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 53; Buhârî, "Sifati's-Sâlâ", 82; Buhârî, "Cuma", 11.

<sup>148</sup> "Cemaatle kılınan namaz, yalnız kılınan namazdan yirmi beş derece daha faziletlidir." Buhârî, "el-Cemâa ve'l-İmâme", 2, 3; Müslim, "Mesâcid", 245-248; İmam Mâlik, "Salâtü'l-cemâa", 2; Nesâî, "İmâme", 42; Ebû Dâvûd, "Salât", 49.

<sup>149</sup> "Cemaatle namaz, tek başına kılmaktan yirmi yedi derece daha faziletlidir." Buhârî, "el-Cemâa ve'l-İmâme", 2; Müslim, "Mesâcid", 249; Nesâî, "İmâme", 42; İmam Mâlik, "Salâtü'l-cemâa", 1.

<sup>150</sup> Bk. Bakan, "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı", 45, 46.

<sup>151</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/275.

<sup>152</sup> Kisbet, "Beş Vakit Namazın Cemaatle Edasına Dair Fikhi Görüşler ve Değerlendirilmesi", 280, 289.



bayram namazına gelme noktasında fitneden söz edilmesi yerinde değildir.

Mısır vb. Arap ülkelerinde de kadınların camilere gelmeleri garipsenmemektedir. Özellikle bayram namazı bağlamında İslâm dünyasına baktığımızda genel olarak toplumun her kesimi tarafından kadın, erkek, çocuk ve yaşlı olarak bir katılım olduğunu, daha çok büyük kalabalıklarla cami dışında meydanlarda kıldıkları görülmektedir. Ülkemizde ise kadınlar bayram namazlarına pek iştirak etmemekte, ancak son yıllarda gelen muhacir kardeşlerimizin etkisi ile bazı camilerde bayanlar da namaza iştirak etmektedirler. Bu farklılıkta mezheplerin bakış açısının, farklı uygulamaların etkili olduğunu söylenebilir.

## Sonuç

İslam hukukçuları kadınların bayram namazına katılımı konusunda ihtilaf etmiş ve meseleyi daha çok fitne meydana gelip gelmemesi üzerinden değerlendirmişlerdir. Onların, kadınların bayram namazına ve mescitlere gelmelerinin fitne tehlikesi oluşturabileceği gerekçesi ile bu konuya sıcak bakmadıkları görülmektedir. Bu sebeple çoğunluk fakihler yaşlı kadınların bayrama namazına katılımlarını meşrû görürken, genç ve gösterişli kızların fitneye sebep olmamaları için bayram namazına gelmelerini mekruh görmekteydiler. Kadınların bayram namazına katılımını sünnet ve vacip gören görüşler de mevcuttur.

Hadis kaynaklarında kadınların bayram namazına katılmaları ile ilgili birçok hadis rivayet edilmektedir. Bu hadislerin manevi mütevatir seviyesinde olduğu görülmektedir. Bu hadislerde genç-yaşlı, evli-bekâr, hayızlı-temiz bütün kadınların bayram namazına gelmelerinin emredildiği, kadınların dış elbiselerini üzerlerine alarak bayram namazına katıldıkları, hayızlı olan kadınların namaz kılmayıp dua ve tekbirlere iştirak ettikleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hutbede erkeklere hitap ettikten sonra kadınların yanına gelip özel olarak onlara hitap ettiği ifade edilmektedir.

İlgili hadislere ve bu konuda Hz. Peygamber dönemi uygulamaya bakıldığında; hiçbir namaz için kadınların cemaate katılmaları emredilmediği halde bayram namazına katılmalarının emredildiği görülmektedir. Bu da kadınların bayram namazına gelmeleri ile diğer namazlara gelmelerinin arasında bir fark olduğunu, dolayısı ile kadınların bayram namazına gelmelerinin hükmünün de farklı olduğunu göstermektedir.

Kadınların bayram namazına gelme emrinin, teşvik etmenin ötesinde bir durum olduğu anlaşılmakta, hüküm olarak sünnet ile farz arasında bir konumda olduğu değerlendirilmektedir. Buna göre genç-ihiyar, hayızlı veya temiz farkı gözetmeden bütün kadınların bayram namazına gelmeleri meşrû olup, bayram namazı kadınlar için de dinin şîârına ait müekked sünnettir. Şîâr özelliğine sahip olan ibadetler Müslüman kişinin kimliğini oluşturmakta, bu sebeple kadın-erkek tüm Müslümanlar bu tür sünnetleri terk etmeyip, hassasiyetle tatbik etmeye dikkat etmelidirler.

Müslüman kadınların günümüzde genç-yaşlı fark etmeksizin bayram namazına gelmelerinin fitne değil önemli bir sünnetin ihyası olduğu anlaşılmaktadır. Bayram namazına erkek-kadın, çocuk-yaşlı toplumun bütün kesimleri tarafından katılımın olması, Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetine, bayramın şîâr boyutuna muvafıktır. Bu durum, bayramın birlik ve beraberliğinin, sevinç ve coşkusunun bütün toplumu kapsamasını ve ibadette buluşmalarını sağlayacaktır. Bu namazın her mescidde değil, büyük kalabalıkları alabilecek büyük camilerde ve geniş alanlarda kılınması uygun olacaktır.

Günümüzde bayram namazlarında camiler erkek cemaati bile alamamakta ve cemaatin bir kısmı dışarıya taşmaktadır. Kadın ve çocuklar da geldiği takdirde bu alanlar yetmeyecektir. Bunun için müftülük, belediye ve valiliklerce bayram namazı için alanlar belirlenmelidir.

Cami adabına ve tesettüre uymak kaydıyla kadınların bayram namazına iştirakleri faydalı olacak ve Müslüman kimliğine olumlu katkılar sağlayacaktır. Bu meşru sürecin sağlıklı yürütülmesi için camilerde bayanlara ait nezih namaz ve abdest mekânlarının oluşturulması ve bu konuda yetkililerin ihtimam göstermeleri elzemdir.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça | References

Avvâyişe, Hüseyin b. Avde. el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetu'l-müeyyessere fî fıkhi'l-kitâb ve's-sünneti'l-mutahhara. Amman: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1429/2008.

Bakan, Tevhit. "Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti ya da Cemaat Namazı". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2008), 41-92.

Bayraktar, İbrahim. "Bayram". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 5/259-261. İstanbul, TDV Yayınları, 1992.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. es-Sünenü'l-kebir. thk. Abdullâh b. Abdülmühsîn et-Türkî. Kâhire: Merkez Hicr li'l-Buhûs, 2011.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. Marifetü's-sünen ve'l-âsâr. Beyrût: Dâru Kuteybe, 1991.

Beycûrî, İbrâhim. Hâşiyetu eş-Şeyh İbrâhim el-Beycûrî ala şerhi'l-allâme İbni'l-Kâsım el-Gazzî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2010.

Bilmen, Ömer Nasûhi. Büyük İslam İlmihali. İstanbul: Kahraman Yayıncılık, 1996.

Bozkurt, Nebi. "Namazgâh". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. Sahîhu'l-Buhârî. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Bulut, Mehmet (ed.). Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-1. İstanbul: DİB Yayınları, 2002.

Buhûtî, Mansûr b. Yunus. Keşşâfü'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402.

Cezîrî, Abdurrahman. el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa. Kahire: Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. es-Sünen. b.y.: Dâru'l-Mugnî, 2000.

Dihlevî, Şah Veliiyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. Hüccetullâhi'l-bâliga. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Cil, 2005.

Diyanet İşleri Başkanlığı. Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar. İzmir: DİB Yayınları, 2018.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed. Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr. b.y.:Dâru'l-Fikr, ts.

Ebû Ceyb, Sa'dî. el-Kâmûsu'l-Fikhî Lugaten ve Istlâhen. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. Sünenü Ebî Dâvûd. thk. Şuayb el-Arnâvutî - Muhammed Kamil Karabelli. Beyrût: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. Müsned Ebî Ya'lâ el-Mevsilî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. Temâmü'l-minne fî't-ta'liki alâ fıkhu's-sünne. b.y.: Dâru'r-Râye, 5. Basım. ts.

Erdem, Sargon. "Bayram". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 5/257-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Fetva. Net. "Bayram namazı kadınlara farz mıdır?". Erişim Tarihi: 20 Eylül 2022.

- <https://www.fetva.net/goruntulu-fetvalar/bayram-namazlari-kadinlara-da-farz-midir.html>
- Hallâl, Ebu Bekr. Ahkâmu'n-nisâ' ani'l-imâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel. b.y.: Müessesetü'r-Reyyan, 2002.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. Mevahibu'l-Celil Fi Şerhi Muhtasar Halil. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hayrettinkaraman.net. "Cemaatte Kadınlar". (Erişim 29 Aralık 2023). <https://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0055.htm>
- Heysemî, Nureddîn. Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid. Kâhire: Mektebetü'l-Küdsî, 1994.
- Itr, Nureddin. Bulûğu'l-Merâm Şerhi. çev. Ahmet Efe, Nureddin Yıldız. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2011.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. el-Kafi fî fıkhi ehli'l Medîne. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu Riyâd el-Hedîyse, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz. Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah Muhammed. Kitâbu'l-Musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed. Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hanbel Ahmed. Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. 50 cilt. by: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. el-Muhallâ bi'l-âsâr. 12 Cilt. thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Benderî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. Fethu'l-kadîr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. el-Mugnî. b.y.: Mektebetu'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. es-Sünen. 5 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. by:Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrahim b. Muhammed Mısri Haneti. el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd. Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. Mecmûu fetâvâ. 37 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-tibaeti'l-Mushefi's-Şerîf, 1995.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. el-Fetâva'l-kübâ. b.y.: Dâru'-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Kahraman, Abdullah. "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatte İbadeti Konusun'daki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü -Eleştirel Bir Bakış-". Marife Bilimsel Birikim 2 (Güz

2004), 59-80.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. Bedâiu's-sanâi'. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Karan, Cuma. Abdullah b. Mesud. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.

Kisbet, Mustafa. "Beş Vakit Namazın Cemaatle Edasına Dair Fıkhi Görüşler ve Değerlendirilmesi". İslâmi İlimler Dergisi 13/2 (2018), 265-294.

Kumaş, Mehmet. Cemaatle Namaz ve Kur'ân'da Cemaatle Namaz Kılmaya İşaret Eden Âyetlerin Değerlendirilmesi. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Heyet. el-Mevsûatu'l-fikhiyyeti'l-Kuveyyiyye. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1404-1427.

Mevsûlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.

Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. Sünenü'n-Nesâî. Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1930.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980.

Özervarlı, M. Sait. "Şiâr". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39/123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Rûdânî, İmama Muhammed b. Muhammed b. Süleyman. Büyük Hadis Külliyyatı Cem'u'l-Fevaid. çev: Naim Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Sâbık, Seyyid. Fikhu's-Sünne. Kahire: Dârü'l-Feth, 1999.

Sa'dî Ebû Ceyb. el-Kâmûsu'l-fikhî lugaten ve ıstılâhen. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1988.

San'ânî, Muhammed b İsmâîl el-Emîr. Sübülü's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm. Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. Hâşîyetü's-Sâvî ala's-Şerhi's-sagîr. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Maarif, ts.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn. Tuhfetü'l-fukahâ'. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Sıddîk Hân, Ebû't-Tayyib Muhammed b. Hasen b. Alî el-Kannevcî. er-Ravdatü'n-nediyye şerhu ed-Düreri'l-behiyye. b.y.: Dârü'l-Marife, ts.

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. el-Mebûsât. 30 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma' rife, 1993.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. el-Ümm. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr. Mansûra: Mektebetü'l-

Îmân, 1999.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, es-Seylü'l-cerrâr, b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. el-Âsâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyeye, ts.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemü'l-evsat. el-Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.

Taş, Aydın. "Klasik Fıkıh Doktrininde Fitne Kavramının Kullanımı ve Ahkâma Etkisi: Serahî Örneği". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 17/1 (2015).

Tehanevi, Zafer Ahmet el - Tehanevi. Osman Eşref Ali. Hadislerle Hanefi fıkhı. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Mısvak Yayınları, 2007.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. Sünenü't-Tirmizî. 5 Cilt, Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbea Mustafâ el-Bâbî, 1975.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. el-Mebsût fi fıkhî'l-İmâmiyye. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut, ts.

Umerî, Ahmed b. Abdullâh b. Muhammed. el-İhkâm fî mâ yehtelifu fıhi er-ricâl ve'n-nisâ'. Kahire: Dâru İbn Affan, 1999/1420.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Cemaat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/288-289. İstanbul: TDV Yayınları 1993.

Ünalın, Abdulcelil. "Musallâ". Şâmil İslâm Ansiklopedisi. ed. Duran Kömürcü. 5/354. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Yılmaz, Selahattin. Teslimiyetin ve Sevincin İfadesi Kurban ve Bayram. İzmir, Işık Yayınları, 2014.

Zeydân, Abdülkerîm. Kadın ve Aile Fıkhı Ansiklopedisi. çev. Heyet İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.

Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali. Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1313.

Zuhaylî, Muhammed. el-Mu'temed fi'l-fikhi's-Şafiî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2013.

Zuhaylî, Vehbe. el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997.