

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 1, Sayı: 1, Bahar 2014



KARADENİZ TECHNICAL UNIVERSITY
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY

Volume: 1, Issue: 1, Spring 2014



KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity

KTÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Editörler/Editors in Chief

Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (KTÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun (KTÜİF, nirunx@hotmail.com)
Yrd. Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (KTÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk (KTÜİF, eyupozturk@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Necmi Karlı (KTÜİF, necmikarsli@hotmail.com)
Yrd. Doç. Dr. Ali Aslan Topçuoğlu (KTÜİF, aatopcuoglu@hotmail.com)
Yrd. Doç. Dr. Şenol Saylan (KTÜİF, senolsaylan@mynet.com)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Mahmut DİLBAZ
Arş. Gör. Abdullah KAVALCIOĞLU
Arş. Gör. Zeliha ULUYURT

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu
Harman Yayıncılık, Trabzon
0462 326 72 28

KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak KTÜİF Dergisi'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları *KTÜİF Dergisi'*ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

KTÜ Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: ilahiyatdergi@ktu.edu.tr
Web: <http://www.ktu.edu.tr/ilahiyat-fakultedergisi>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

Celepler Matbaacılık,
Sanayi Mah., Rize Cad./gül Sk No:5, Sanayi/Trabzon
Telefon: (0462) 325 9394

Basım Tarihi

Nisan 2014

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdurrahman etin (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan (Necmeddin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Coşkun (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedri Gencer (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Beşir Gözübenli (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşikkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H.Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayati Hökeleki (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Yalova Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Rotterdam İslâm Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Raşit Küçük (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Sıtkı Gülle (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (Uluslararası Balkan Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

| | |
|--|---------|
| Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları <i>An Overview of the Qur'anic and Exegetical Studies in Turkey from the Late Ottoman Years to the Present</i> Mustafa Öztürk..... | 9-63 |
| İlk İslâm Toplumunun Siyasî Kimliğini Medenî Sûreler Bağlamında Okumak <i>Reading the Political Identity of the First Islamic Society in the Context of Medina Period's Surahs</i> Nihat Uzun | 65-104 |
| Türkiye'de Dinî Rekabet ve Spritüel Özün Seküler Form Üzerinden Mücadelesi: Shaja Yoga Örneği <i>Religious Rivalry in Turkey and the Struggle of Spiritual Substance through Secular Form: The Case of Sahaja Yoga</i> Bayram Sevinç..... | 105-158 |
| John Hick'in Dinî Tecrübe Anlayışı <i>John Hick's Understanding Of Religious Experience</i> Fatih Topaloğlu | 159-171 |
| Celâleddin el-İmâdî ve Ğureru's-Sürût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eseri <i>Celâl al-Dîn al-Imâdî and His Work Ğurar al-Shurût we Durar al-Sumût</i> Şenol Saylan..... | 173-192 |
| Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi <i>Foreign Language Teaching and Teaching Arabic in Turkey from Past to Present</i> Murat Arif Güney..... | 193-211 |
| İslâm'ın Menşei Hakkında Yeni Oryantalist İddialar Karel Steenbrink, Çev: Nihat Uzun | 213-228 |

| | |
|--|---------|
| Kitap Tanıtımı/Selçuk Akşin Somel, Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin Mahmut Dilbaz..... | 229-237 |
| Kitap Tanıtımı/Mahmûd el-Azeb, İşkâliyyâtü Tercemeti Ma'âni'l-Kur'ân'i'l-Kerîm Enes Büyük..... | 239-247 |
| Kitap Tanıtımı/Mehmed Said Hatiboğlu, Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti Meryem Genel..... | 249-254 |

BAŞLARKEN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Allah’a hamd, Resûlüne salât ve selâm olsun.

Özellikle son yıllarda ülkemizde gerek din eğitimi ve hizmetlerinin, gerekse din bilimleriyle ilgili akademik çalışmaların nitelik ve nicelik açısından daha iyi bir düzeye çıkarılması amacıyla üniversite düzeyinde örgün ilahiyat eğitim-öğretimi sunan fakültelerin sayısında hızlı ve önemli bir artış kaydedilmiştir. Bu durum, şükür ve teşekkürü gerektiren büyük bir imkân ve nimet olmanın yanında, bilimsel ve toplumsal sorumluluk icabı ciddi bir külfeti, “hayırda yarış” anlamında tatlı bir rekabeti de beraberinde getirmektedir.

Bu bağlamda, köklü bir tarihi geçmişe, dinî ve ilmî geleneğe sahip olan Trabzon’umuzda, yeşilin mavi ile buluştuğu doğa harikası bir yerleşkede bulunan Fakültemiz, gerek öğretim elemanlarına ve gerekse yerli ve yabancı uyruklu öğrencilerine sunmaya çalıştığı imkânlarla ulusal ve uluslararası düzeyde din eğitimi-öğretimi ve araştırmaları alanında ciddi bir cazibe merkezi olma iddiasındadır.

Bu nedenle Fakültemiz, kurulduğu 2010 yılından beri bir yandan kurumsallaşmasını tamamlamak üzere önemli adımlar atarken, diğer yandan bilimsel ve akademik yayın faaliyetlerini başlatmak için yoğun bir çaba harcamaktadır. Çünkü evrensel düzeyde eğitim-öğretim verme ve bilimsel araştırma yapma gibi temel amaçlar doğrultusunda faaliyet gösteren üniversitelerden beklenen başlıca etkinliklerden biri de bilimsel yayınlar yapmaktır. Bu yayınların başında ise dergiler gelir. Dergiler, geçmişin bilgi birikim ve tecrübesini bilimsel araştırma, analiz ve sentez yöntemleriyle güncelle buluşturup uygulama ve geleceğe aktarma sorumluluğu taşıyan ilim adamları tarafından gerçekleştirilen akademik ürünleri bilim dünyasının dikkatine, hizmetine ve paylaşımına sunmanın önemli bir aracı olmak yanında, bilimsel araştırma yapma ve yayma kapasitesini ve düzeyini göstermesi bakımından üniversitelerin akademik vitrinleridir. İşte bu bağlamda, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak çıkarmış olduğumuz fakülte dergimizin ilk sayısıyla sizlerle buluşmanın heyecanı içindeyiz.

Dergimiz, ilâhiyat temel alanında akademik yayın faaliyeti sürdürmeyi amaçlamaktadır. Bu alana dair özgün makale, derleme, tercüme vb. çalışmalar ile bilimsel yayın veya etkinliklere ilişkin tahlil, tanıtım, değerlendirme ve mülâkat

türü yazılar dergimiz sayfalarında yer bulacaktır. Bu çalışmaların tam metinlerine online erişim imkânı sağlanarak evrensel çapta bilgi paylaşımına da açılacak olan dergimiz, esasen bir akademik kaynak olmakla birlikte, bir ders kitabı veya bir bilgi ve kültür hazinesi işlevi de görecektir.

Şüphesiz alanında iddialı, bilimsel, hukuksal ve kurumsal sorumluluğu bulunan bir dergi çıkarmanın kendine has birtakım zorlukları vardır. İlk sayı olmak hasebiyle gerek şekil ve gerekse içerik açısından dergide rastlanacak eksiklik ve aksaklıkların mazur görüleceğini umarız. Bu konularda lütfedilecek eleştiri ve önerilerin dikkatle değerlendirilerek gelecek sayılarda dergimizin daha da gelişmesine katkıda bulunacağı şüphesizdir.

Başta dergi yayın ekibi olmak üzere, derginin düşünce, tasarım ve eylem aşamalarından geçip vücut bulmasında emeği geçen, bu uğurda karşılaşılması muhtemel tüm zorlukları göze alıp fedakârâne gayretleriyle onları aşma başarısı gösteren kıymetli mesai arkadaşlarıma, derginin danışma kurulunda görev alma teklifimizi kabul eden seçkin ilim adamı meslektaşlarıma, özgün çalışmalarıyla dergimizi donatan değerli yazarlara, kıymetli vakitlerini ayırıp bu çalışmalarını değerlendirme lütfunda bulunan saygıdeğer hakem heyetine ve nihayet derginin basım ve dağıtımını üstlenerek ona can veren, ilim âşığı ve hâmisi olan hayırsever sponsorumuza şahsım, dergim ve fakültem adına cân u gönülden teşekkür ederim.

Dergimizin ilk sayısıyla çıkmış olduğumuz bu kutlu yolda derinden hissettiğimiz tatlı heyecanımızın sonraki sayılarda da artarak devam etmesi en büyük arzumuzdur. Bu durum, aynı zamanda bilimsel, kurumsal ve toplumsal sorumluluk bilincimizin de aynı oranda artıp devamı etmesi anlamına gelecektir.

Ve nihayet dergimizin bilim dünyasına yararlı ve özgün katkılar yapması dileği, hayır ve bereket getirmesi temennisi ve daha nice sayılarında bizlerin buluşmasına vesile olması ümidiyle tüm okuyucularına saygılar sunarım.

07 Nisan 2014

Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU

Dekan

Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları

Mustafa Öztürk*

Öz

Bu makale, son dönem Osmanlı Türkiye'sindeki modernleşme ve Tanzimat tecrübesinden Cumhuriyet'e, Cumhuriyet'ten günümüze kadar geçen zaman zarfında Türkiye'deki Kur'ân ve tefsir araştırmalarının fikrî ve ilmî düzeyde tahlil edilmesini amaçlamaktadır. Bu tahlil bağlamında, modernleşme tecrübesinin hız kazandığı ve Osmanlı'nın Batı etkisine resmen açıldığı Tanzimat döneminden bugüne kadar Kur'ân ve tefsir çalışmaları yöntem ve paradigma açısından ele alınacak ve modern dönem tefsir anlayışındaki gelenekten kopuşun ne tür sebeplere dayandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Osmanlı, Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet, Tefsir, Kur'ân Araştırmaları*

Abstract

An Overview of the Qur'anic and Exegetical Studies in Turkey from the Late Ottoman Years to the Present

This paper attempts at an intellectual and scholarly analysis of the Qur'anic and exegetical studies produced in Turkey during the period spanning from the modernization and Tanzimat experience in the late Ottoman Turkey to the Republic and all the way down to the present time. In this connection, an attempt shall be made to address the Qur'anic and exegetical studies produced from the Tanzimat period up to the present, the former being a historical date marking the acceleration of the movement of modernization and the opening of the Ottomans to the Western influence. And this will be done in methodological and paradigmatic terms. In addition, an effort shall be made to discover the reasons that gave rise to the break of modern exegetical conception from tradition.

Key Words: *The Ottoman, Tanzimat, Constitutionalism, The Republic, Qur'anic exegesis, Qur'anic studies.*

Atıf: Mustafa Öztürk, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları", KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 7-63

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, ozturkm@cu.edu.tr

I

Bu makalenin amacı, son dönem Osmanlı Türkiye'sindeki modernleşme ve Tanzimat tecrübesinden Cumhuriyet'e, Cumhuriyet'ten günümüze kadar geçen zaman zarfında tefsirle ilgili çalışmaların fikrî ve ilmî düzeydeki serencamını ortaya koymaktır. Konuya girerken öncelikle Osmanlı modernleşmesinin dinî bağlamına atf-ı nazar etmek ve bu bağlamda son dönem Osmanlıdaki modernleşme tecrübesinin seküler unsurların yanında dinî veçhesinin de bulunduğu, hatta zaman içerisinde büyük ölçüde dinî düşünce ve yorum projesi şekline büründüğüne dikkat çekmek gerekir. Modernleşmenin dinî düşünce ve yorum projesi haline gelmesini kavrama noktasında dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, devletin çöküşü ile dinî çöküşü arasında doğrudan ilişki kurulması ve bunun doğal sonucu olarak devleti çöküşten kurtarıp kurtuluşu sağlayacağı düşünülen ıslahat hareketlerinin aynı zamanda dinî de ayağa kaldıracağına inanılmasıdır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki dinî alanda ıslah ve teccidin acil ihtiyaç olduğunu düşünen müslüman aydın ve mütefekirlere göre tereddî, tedennî, inkıraz problemi bizatihi dinden (saf İslâm) değil, dinî yanlış yorumlanması ve uygulanmasından (tarihî İslâm) mütevellittir. "Asâr-ı maziyede teâlîden tekâmüle koşan müslümanların dinî ile bugün inkırazdan izmihlale sürüklenen İslâmların dinî arasında ismen ittihad varsa da hakikatte büyük bir fark mevcuttur" diyen M. Şemsettin Günaltay'a (ö. 1961) göre, "terakkimize mani olan İslâmiyet-i hakikiye olmayıp bugünkü müslümanların din-i fitrîden pek uzak olan hurafe-âlûd akideleri, esâtirî ananeleri olduğu hakikati tecelli eder."¹

Bu konuda şeyhülİslâm Musa Kazım Efendi (ö. 1920) de aynı şekilde düşünür. İslâm *Mecmuası*'nda yayımladığı "İslâm ve Terakki III" başlıklı makalesinin hâtime kısmında şöyle der: "Şimdi 'dîn-i İslâm mâni-i terakkidir' diyen zevata sorarım: Bu makalemizde beyan ettiğimiz esâsât-ı mühimme dîn-i İslâm'dan başka hangi dinde vardır. Ve millet-i İslâmiyye'nin kendi atalet ve cehaletleri yüzünden uğradıkları felaketlerin esbabını o kadar ulvi olan dîn-i İslâm'da aramak muvafık-ı insaf mıdır?"²

1 Bkz. İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi* içinde), cilt: 1, cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: 2006), s. 238, 244.

2 Şeyhülİslâm Musa Kazım, "İslâm ve Terakki III", İslâm Mecmuası, yıl: 1, sayı: 3 (14

Genel olarak İslâm dünyasından bakıldığında XVIII. yüzyıldan itibaren Batı karşısındaki mağlubiyet sorunu ve bu büyük soruna paralel olarak ortaya çıkan sömürgeleşme sürecinin karakterize ettiği modern dönem, yenilik ve yeniden yapılanma temayülünün her geçen gün yaygınlaşarak güç kazandığı bir zaman dilimine tekabül eder. İslah, tecdit, tecedüt, tanzimat gibi kavramlara atıfla kendinî ifade eden bu temayül önce askerî alandaki modernleşme talepleri şeklinde zuhur etmiş, zamanla ferdî ve içtimaî hayatın hemen bütün veçhelerini kuşatacak bir genişleme göstermiştir. Başlangıçta pratik zorunlulukların sevkiyle hayatın sadece maddî unsurlarında görülen bu değişim bilahare fikir ve zihniyet dünyasında da etkisini göstermiş, maddî hayatın değişimiyle birlikte müslüman toplumların dünya görüşlerinde ve ilim anlayışlarında da değişimlerin zuhuruna sebep olmuştur. Genel İslâmî anlayış ve kavrayış da bu değişimden etkilenmiş ve XIX. yüzyılın ortalarından itibaren birçok müslüman âlim ve mütefekkir gerek İslâm'ı anlatma biçiminin, gerekse dinî ilimlerin modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni bir ifade tarzına sahip olması gerektiği inancıyla bu yolda arayışlara koyulmuştur. Ancak söz konusu arayışlarda ortak payda zamanın ilcâatı/dayatması olmuş, dolayısıyla sosyo-politik gelişmelerin yanı sıra zihniyet dünyasına da taalluk eden şartlardaki değişiklik tayin edici bir hüviyet kazanmıştır.³

Düşünce dünyasındaki değişim hissedilir biçimde Kur'an ve tefsir çalışmalarına da yansımıştır. Daha açıkçası, XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı modernleşmesine paralel olarak tefsirde de modernleşme temayülü ön plana çıkmıştır. Gerçi XVIII. yüzyıldan itibaren Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*'sı gibi bazı eserlerde mucize, keramet ve diğer bazı meselelerin izahı noktasında yerli fikirlerle Batılı fikirlerin az çok telif edildiği, dolayısıyla modern tefsir temayülünün daha bu asırda müjdelendiği söylenmekteyse de⁴ söz konusu temayül XIX. yüzyılda tebarüz etmiştir. Bu yüzyılda Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve takipçileri ile Mısır'da özellikle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) gibi isimler tefsirde modernleşmenin

Rebîülâhîr 1332-27 Şubat 1229), s. 77.

3 Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)*, (yayımlanmamış doktora tezi), (İstanbul: 2001), s. 1-2.

4 J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994), s. 14-15.

öncüsü olarak tarihe geçmişlerdir. Mısır merkezli modern tefsir akımı son dönem Osmanlı'daki İslâmcılar üzerinde de etkili olmuştur.

Osmanlı açısından modern dönemde temel hedef devletin ve ümetin bekasını temin olduğu için, bir taraftan dâhili çöküntü ve geri kalmışlık, diğer taraftan Batılı devletlerin hamleleri karşısında zaafa düşmüş bir toplum ve devlet yapısı, acil çözüm bekleyen sorunlar olarak gündemi belirlemiş, böyle bir vasatta ilmî ve fikrî çabaların önemli bir cüz'ünü oluşturan Kur'ân tefsiri de bu gelişmeler istikametinde şekillenmiştir. Bilhassa II. Meşrutiyet dönemindeki Osmanlı tefsir geleneğinin büyük ölçüde aktüel gelişmeler ile bunların dayattığı acil çözüm arayışları ekseninde şekillendiğine dair en önemli göstergelerden biri, bizzat Kur'ân'a yaklaşımda ve nasların istimalinde seçici davranılmış olmasıdır. Kaynağı itibariyle ilâhî olması, her harfinin bu itibarla aynı değerde kabul edilmesinden ziyade, güncel/aktüel değerleri bağlamında sahip oldukları fonksiyonellik yönünden ayetler arasında bir bakıma en önemli, önemli, önemsiz şeklinde bir tasnife gidilmiş; bu çerçevede modern çağın getirdiği sorunlara çözüm arayışında ittihad, ittihad-ı İslâm, din kardeşliği, i'dâd-ı kuvvet, cihad, şûra, meşveret, adalet, hürriyet, müsavat gibi konularla ilgili belli başlı ayetler sık sık tefsire konu edilirken,⁵ Kur'ân'ın büyük bölümü ilgi alanı dışında tutulmuş ve bu tutum ister istemez konjonktürel ya da gündem bağımlı bir tefsir sonucunu doğurmuştur.⁶

II

İslâm dünyasının Batı karşısında çok boyutlu bir mağlubiyet yaşadığı XIX. yüzyılda Osmanlı tefsir geleneği bu yüzyılın sonlarına kadar klasik dönemdeki ilmî teamüllere uygun bir istikamette varlığını sürdürmüştür. Diğer bir deyişle, Tanzimat'tan XX. asrın başlarına kadar geçen zaman zarfında ortaya konulan tefsir ürünleri klasik Osmanlı ilim geleneğine muvafıktır. Bu durum Tanzimat döneminde uygulamaya konulan modernleşme projelerinin Osmanlı Türkiyesindeki dinî ilimler geleneğine henüz nüfuz etmediği şeklinde okunabilir.

Osmanlı'nın klasik dönemindeki geleneksel yapıda dinî-ilmî tah-

5 Bkz. Şeyhülİslâm Musa Kazım, "İslâm ve Terakki I", İslâm Mecmuası, yıl: 1, sayı: 1 (16 Rebülevvel 1332-30 Kânûnisânî 1229), s. 1-6; "İslâm ve Terakki II", İslâm Mecmuası, yıl: 1, sayı: 2 (30 Rebülevvel 1332-13 Şubat 1229), s. 34-36; "İslâm ve Terakki III", İslâm Mecmuası, yıl: 1, sayı: 3 (14 Rebülâhir 1332-27 Şubat 1229), s. 75-77.

6 Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 7-8.

silin bidayeti Kur'an kıraati ve tecvid bilgisi, nihayeti ise ilm-i tefsirdir. Şöyle ki klasik Osmanlı geleneğinde çocuklara mahalle mekteplerindeki temel dinî eğitim safhasında öncelikle Kur'an'ı düzgün şekilde okuma becerisi kazandırılmış, medrese tahsilinin son safhasında ise tefsir dersi okutulmuştur. Osmanlılar'da gündelik dinî hayatın merkezinde yer alan cami ve mescitler mabet işlevinin yanında birer eğitim-öğretim kurumu olarak da hizmet vermiş ve muhtemelen XVII. yüzyılda ihdas edilen der-siâmlık vasıtasıyla halk camilerdeki tefsir derslerine iştirak etmiştir. İlk Osmanlı müderrisi Dâvûd-i Kayserî'den (ö. 751/1350) itibaren Osmanlı uleması genellikle medrese ile tekke kültürünü mezcutmuş, bunun yan-sıması olarak tekkeler ve zaviyelerdeki sohbet meclisleri aynı zamanda tasavvufî-işârî tefsir dersine dönüşmüştür. Osmanlı medreselerinde tef-sir dersi müfredat programının son kertesine/zirvesine yerleştirilmiştir. Tefsirin başta Arap dili ağırlıklı âlet ilimleri ile akâid, kelam, fıkıh ve fıkıh usûlü, hadis ve hadis usûlü gibi diğer bütün dinî ilimlerden sonra oku-tulması, Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın bütün bu ilimlere vukufiyeti gerekli kılması, dolayısıyla tefsirin bildik anlamda bir ilim olmaktan çok ilimlerin mecmûu hüviyetinde olması ile ilgilidir.

Osmanlı medreselerinde ve cami derslerinde çoğunlukla Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i ile Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*ı okutulmuştur. Bunun yanında belli dönemlerde Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Ğâyetü'l-Emânî* ve Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-Ak-li's-Selîm* adlı tefsirleri ile *el-Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl* üzerine yazılan bazı haşiyeler de yardımcı ders kitabı olarak takip edilmiştir. Osmanlı ilim ve kültür tarihinde önemli bir yer işgal eden, 1759'dan hilafetin ilga edildi-ği 1924 yılına kadar süren huzur derslerinde de yine Beyzâvî'nin tefsiri takip edilmiştir.⁷ Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'ine yönelik rağbet bu eserin medrese eğitiminde tahsil edilen ilimlere ve bilhassa Arap dili-belâğatıyla ilgili ilimlere işlerlik kazandıracak nitelikte olmasıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle, medresede tahsil edilen sarf, nahiv, belağat, fıkıh usûlü, hadis usûlü, kıraat, mantık, felsefe gibi çeşitli ilimleri bir metin üzerinde işlek ve işlevsel kılmak için, gerek dil yönünden ağır olması, gerekse çok yön-lü bir muhtevaya sahip bulunması sebebiyle *Envâru't-Tenzîl* tefsiri tercih edilmiştir.

7 Huzur dersleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Os-manlı Tefsir Mirası*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s. 48-59.

Osmanlı tefsir kültürü iki ana damardan beslenmiştir. Bunlardan biri beyânî bilgi sisteminin ürünü olan rivayet-dirayet tefsirleri, diğeri de irfânî bilgi sisteminin ürünü olan işârî-tasavvufî tefsirlerdir. Klasik rivayet ve dirayet tefsirleri arasında Vâhidî (ö. 468/1076), Beğavî (ö. 516/1122), Kevâşî (ö. 680/1281), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirlere ait eserler de kayda değer olmakla birlikte Osmanlı müfessirleri daha çok Beyzâvî, Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirlerinden istifade etmişlerdir. Râzî'nin tefsiri hem çok mufassal hem de kolay anlaşılabilir bir dile sahip olduğu için, Osmanlılar döneminde ağırlıklı olarak Beyzâvî ve Zemahşerî'nin tefsirlerine rağbet edilmiş; şerh ve haşiyelerin kahir ekseriyeti de yine bu iki eser üzerine yazılmıştır. Osmanlı müfessirleri işârî-tasavvufî tefsirler arasında çoğunlukla Kuşeyrî'nin (ö. 465/1073) *Letâifu'l-İşârât*'ı ile Necmüddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahru'l-Hakâik* adlı eserlerinden faydalanmışlardır. Bunun yanında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274), Gazâlî (ö. 505/1111) gibi mutasavvıfların eserlerinden de faydalanmışlardır.⁸

Osmanlı tasavvuf geleneğinde vahdet-i vücud nazariyesi çok önemli bir yere sahiptir. Nitekim ilk Osmanlı müderrisi Dâvûd-i Kayserî vahdet-i vücud konusunda hocası Kâşânî vasıtasıyla İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî çizgisini takip etmiştir. Bu düşünce çizgisi, tefsir sahasında eser veren Kutbuddîn İznikî (ö. 885/1480), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Sofyalı Bâlî Efendi ö. 960/1553) İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi birçok meşhur Osmanlı âlimi tarafından da benimsenmiştir. Osmanlı tefsir kültüründeki tasavvufî-işârî boyut, nazarî-felsefî ağırlıklıdır. Bunun yanında gerek İbnü'l-Arabî'nin öncülük ettiği nazarî irfan (felsefî irfan ve tasavvuf metafiziği) geleneğinin, gerekse Fazlullah Hurûfî (ö. 796/1394) çizgisindeki Hurûfliğin yansıması olarak Osmanlı tefsir kültüründe Bâtınî karakterli aşırı yorumlar da hatırı sayılır bir yer tutar. Bu tür yorumlara Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694), İsmail Hakkı Bursevî gibi mutasavvıfların eserlerinde sıkça rastlamak mümkündür. Öte yandan başta Molla Fenârî olmak üzere birçok Osmanlı uleması medrese-tekke bütünlüğünün bir tezahürü olarak beyânî ve irfânî bilgi sistemlerinden birini diğerine tercih etmek yerine her ikisini harmanlayarak tefsirde senkretik denebilecek bir tarz geliştirmiştir.⁹

8 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 17-23.

9 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 24-31.

Klasik dönem Osmanlı müfessirleri tam ve müstakil tefsir yazmaktan çok şerh ve haşiye türü çalışmalara ağırlık vermişlerdir. Bu olgu ilmî kifayetsizlik ve liyakatsizlikten öte, büyük ölçüde dönemin hâkim ilim anlayışıyla ilgilidir. Orijinal teliften ziyade şerh ve haşiye türü eserlere rağbet edilmiş olmasından dolayı Osmanlılar dönemi tefsir açısından genellikle verimsiz ve bereketsiz bir dönem olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu değerlendirme sebepten ziyade sonuca ilişkindir; dolayısıyla yanlış olmamakla birlikte eksiktir. Osmanlılar döneminde şerh ve haşiye türü çalışmalara ağırlık verildiği müsellemidir. Az sayıdaki telif tefsirlerin de özgün nitelikte olmadığı söylenebilir. Fakat şu da bir gerçek ki şerh ve haşiye türü çalışmalar dönemin hâkim ilim anlayışına ayna tutmasının yanında mevcut bilgi ve kültürün gelecek nesillere zenginleştirilerek aktarılması gibi çok önemli bir işleve de sahiptir. Ortaçağın durağan olması, buna bağlı olarak ilmî alanda istikrarın hüküm sürmesi ve aynı zamanda önceki asırlarda telif edilen muhalled eserlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda dönemin ihtiyacını büyük ölçüde karşılaması tam ve müstakil tefsir yazmayı bir bakıma gereksiz kılmıştır. Bu yüzden Osmanlı uleması tefsir alanında icat ve inşa yerine mevcudu ibka anlayışını benimsemiş ve bunun bir tezahürü olarak da şerh/haşiye türü eserler vermeyi tercih etmiştir.

Osmanlı toplumunun gerek tasavvuf ve tarikatlerle iç içe olmasından dolayı kitabî bilgidен çok sohbeti tercih etmesi, gerekse ulemanın pek çoğunun sūfîmeşrep olması hasebiyle vaaz ve irşad gibi faaliyetlere öncelik vermesi de tefsir sahasında müstakil ve mufassal teliflerin sayıca az olmasının bir diğer önemli sebebi olarak zikredilebilir. Ayrıca Osmanlı tefsir geleneğinde tasavvufî-işârî eğilimin rağbet görmesi, mutasavvıf âlimlerin padişahlar nezdinde genellikle itibar görmesinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.¹⁰

Osmanlı'nın klasik döneminde olduğu gibi Tanzimat döneminde de Kur'an'ın tüm ayetlerini içeren özgün telif türünde tefsir sayısı azdır. Üstelik bu nitelikteki birkaç önemli eser Şihâbeddîn el-Alûsî (ö. 1270/1854), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) gibi, merkezden/İstanbul'dan uzak bölgelerde yetişmiş müfessirlere aittir. Diğer taraftan, Tanzimat ile Meşrutiyet arasındaki döneme (1839-1878) ait tefsirlerin büyük bir kısmı başta Fatiha olmak üzere Vâkıa, Kâf, Mülk ve diğer bazı kısa surelere münhasır-

10 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 59-67.

dır. Birçoğu küçük hacimli olan bu eserlerin genellikle mutasavvıf veya en azından tasavvufa ilgi duyan şahsiyetlere ait olması klasik dönem Osmanlı ilim geleneğindeki medrese-tekke bütünleşmesinin Tanzimat sonrasında da sürdüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Eserlerin hacimsiz oluşu ise tasavvufî anlayış ve kavrayış gereği tefsirin ilmî ve entelektüel bir çabadan ziyade, Kur'ân mesajını derûnî-irfânî boyutlarıyla kısa ve özlü biçimde aktarmaya matuf bir irşad faaliyeti olarak görülmesine yorulabilir. Bunun yanında birçok tefsirin Türkçe olarak kaleme alınması, bir yönüyle XVIII. asrın ikinci yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun günden güne kan kaybetmesine paralel olarak ulusçuluk ve ulus devlet fikrinin güç kazanmasına, dolayısıyla ana dil vurgusunun ön plana çıkmasına, diğer bir yönüyle de geniş halk kitlelerinin Arapça tefsir metinlerini anlayabilecek ilmî birikime sahip olmamasına bağlanabilir.

Tanzimat dönemi Osmanlı Türkiyesi'nde ön plana çıkan Gözübüyükzâde İbrahim Efendi (ö. 1838), Molla Halil Siirdî (ö. 1843), Giritli Sırrı Paşa (ö. 1895), Edirne müftüsü Fevzi Efendi (ö. 1900) gibi isimlerin tefsirle ilgili çalışmalarının ana kaynaklarına bakıldığında, klasik dönemdeki teamüllerin bu noktada da devam ettiği tespitinde bulunulabilir. Daha açıkçası, son dönem Osmanlı müfessirleri de klasik dönemdeki geleneğe uygun olarak, dirayet tarzındaki tefsirlerinde umumiyetle Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı gibi birkaç kaynaktan istifade etmişlerdir. Hatta Giritli Sırrı Paşa ve Muallim Naci (ö. 1893) gibi isimler tefsirle ilgili bazı eserlerini Fahreddîn er-Râzî'nin anılan eserinden tercüme yoluyla meydana getirmişlerdir. Mesela Sırrı Paşa'nın *Sırr-ı Kur'ân* (İstanbul 1302-1303) adlı eseri Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ının mukaddime, istiâze ve besmele ile Fatiha suresinin tefsirini muhtevi bölümünün tercümesi mahiyetindedir. Muallim Naci'nin *Hülâsatü'l-İhlâs* (İstanbul 1304) adlı eseri de yine Râzî'nin tefsirinden İhlâs suresiyle ilgili kısmın özet hâlinde tercümesi niteliğindedir.

Son dönem Osmanlı tefsir geleneğinde klasik dönemle örtüşen bir diğer önemli hususiyet tasavvufî-işârî tefsire rağbet diye ifade edilebilir. Bu alanda başvuru alan temel kaynaklar da yine eskiden olduğu gibi Muh-yiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Gazâlî (ö. 505/1111) gibi mutasavvıfların işârî yorumlar içeren muhtelif eserleri ile Kuşeyrî (ö. 465/1072), Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) gibi mutasavvıf müfessirlerin tasavvufî tefsirleridir. Bu alanda başvuru alan bir diğer önemli kaynak ise İsmail

Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsiridir.

Klasik dönemle kıyaslanabilir olmamakla birlikte son dönemde tefsirle ilgili şerh, haşiye, ihtisar ve ta'lik türünden çalışmalar da yapılmış ve bu tür çalışmalar yine klasik dönemdeki teâmüle uygun olarak daha ziyade Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i üzerinde yoğunlaşmıştır. Tanzimat döneminde huzur derslerini Beyzâvî tefsirinden takip etme geleneği de sürdürülmüştür. Öte yandan son dönem Osmanlı'da Ulûmu'l-Kur'an ve tefsir usûlüyle ilgili eserler de telif edilmiştir. Sayıca az ve küçük çaplı olan bu eserlerin önemli bir kısmı kıraat ve tecvidle, diğer bir kısmı ise İ'câzu'l-Kur'an'la ilgilidir. Bunun yanında Kur'an tarihiyle ilgili birkaç müstakil eser de mevcuttur. Bu eserlerin telif sebebi bir yönüyle Türk dilinde Kur'an tarihine dair sistematik ve derli toplu eserlerin bulunmaması, diğer bir yönüyle de oryantalistik eleştirilere cevap verme ihtiyacıdır.¹¹

Osmanlı'nın son dönemlerinde, ikinci dönem Tanzimat edebiyatındaki "sanat sanat içindir" anlayışını hatırlatır şekilde, "tefsir insan ve toplum için değil sanat içindir" denebilecek bir yaklaşımla kaleme alınan eserler de mevcuttur. Bunlardan biri Mardinli Abdüsselâm Efendi'nin (ö. 1259/1844) hurûf-i mühmele (noktasız harfler) ile yazıp dönemin Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'ya ithaf ettiği *Şerhu'l-Fâtihati's-Şerife*'sidir. Edirne müftüsü Fevzi Efendi'nin (ö. 1900) manzum olarak kaleme aldığı 343 beyitlik *Kudsü'l-Mesnevî* adlı eser de bu kapsamda zikredilebilir.

Daha önce bahsi geçtiği üzere, Tanzimat döneminde tefsirin klasik Osmanlı'daki geleneğe uygun bir şekilde varlığını sürdürmesi bu dönemdeki reformların henüz dinî düşünce ve ilim geleneğine gözle görülür biçimde sirayet etmemiş olmasıyla açıklanabilir. Bize göre bu durum Tanzimat dönemindeki modernleşmede iki hususun ön plana çıkmasıyla yakından ilgilidir. İlk olarak, modernleşme bir proje olarak temelde siyaset ağırlıklıdır. Bu projede siyasetin ekonomiden teknolojiye her şeyi tanzim etmeye muktedir olduğu hususunda yaygın bir kabul vardır. İkinci olarak, Tanzimat dönemindeki düşünce tarzı mevcut siyasî, sosyal ve ekonomik süreçlerin takipçisidir. Çünkü pratik hayat bu dönemde fikir ve düşüncenin önündedir.¹² Genel olarak değerlendirildiğinde Tanzimat re-

11 Geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 127-184.

12 Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde), cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), I, 71.

formlarının planlı ve programlı olmaktan ziyade, pratik ihtiyaçlara cevap verebilecek bir karakter arz ettiği söylenebilir. Bu durum, Tanzimatçıların reformları anlayıp hayata geçirebilecek memurlara, sağlam bir mali yapıya ve reformları inceden inceye planlayıp uygulayacak zamana sahip olmamalarına bağlanabilir. Bunun yanında Tanzimatçıların eğitim işine geç el atmaları, Şeyhülİslâmlık ve Evkâf-ı Hümâyün Nezareti gibi dinî kurumların denetiminde bulunan eğitime kökten müdahale etmeyi göze alamamaları da söz konusu edilebilir.

III

Son dönem Osmanlı siyasî tarihinde 1876-1922 yılları arası Meşrutiyet dönemi olarak anılır. Meşrutiyet kelimesi XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı siyasî literatüründe anayasalı ve meclisli saltanat-hilafet rejimi karşılığında kullanılır. Türkçe literatürde ise Kânûn-i Esâsî'nin ilan edildiği 23 Aralık 1876'dan Meclis-i Meb'ûsân'ın muvakkaten tatil edildiği 13 Şubat 1878 tarihine kadarki dönem I. Meşrutiyet, meclisin yeniden toplanmaya çağrıldığı 23-24 Temmuz 1908'den 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'ne veya 20 Ocak 1921 tarihli Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu'nun neşri yahut da saltanatın ilga edildiği 1-2 Kasım 1922 tarihine kadarki dönem ise II. Meşrutiyet diye adlandırılır.¹³

Sultan II. Abdülhamid döneminde meşrutî idareye geçiş çalışmaları başladığında bazı âlimler meşrutî rejimin şeriata aykırı bir bidat olduğunu savundular. Buna mukabil Mecelle cemiyeti azası Seyfeddin İsmail Efendi'nin (ö. 1882) başını çektiği diğer bazı âlimler, meşrutî idarenin "ve-şâvirhüm fi'l-emr" (Âl-i İmrân 3/159) ayeti gereğince şeriata da uygun olduğu fikrinde karar kıldılar. Bu görüşteki ulema II. Meşrutiyet'in ilk döneminde yeni rejimin İslâm şeriatına uygunluğu üzerinde sayısız yazı kaleme aldı. Mesela Musa Kazım Efendi İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet (İstanbul 1324) adlı bir risale yazdı.¹⁴

Bu dönemdeki Kur'ân yorumlarında devlet, meclis, meclisin yetkileri gibi konuların yanında şer'î ahkâmın aktüel değeri meselesi de hararetli biçimde tartışıldı ve bu tartışmalar teşri yetkisinin kime ait olduğu veya meclise teşri yetkisi verilmesinin doğru olup olmadığı gibi konular üzerinde yoğunlaştı. Mesela 1908 ihtilali sonrasında meclislerin teşri yet-

13 M. Şükrü Hanioglu, "Meşrutiyet", *DİA*, XXIX, 388.

14 Hanioglu, "Meşrutiyet", *DİA*, XXIX, 390-391.

kisini haiz olmasına Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) şiddetle itiraz ederken, Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) gibi diğer bazı âlimler buna destek verdi.¹⁵

Yine bu dönemde Kur'an'daki bazı hükümlerin tarihsel olduğuna ilişkin görüşler de ortaya atıldı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında yayımlanan İslâm *Mecmuası*'ndaki bazı makalelerde aile hukukuyla ilgili ayetlerdeki ahkâmın aktüel değeri ve işlevselliği ciddi biçimde tartışmaya açıldı. Mesela Mansûrîzâde Said (ö. 1923) "Teaddüd-i Zevcât İslâm'da Men Olunabilir" başlıklı bir makale yazdı ve bu makalede çok eşlilik konusunda hiçbir şer'î emir ve nehyin varit olmadığını, Nisâ 4/3. ayetteki ifadelerin cevaz hükmünden ibaret olduğunu vurguladı. Mansurîzâde'ye göre hâkında emir ve nehy varit olmayan tüm meselelerde kamu otoritesi (ülü'l-emr) tasarrufta bulunabilir, dolayısıyla çok eşlilikte de nikâh ve talak gibi konularda da ülü'l-emr emir ve yasak hükmü koyabilir.¹⁶

Riba konusunda da geleneksel anlayıştan ayrılan Mansûrîzâde, "Memnu olan yalnız parayı fazla para ile satmaktır. Böyle değil de icar/kira suretiyle olursa memnu olmaz" demiştir. Buna göre paranın sınırlı süreli olarak fazla para mukabilinde alınıp verilmesi paranın kiralananmasıdır. Fakihler paranın kiralananmasına riba/faiz olduğu için değil, harcanarak tüketilen malların kiralananmasını sahih görmedikleri için karşı çıkmışlardır. Ancak nassa dayanmayan bu görüşün bağlayıcılığı yoktur.¹⁷

Şeriatdaki formel hükümlere itibar etmenin modern zamanların gerekleri açısından hiçbir anlamlı ve faydalı sonuç vermeyeceğini düşünen Mansûrîzâde şeriatın esas itibariyle asr-ı saadete, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra tevfiik ve irca olunması gerektiğini savunmuş, bu arada şeriatın

15 Bkz. Mustafa Sabri, "Edeb-i Tahrîr", *Beyânülhak*, nr. 15 (29 Kânûnuevvel 1324), s. 326-328; Manastırlı İsmail Hakkı, "Kuvve-i Teşriiyye", *Beyânülhak*, nr. 17 (Kânûnuevvel 1324), s. 381-382.

16 Mansûrîzâde Said, "Teaddüd-i Zevcât İslâm'da Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 8 (1330-1332), s. 236-238. Temelde "cevaz dinî hükümler kapsamında yer almaz" gerekçesine dayanan Mansûrîzâde'nin görüşleriyle aynı paralelde düşünen M. Şerefettin Yalıtıkaya (ö. 1947) da caiz olan şeyleri şer'î hükümler kapsamına dâhil etmenin bir sû-i telakki olduğunu, böyle bir telakki neticesinde tarih ve coğrafya öğretmenin caiz olup olmadığı meselesi hakkında Buhara'dan makam-ı hilafete başvuru olarak fetva istenmesi gibi garipliklerin yaşandığına dikkat çekti. Kâşif Hamdi Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit: (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999), s. 269.

17 Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit", s. 273-274.

mesâil-i müdevvenenin eşkali olmadığını, bilakis nusûs-ı Kur'âniyye'nin dahi istinat ettiği esasları muhafaza etmek anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁸ Buna benzer görüşler aynı dönemde Seyyid Bey (ö. 1924) tarafından da savunulmuştur. Naslardaki hükümlerin aktüel değeri konusunda Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) maslahat ve makasıdla ilgili görüşlerini ön plana çıkararak Seyyid Bey bu konuda şu dikkat çekici ifadeleri serdetmiştir:

Nassın mevzuu bulunan maksat ve maslahat neyi icap ediyorsa onunla amel olunur. Şu halde böyle bir tearuz (müellefe-i kulûba zekât verilmesi konusunda olduğu gibi) vuku bulunduğu zaman o nassın mübteni bulunduğu maksud-i şârî'e bakılır. Eğer o maksat bilahare ahvalin tebeddülü hasebiyle hükm-i mansûsun lağvini icap ediyorsa ilga, tebeddülünü iktiza ediyorsa tebeddül olunur. Bu surette yine o nass ile amel edilmiş demek olur. Bu keyfiyet nassı nesh ve ta'tîl (ilga ve iptal etmek) değildir. Belki zahiren onun ifade ettiği umûmunu ve bütün zamanlara şumulünü tahsis ve hükmünü beyandır. Nass yine o nasstır. Tesir ve iktizası bakidir; o değişmemiştir. Değişen onun hükmüdür. Bu suretle değişen muktezi değil muktezadır. Yani nass ve iktizası değişmiyor; o hali üzere bakidir. Yalnız onun muktezası olan hüküm değişiyor. Evvelki hüküm yerine hasbe'z-zaman başka bir hüküm kaim oluyor. Her iki hüküm de yine o nassın muktezasıdır. Çünkü maksat aynı maksattır. Nassın mübteni olduğu maslahattır. Hükümler maksat ve maslahata mûsil olan aletler ve vesilelerden ibarettir. Maksut bizzat değildir.¹⁹

Kur'ân ve tefsir çalışmaları açısından bakıldığında Meşrutiyet ve bilhassa II. Meşrutiyet döneminde geleneksel çizgiden sapma veya en azından geçmişle şimdi arasında devamlılığı sağlayan gelenekten binçli kopma durumundan söz edilebilir ve bu durum genel zihniyet değişiminin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Osmanlı'daki zihniyet değişimiyle ilgili tartışmalar Garpcılık adı altında 1876'da Meşrutiyet'in ilanının hemen sonrasında *Mehtâb* dergisinde başlatılmıştır. Bu dergide Batılılaşma ve dinî düşüncede yeniden yapılanma fikrinin bir tezahürü olarak İslâm'da tesettür (örtünme), teaddüd-i zevcât (çok karıllık) gibi

18 Kâşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", İslâmî İlimler Dergisi, yıl: 3, sayı: 1 (2008), s. 165.

19 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), s. 311.

konular tartışmaya açılmıştır.²⁰ II. Meşrutiyet döneminde ise Garpcılıkla ilgili fikirler sistematik bir hüviyet kazanarak daha kapsamlı ve etkili hâle gelmiştir.

Bu dönemde siyasî olarak iktidarı denetleyip bilahare ele geçiren ve örgüt kültü ekseninde ülkeyi tek parti rejimiyle yöneten İttihat ve Terakki cemiyeti Batılılaşma hareketine temelde sıcak bakmış, özellikle hukuk düzeninde Batılılaşma yolundaki cereyana hız kazandırmıştır. Diğer taraftan Abdullah Cevdet'in (ö. 1932) idaresindeki İctihad dergisi Garpcılık zihniyetinin merkezi hâline gelmiştir. Başta Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960) olmak üzere Batı'daki Materyalizm, Pozitivizm, Darvinizm gibi uç akımlara kendilerini kaptıran birçok isim bu dergide yayımladıkları yazılarda Osmanlı'daki sosyal, siyasal ve kültürel problemlerin çözümü için topyekün Batılılaşma dışında bir çarenin bulunmadığını dile getirmiştir. Garpcı zihniyete göre temel mesele, "Asyaî kafalar"ın Batılılaştırılmasından ibarettir. Bu değişim gerçekleşmedikçe hiçbir ıslahat sonuç vermeyecektir.²¹

Modern dönem Osmanlı'daki Garpcılık zihniyetine mukabil XIX. asrın ikinci yarısından itibaren ittihâd-ı İslâm fikri etrafında şekillenen ve ilk defa Namık Kemal (ö. 1888), Ali Suavi (ö. 1878), Ziya Paşa (ö. 1880) gibi isimlerin oluşturduğu Yeni Osmanlılar arasında gündeme gelen, II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin bekasını teminde önemli fonksiyon icra edebilecek faydacı bir politika unsuru olarak görülen, II. Meşrutiyet'ten sonra ihya ve ıslah çizgisinde varlığını sürdüren İslâmcılık düşüncesi de klasik tefsir geleneğinden kopuşta önemli rol oynamıştır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru modernite olgusunun gücünü teslim etmek ve bu olgunun dayatmasını kabullenmek zorunda kalan İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yetişen ilim ve fikir adamlarının, sözelimi Mı-

20 F. Remziye, Doktor Abdullah Cevdet'in *Mehtâb* dergisindeki "Tesettür Meselesi" adlı yazısında savunduğu görüşleri şöyle aktarmıştır: "Mestûriyet suret-i meşrûasıyla Avrupa nisvanı, nisvan-ı İslâm'dan daha ziyade mestûrdur. Mestûriyetten murad valide-mizi, hemşiremizi, kızımızı, zevcemizi bir çuvala koyup ağzını bağlamak ve onları hayvanlaştırmak hiç değildir. Hakiki müslümanlığın murad ettiği mestûriyet başka (...) Ham ervahların zu'm ettiği mestûriyet yine başkadır". F. Remziye, "Sırât-ı Müstakîm Cerîde-i İslâmiyesine", *Sırât-ı Müstakîm*, sayı: 158, (21 Ramazan 1329), s. 31-32. Meşrutiyet dönemindeki kadın ve aile konulu tartışmalara dair geniş bilgi için bkz. Mustafa Tekin, "Meşrutiyet Döneminde Kadın ve Aile Tartışmaları", (*Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet* içinde), (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2008), s. 103-128.

21 M. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *DİA*, (İstanbul 1992), V,150-151.

sır'da Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935) ve M. Ferid Vecdî (ö. 1954), Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Seyyid Emir Ali (ö. 1928) gibi isimler ile Osmanlı'da "Yeni Osmanlılar" diye bilinen şahsiyetlerin entelektüel katkılarını muhtevî bir geleneğe de sahip İslâmcılık düşüncesi II. Meşruiyet'ten sonraki basın ve fikir hürriyeti atmosferinde daha yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmış ve bu tartışmalar *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd*, *Beyânülhak*, *İslâm Mecmuası*, *Volkan* gibi temsil kabiliyeti yüksek gazete ve dergilerin sütunlarına taşınmıştır.

Her ne kadar modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyetini kazanmamış ve doktriner bütünlük arz eden bir tanımı yapılmamış olsa da İslâmcılığı inanç, ibadet, ahlak, felsefe, idare, siyaset, iktisat, hukuk, eğitim alanlarında İslâm dinîni bütün bir hayat nizamı olarak yeniden hâkim kılarak müslümanları medenileştirme, İslâm dünyasını geri kalmışlıktan, Batı hâkimiyetinden, müstebit idarecilerin keyfî yönetimlerinden kurtarma, dinî düşüncüyü taklit, hurafe ve bidatlardan arındırma gibi XIX. yüzyılda İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde ıslah, tecdit, ihya gibi kavramlarla ifade edilen dinî, siyasî, ilmî çözüm arayışlarını muhtevî bir fikir hareketi olarak özetlemek mümkündür.²²

İslâmcılar geleneksel kalıplar içinde kendiliğinden işleyen ve herhangi bir iradeye atfedilemeyen bir dindarlık tecrübesi şeklindeki İslâm'ın yerine Kur'ân'ı temel referans alan bir irade, akıl ve siyaseti ikame yönünde özel bir çaba sarfettiler. Bu arada müslüman toplumları topyekûn kuşatan Garpçılığa direnmek için kendi iç dinamiklerine döndüler ve Kur'ân'dan bu kültürel kuşatmayı aşacak sosyal ve siyasal prensipler ürettiler. Ancak bu prensipleri oldukça modern ve modernleştirici bir söylemle formüle ettiler. Mesela, demokrasi ile İslâm arasında bağlantı kurdular ve İslâm'ın demokrasiye uygun olduğu tezini savundular.²³ Benzer şekilde, Sultan II. Abdülhamid'in bir müstebid olduğu yolundaki yaygın kanaat uyarınca sık sık özgürlükten, fikir ve inanç hürriyetinden bahsettiler. O kadar ki bazı İslâmcı yazarlar II. Abdülhamid yönetimini

22 İslâmcılık hakkında farklı adlandırmalar ve tanımlamalar için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), I. xxxıı-xl.; M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslâmcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Arayışlar - İnsan Bilimleri Araştırmaları*-, cilt: 1, sayı: 1 (Isparta: Arayışlar, 1999/1), s. 104.

23 Sait Şimşek, "İslâmcılık ve Kur'ân", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık* içinde), cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 699.

istibdat olarak nitelerken, İttihat ve Terakki'yi mübarek cemiyet, mukaddes cemiyet, fırka-i muhtereme gibi medih sıfatlarıyla tavsif ettiler. Hatta İttihatçıların İslâm dünyasını kurtaracak erbâb-ı fetih ve ashâb-ı celâdet olduğunu söylediler. Manastırlı İsmail Hakkı gibi bazı isimler ise bu tür tavsifleri çeşitli ayetlerin tefsiri meyanında dile getirdiler.²⁴

Modern Batı medeniyetinin İslâm dünyası aleyhinde oluşturduğu tehditlere etkili biçimde mukabelede bulunmanın ancak modernitenin icaplarına uygun bir zihin dünyası kurmak ve aynı zamanda sahih din anlayışına dayalı bir ıslah-tecdit projesini tatbik mevkiine koymakla mümkün olacağını savunan İslâmcı harekette Kur'an'ın modern bilimsel yorumuna da büyük önem atfedildi. İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) gibi bazı mütefekkirler Kur'an'ın teorik bir bilim kitabı değil hidayet rehberi olduğunu, bilimsel yoruma konu olan ayetlere bu nazarla bakmak gerektiğini söylediye de modernleşme sürecinde bilim ve teknolojiye büyük değer atfedilmesi, geleneksel kozmolojik öğretilerle modern bilimsel izahlar arasındaki uyumsuzluğun giderek daha fazla fark edilmesi, Kur'an'ın bilimsel ve teknolojik kavramlar ışığında yorumlanmasını bir ihtiyaç olarak hissettirdi²⁵ ve bunun üzerine son dönem Osmanlı'da Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1918), Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918), Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Milaslı İsmail Hakkı (ö. 1938) gibi isimler birçok ayeti bilimselci yaklaşımla izah yoluna gitti.

Bilhassa II. Meşrutiyet'ten itibaren çok yönlü ıslah ve tecdit projesine uygun bir istikamette değişen klasik tefsir geleneği sonunda moderniteye yenik düştü. Mehmet Âkif'in (ö. 1936) *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayımladığı "Tefsîr-i Şerîf" başlıklı makalenin takdim kısmındaki şu ifadeler klasik tefsir geleneğinin artık miadını doldurduğunu ilan mesabesinde:

Mecmuamız bir İslâm mecellesidir. Onun için ulûm-i İslâmiyenin rûkn-i esasîsini teşkil eden tefsîr-i şerîfe kısm-ı ilmînin birinci bâbını tahsis ediyoruz.

Kütüphanelerimizde Arabî, Türkî, hatta sair lisanlarda yazılmış âsâr-ı nefîse-i tefsîriye matbu, gayr-i matbu olarak kesretle bulunduğundan artık doğrudan doğruya bunları nakledivermekte bir fâide-i ciddiye göremiyoruz. Bunları herkes istediği yerde oku-

24 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, s. 121.

25 İlhan Kutluer, "İslâmcılık [Düşüncede]", *DİA*, XXIII, 66-67.

yup müstefid olabilir. Binaenaleyh, mecmuamıza geçirilecek âsâr-ı tefsîriyede alâ kaderi'l-îmkân nikât-ı âtiyeden birine riayet etmeyi, gerek yeni birtakım faideler temini, gerek mecmuanın meslek-i mahsûs-ı nokta-i nazarından ehemmiyetli buluyoruz:

(1) Ulûm ve funûna, tarihe, hayât-ı ictimaiye ve maîşetimize temas eden bazı âyât-ı celîle mevzu-i bahis edilerek dirayeten ve rivayeten mütalaa edilecek ve sâir lisanlarca bu yolda yazılan âsâr-ı tefsîriyenin mühim görülen ve nikât-ı ma'rûzaya tevafuk eden yerleri tercüme olunacaktır.

İ'rab ve binadan, tahlîlât-ı nahviyeden bahsetmek için mecmuamızın hacmi müsait bulunmadığından, yazılacak makalelerde mümkün mertebe ulûm-i arabiyenin nazariyâtından sarf-ı nazar ile netâyic-i ameliye üzerinde i'mâl-i fikr edilecektir. Hangi vesâit-i ilmiyye ile olursa olsun, ibtida nazm-ı celîlden anlaşılan meânî-i münîfe yazılarak ibare ve işaretinin delâlet ve iktizasının irşâdât-ı belîğânesine zaman ve zeminin îcâbâtına göre ahvâl-i umumiye-i İslâmiye hakkında fikir ve mütalaalar yürütülecektir.

(2) Mesâlik-i tefsîriye ve bu babda yazılan âsâr ve müellefât, ilm-i tefsîrin aksâmı ve tarihi, müfessirîn-i kirâmın tercümeleri ve tarz-ı tefsir ve meslekleri hakkında tedkîkât ve tettebbuât icra edilecektir.

(3) Zamanımızda tefsîr-i şerîf tahsilinin hayli tedennî etmiş olduğu malumdur. Adeta Kur'ân-ı Kerîm'i bilmek, anlamak ehemmiyetsiz, faidesiz bir iş gibi telakki olunmağa başlamıştır. Ortada Kur'ân-ı Kerîm artık anlaşılmış, hâşâ daha bilinecek bir yeri kalmamış gibi bir zehâb-ı bâtlî üremiştir. Bir mantık kitabı ile senelerce uğraşıldığı halde talebe-i ulûmun Celâleyn malumatı kadar olsun tefsirden bî-behre oluşu şüphesiz pek büyük bir kusurdur.

İşte bütün bu mülahazalardan dolayı mecmuamız mümkün mertebe tefsîr-i şerif ilminin ihyasına çalışacak, mekteb ve medreselerimizde tedris edilmesine terğîb etmekten hâlî kalmayacak, bu babta ayrıca makaleler neşredecektir. Bilhassa bütün mekteplerimizde, medreselerimizde tefsîr-i şerif dersleri ve usûl-i tedrisleri hakkında tenkitler yazılacak, talebenin bu babta her türlü haklı şikâyetleri enzâr-ı âmmeye arz edilecektir. Vallâhu hüve'l-müsteân.²⁶

26 Mehmed Âkif, "Tefsîr-i Şerîf", *Sırât-ı Müstakîm*, VIII/183, (19 R. Evvel 1330/24 Şubat 1327), s. 5.

Mehmet Âkif'in bu ifadeleri bir bakıma modern tefsirin tarifidir. Zira söz konusu ifadeler tefsirde modern zamanın ilcaat ve ihtiyacatının belirleyici rol oynadığına işaret etmektedir. Gerçi *Sırât-ı Müstakîm/Sebî-lürreşâd* dergisinde yayımlanan bazı makalelerde, sözgelimi Bereketzâde İsmail Hakkı ve Manastırlı İsmail Hakkı'nın tefsirle ilgili makalelerinde Kâdî Beyzâvî, Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî, Ebüssuûd ve Hâzin gibi müfessirlere ait tefsirlerden nakillerde bulunulmuş, fakat nakilde ya seçici davranılmış ya da eleştirel bir tavır takınılmıştır. Rivayet ve İsrailiyât konusunda ise Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'dan nakiller yapılarak klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesinin adem-i mevsukiyeti vurgulanmaya çalışılmıştır. Benzer şekilde müteşabihât ve te'vil meselesinde de Abduh ve Reşid Rıza'nın yeni selefi çizgisine uygun bir tavır takınılmıştır.

Esasen Mehmet Âkif'in "Tefsîr-i Şerîf" başlıklı makalesi de İslâmcı akım içinde Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Abdülazîz Çâvîş gibi isimlerin modernleşmeci çizgisini yansıtmaktadır. Gerçi Âkif'te güçlü bir muhafazakârlık damarı da vardır. Ancak bu damar daha ziyade tarih, mazi, mefahir ve ecdat duygusuyla kabarır ve büyük ölçüde milleti maziden şimdiki zamana getiren irade olarak kendinî dışa vurur. Âkif dil ve edebiyat konusunda da oldukça muhafazakâr davranır. Buna mukabil genelde İslâm tasavvuru, özelde Kur'an ve tefsir anlayışı söz konusu olduğunda muhafazakârlıktan çok Mısır merkezli ıslah-tecdit hareketindeki inkılâpçı ve hidayetçi söyleme yakın durduğu bir vakiadır. Gerçi bugünün Türkiyesinde kendisinden çokça söz edilip yüceltilen Mehmet Âkif "Asım'ın nesli" kavramlaştırması üzerinden muhafazakâr kimliğiyle ön plana çıkarılır ve fakat onun Abduhçuluk diyebileceğimiz ıslah-tecditçi söylemine hemen hiçbir şekilde atıfta bulunulmaz, hatta bu tür atıflardan hiç haz duyulmaz. Hâlbuki Âkif'in muhafazakârlığı dinî düşüncede değil, dinî batıl itikatlar manzumesi olarak gören ve modernleşme sürecinde dinî ayak bağı olarak gören Garpçı zihniyete karşı İslâm'ı savunma refleksinde aranmalıdır ki bu anlamda muhafazakârlık Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan din, terakki ve temeddün eksenli tartışmalarda Şeyhülİslâm Musa Kazım'dan Seyyid Bey'e kadar birçok âlim ve mütefekkirde de dışa vuran bir tavidir. Dinî düşünce söz konusu olduğunda Âkif muhafazakâr gelenekçi değil, ıslahçı-tecditçi bir kimlik ve zihniyete sahiptir. Bunun en güçlü delili, "İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin; ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için! Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" dize-

leridir. Bu dizelerdeki “Doğrudan doğruya Kur’ân’dan alıp ilhamı” ifadesi son derece önemlidir. Çünkü bu ifade bir yönüyle İslâm ilim ve kültür geleneğine mesafe konulması gerektiğine işaret etmekte, diğer bir yönüyle de dinin tek sahih kaynak olarak Kur’ân’dan öğrenilmesi gerektiğini salık vermektedir. Bu da aslında Kur’ân’a ve Kur’ân İslâm’ına davet anlamına gelmektedir.²⁷

Meşrutiyet döneminde bilhassa *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* dergisindeki makalelere yansıyan tefsir anlayışında, Afgânî-Abduh-Reşid Rıza üçlüsünün, ama daha çok da M. Abduh-Reşid Rıza ikilisinin bilahare içtimaî/sosyolojik tefsir diye kategorize edilecek olan modernist yaklaşımları benimsenmiştir. Nitekim M. Abduh ve Reşid Rıza’nın ortak ürünü olan Menar tefsirinin başında da klasik tefsir geleneği birçok yönden eleştirilmiş, hatta lüzumsuz ve faydasız olarak değerlendirilmiştir.²⁸ Benzer bir anlayış, *Sırât-ı Müstakîm*’de yayımlanan bazı makalelerde, “Eski âlimlere ait kitaplardan ve/veya bu kitaplara yazılan şerh ve haşiyelerden tefsir okumak ve söz konusu âlimlerin görüşlerine bağlanmak en büyük musibettir” gibi ifadelerle dile getirilmiştir.²⁹

Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd dergisindeki tefsir makalelerinde göze çarpan bir diğer özellik, nüzul tarihindeki metin-dışı bağlamlarıyla ilişkisini hafzetmek suretiyle ayetlerin doğrudan doğruya modern zamanlar ve sorunlar hakkında konuşturulmasıdır. Ne var ki Kur’ân’ı bu şekilde konuşturmak için onun adeta bugün nazil olmuş gibi okunması gerektiği vurgulanmış, fakat böyle bir okumanın mukadder sonucu anakronizm olmuştur. O kadar ki *Sırât-ı Müstakîm*’deki bazı makalelerde İttihat ve Terakki cemiyeti bir dizi ayete tebcil ettirilmiştir. Mesela, Manastırlı İsmail Hakkı İttihat ve Terakki’yi desteklemeyi Âl-i İmrân 3/103 ve Enfal 8/46 gibi birlik ve beraberliği emreden ayetlere, bu cemiyete muhalif zihniyeti desteklemeyi ise Âl-i İmrân 3/105 ve Mü’minûn 23/53 gibi tefrikadan

27 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Suat Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur’ân’dan Alıp İlhamı”: Kur’ân’a Dönüş’ten Kur’ân İslâmı’na”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: XV, sayı: 28 (2010), s. 69-113; Mustafa Öztürk, “Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur’ân ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı”, (*Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması* içinde), ed. Cengiz Kallek, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), s. 13-67.

28 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, (Beyrut: Dâru'l-Ma’rife, 1999), I. 13-14.

29 Mertoğlu, *Osmanlı’da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 16.

sakınmayı emreden ayetlere dayandırmıştır.³⁰ Yine Manastırlı, 31 Mart hadisesinden sonra II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesini değerlendirdiği bir makalesinde, "Bakın, Allah size şöyle bir misal veriyor: Vakti zamanında bir beldede/karyede güven içinde yaşayan bir halk vardı. Bu halk alabildiğine bolluk ve refah içindeydi. Ama onlar Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık verdiler. Allah da yaptıklarından dolayı onlara şiddetli bir kıtlık-kıran ve açlık belasını tattırdı." mealindeki Nahl 16/112. ayeti istibdat idaresinin merkezi olan Yıldız Sarayı'na tatbik etmiş, erkân-ı istibdadın iktidarlarını kaybetmesiyle bu ayet arasındaki ilişkiyi(!) tefsir usûlü açısından şöyle temellendirmiştir:

Karye-i mebhûs-i anhâyı tayinde birkaç rivayet vardır. Fakat bi-aynihâ bilinmesine lüzum yoktur. Cây-i itibar-ı ikaz olabilmesi için ahvâl-i avârızını bilmek kâfidir. Kur'ân-ı Kerîm'den maksat da budur. Müfessirîn-i izâmın beyan ettikleri vechile vaktiyle Mekke-i Mükerrerme ahâlisi, sanâdîd-i Kureyş bu mesel-i madrûba mevrîd olmuşlardı. Bugün de Yıldız karyesi [Yıldız Sarayı], rüesâ-i istibdad tamamen bu ayet-i celîleye makes, hâvi olduğu ahvâl-i habîse ve elîmeye meclâ-i ibretnümâ olduğu vâreste-i inbâdır.³¹

Meşrutiyet idaresinin ve İttihatçı zihniyetin yanında yer alan, dolayısıyla istibdat diye nitelendirilen II. Abdülhamid yönetimine muhalif tavır takınan *Sırât-ı Müstakîm* çevresine ait makalelerde ayetlerin güncel olaylara tatbikinde başka yöntemler de kullanılmıştır. Bu cümleden olarak, kimi zaman ayetlerin mealinde tasarrufta bulunma yoluna gidilmiş, böylece bazı ayetlere Osmanlı'nın son döneminde yaşanan siyasî olaylarla birebir örtüşür tarzda mana ve mesajlar yüklenmiştir. Sonuçta İslâmcı ve ıslahçı ulemanın siyasetteki genel tavrı muhalefet cephesinde yer almak, hilafet ve saltanata karşı meşrutiyeti savunmak ve padişaha karşı önce Yeni Osmanlılar, ardından İttihad ve Terakki mensuplarıyla yoldaş olmak şeklinde tezahür etmiştir. Bu dönemde Mustafa Sabri Efendi ulemanın siyasetle iştilal ve ihtilatını şöyle değerlendirmiştir: "İlmiyenin idbârına (...) mühim ve derin bir sebep daha vardır ki o da mesleğin bir vakitten beri siyaset ile ihtilâttır. Fakat bu ihtilat sarıklılara fikr-i irticâ isnat eden gec-binânın zannettikleri gibi olmayıp tamamen ma'küstür."³²

30 Mertoğlu, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 70.

31 Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", *Sırât-ı Müstakîm*, II/34, (19 R. Âhır 1327/20 Nisan 1325), s. 114.

32 İsmail Kara, "Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma*

Sonuç olarak, Osmanlı'nın son dönemleri tefsir açısından verimli, bereketli geçmemiştir. Bunun muhtemel sebepleri arasında Osmanlı'nın askerî ve siyasî alanlarda olduğu gibi ilmî alanda da gerilemesi, buna bağlı olarak medreselerin işlevini kaybetmesi ve hatta muhalif çevreler tarafından atalet ve ufunet yuvaları diye eleştirilmesi, bu arada merkezdeki birçok ulemanın ilimden ziyade siyasetle iştigal etmesi ve aynı zamanda tefsirdeki ana hedef ve istikametin genelde ümmeti düzlüğe çıkarma, özelde ise Osmanlı Devleti'ni inkırazdan kurtarma hedefi doğrultusunda ittihad-ı İslâm, şûra, meşveret, meclis, hürriyet gibi siyasî konular ekseninde belirlenmesi gibi faktörler sayılabilir. Bir diğer önemli faktör olarak, ulemaya ait önemli mevkilerin Tanzimat'tan itibaren yavaş yavaş seküler devlet bürokratlarınca doldurulmasından ve buna paralel olarak ulemanın gözden düşmüş olmasından da söz edilebilir. Nitekim Batılılaşma sürecinde Osmanlı'nın gerilemesinden dinî sorumlu tutan söylemin cüreti arttıkça ulema büyük baskılar altında tutulmuş ve Batılılaşmaya paralel olarak ilmiye sınıfının sürekli kan kaybetmesi söz konusu olmuştur. Öye ki ulema bir noktadan sonra tamamen tasfiye edilmeye varacak saldırılara maruz kalmıştır.

Gerek bu saldırılar, gerek sanayi toplumu, şehirleşme, okuma yazma oranının artması gibi süreçlerin dinî bilgi ve otoritenin tabiatında yol açtığı değişimler karşısında ulema etkin bir mukabelede bulunamamıştır. Diğer taraftan son dönem Osmanlı'da kitap ve bilgiye daha kolay erişebilen müslüman kitlelerin dinî bilgi konusunda kendinî geliştirip yeniden üretemeyen ve modern çağın gelişmelerine intibak edemeyen ulemaya bağlılık ve bağımlılığı hayli gevşemiş, bu arada kitleler ulemanın siyasal mercilerle ilişkilerini dinî bilgiye referansla daha kolay sorgular hâle gelmiştir.³³

Osmanlı'nın son dönemlerinde genelde ulemanın, özelde tefsir sahasında ön plana çıkmış âlimlerin muhalled eserler verememiş olmasında itibar kaybı, dışlanma ve hatta yozlaşma ithamlarına maruz kalma gibi faktörlerin yanında maddî imkânsızlıklarla boğuşma problemi de önemli rol oynamıştır. Bu noktada ulema ve dinî eğitim kurumlarının finansmanını açısından çok önemli olan vâkif müessesinin Tanzimat'la birlikte hız

Problemi ve İslâm, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 133.

33 Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritesinin Dönüşümü", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 2, sayı: 6 (2004/3), s. 146.

kazanan vÂkif köy ve mezra âşârı ile mukâtaa bedellerinin tahsili görevinin maliyeye verilmesi, tahsilât karşılığı kesilen miktarların sürekli mîrî hazine lehine yükseltilmesi, vÂkif gelirlerinin maliye hazinesi içerisinde tutulması gibi gelişmeler vÂkif eserlerinin harap ve bakımsız hale gelmesine yol açmıştır. Batılıların teşvik ve baskısı ile önce vÂkifların yönetiminin merkezileştirilmesi, ardından vÂkifların imkân ve gelirlerinin devletin diğer sektörlerine aktarılması, daha sonra da hukuki bir düzenlemeyle mîrî hazine ile vÂkiflar arasında mevcut alacak ve borçların karşılıklı ibra edilmesi vÂkifları borçlu, mütevellileri yoksul hale getirmiştir.³⁴ Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifadesiyle, "Bu gelişmeler erbâb-ı maarifi memur durumuna düşürmüş ve devlet tarafından verilen maaşla yetinmek mecburiyetinde bırakmıştır. Bu durum, toplumumuzda ilmî çalışmaların yapılmasına menfî yönde tesir etmiş, hey'et-i ictimâide ve ulûm u maârifte çalışma fikri, yerini cehalete bırakmıştır."³⁵

Batıcıların yanı sıra İslâmcı kanattan Mehmet Âkif gibi önemli isimlerin de eleştirdiği muhafazakâr ulemanın bir kısmının bu olumsuz şartlar karşısında kendinî ve yaptığı işi bizzat kendi nazarında değersiz görür hale geldiğini ve öğrenilmiş çaresizlik denen bir hâl içinde kendi kabuğuna çekildiğini, diğer bir kısmının ise siyasete yöneldiğini söylemek mümkündür. Buna mukabil modernitenin baskısına sufi meşrepli ulemanın daha dinç ve dirençli bir duruş sergilediği söylenebilir. Zira XIX. asırda telif edilen tefsirlerin yüzde elliden fazlasının tasavvuf ehline ait olması³⁶ dirilik ve dirençliliğin göstergesi olsa gerektir. Mutasavvıf müfessirlerdeki görece dirilik, irfânî-tasavvufî terbiyeye ve bunun semeresi olan manevî şevk ve heyecana bağlanabilir.

Mutasavvıf müfessirlere ait tefsirlerin büyük çoğunluğu kısa ve dar hacimli sure tefsiri niteliğindedir. Bu özellik, daha önce de belirtildiği üzere tasavvuf geleneğinde tefsirin ilmî ve entelektüel bir çabadan çok, manevi irşad ve hidayet faaliyeti olarak görülmesiyle ilgilidir. Nitekim tasavvufî gelenekte ilmî ve irfânî birikimin sayfalar ve satırlardan ziyade sadırlara aktarılmasına ehemmiyet verilmiş ve bu gelenek son dönem Osmanlı'da da devam ettirilmiştir. Bu yüzdendir ki Osmanlı'nın son dönemi

34 Geniş bilgi için bkz. Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde VÂkif Müessesesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), (Ankara: 1991), s. 698 vd.

35 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Ahkâm-ı Evkâf*, (İstanbul: 1326), s. 14.

36 H. Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 795.

minde telif edilen sure tefsirlerinin önemli bir kısmı İbnü'l-Arabî, Gazâlî, Kuşeyrî, Necmeddîn Dâye gibi mutasavvıflar ve mutasavvıf-müfessirlerden menkul işarî yorumlarla tezyin edilmiş ve aynı zamanda mev'ıza işlevi gören bu tefsirlerden halkın rahatça faydalanabilmesi için telif dili ağırlıklı olarak Türkçe seçilmiştir.

Son dönem Osmanlı'da tasavvufla ilgili olmayan ulemaya ait tefsirler de küçük hacimlidir. Bunun önemli bir sebebi, ulema sınıfının siyasete ilgi duymasına ve ilimden ziyade siyasetle meşgul olmasına bağlanabilir. Siyasetle iştiğal, gerek zaman tahsisi gerek zihnî mesai bakımından şeriksiz kılınması gereken ilmî çalışmalar için büyük bir âfet ve musibettir. Bunun yanında modernleşme tecrübesinin Osmanlı toplumuna ait geleneksel dünya görüşü üzerinde dönüştürücü etkiler yaratması ve buna bağlı olarak halkın gündelik hayatı tanzim şeklinde ve dolayısıyla okuma alışkanlığında ciddi değişiklik meydana gelmesi de tefsirin ve tefsir edebiyatının tedenni sebepleri arasında sayılabilir. Nitekim Şeyh Muhsin-i Fânî müstearıyla tanınan Hüseyin Kazım Kadri'nin (ö. 1934) Cumhuriyet ilan edildikten birkaç ay kadar sonra yayımladığı *Nûru'l-Beyân* adlı Kur'ân tercümesine yazdığı kısa sunuş yazısındaki şu ifadeler de aynı noktaya işaret etmektedir:

Lakin ihtiyâcât-ı beşeriye tekessür ve temin-i maîşet taassür ettiği zamandan beri ulûm-i dîniyyeye rağbet bi'z-zarûre düçar-ı killet olmakla re'sen tefsir yazmak kudreti gittikçe azalmış ve bundan sonra meydana gelen âsâr ya evvelkilerden istinbat yahut terceme suretiyle yazılmıştır. Hele son zamanlarda tezâyüt ve teşeddüt eden ğavâil-i hayat o gibi âsârın mütalaa için uzun müddet sarfına müsaade etmemeye başlamıştır. Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh.

İmdi, az zaman içinde çok malumat istihsaline ihtiyaç hâsıl olmuş ve Türkler için terceme tarikiyle muhtasar ve müffid ve şîve-i ifadesi selîka-i asra muvafık ve sehli'l-mütalaa bir tefsir yazmak lüzumu her tarafta hiss olunmaya başlamıştır.³⁷

Osmanlı Türkiyesi'nde Meşrutiyet ile Cumhuriyet arasındaki dönemde tefsirle ilgili eser veren âlim ve mütefekkirler arasında Manastırlı İsmail Hakkı (1912), Bereketzade İsmail Hakkı (ö. 1918), Şeyhülİslâm Musa Kazım Efendi (ö. 1920), Ahmed Hüsameddin (ö. 1925) gibi isimler

37 Şeyh Muhsin-i Fânî, *Nûru'l-Beyân: Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Tercemesi*, (İstanbul: Kütüphane-i İslâm, 1340/1924), I. [Şeyh Muhsin-i Fânî'nin sunuşu].

sayılabilir. Manastırlı ve Bereketzâde'nin tefsirle ilgili kitap ve makalelerinde gerek siyasî, gerek bilimsel açıdan modern anlayış ve eğilimler ön plana çıkarken Musa Kazım Efendi'nin *Safvetü'l-Beyân* (İstanbul 1334, 1335) adlı tefsiri bilgi, görüş ve değerlendirme açısından hem köklü bir geleneğe aidiyeti, hem de İslâm geleneğindeki ilmî birikime vukûfiyeti yansıtmaktadır.

IV

Modern Türkiye'nin siyasî tarihinde Cumhuriyet, XVIII-XIX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı çok boyutlu inhitat ve inkıraz probleminin üstesinden gelmek maksadıyla ilkin askerî, ardından sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda girişilen modernleşme çabalarının bütün bu alanlarda radikal reformlar şeklinde uygulamaya konulduğu bir dönem olarak tebarüz eder. Modernleşme çabaları son dönem Osmanlı'da devleti ve aynı zamanda topyekûn bir ümmeti kurtarmaya matuf iken Cumhuriyet devrinde tepeden inmece bir tavırla bütün topluma yukarıdan aşağıya nizam vermeyi hedefleyen radikal bir hüviyete bürünmüştür.

Batı karşısında geri kalmışlık ve birbiri ardınca yenilgilerle tanışmışlık gibi ciddi problemlerin hâl çaresi olarak modernleşmeyi ve yeni olandan yana değişmeyi hedefleyen son dönem Osmanlı siyasî kültür mirası üzerine şekillenen Cumhuriyet dönemi, devletçi elit kadronun din ve dinî alana çok soğuk, mesafeli ve reddedici bir tavır takınmayı resmî ideoloji olarak benimsediği ve Türkiye'yi İslâm dünyasının merkezinden ihraç etmeyi hedeflediği ve bu hedefini büyük ölçüde gerçekleştirdiği bir dönem olarak da tebarüz eder. Yine bu dönem İslâmî ilim ve kültür geleneğinden kopuşu da ifade eder.

Cumhuriyet, Osmanlı bürokratik elitinin bir başarısı olarak tarihe geçen Tanzimat fermanından itibaren halka tepeden bakan ve kendi iradesini taşımaya müsait olmadığı noktasında halktan şüphe duyan, ama halkın da kendisinden şüphe duyup nefret ettiği aydın tipinin söz sahibi olduğu bir dönem olarak da bahis konusu edilebilir.³⁸ Diğer taraftan Türkiye'de Cumhuriyet Batıdaki modernleşme tecrübesinin aksine kendi iç dinamiklerinden, kendi tarihi ve geleneğiyle hesaplaşma süreçlerinden geçerek yaşanan bir tecrübe olmaktan öte, başka bir tarihi kendi tarihi

38 Ömer Çaha, "Türkiye'nin Siyasî Modernleşmesi", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 285.

gibi sanma ve kendi tarihsel geçmişine dönüp bakmama gibi tuhaf, kendi özüne büsbütün yabancı ve dolayısıyla başkasına öykünmeci bir zihniyetin ürünü olarak vücut bulmuştur. Bu yüzden, sürekli ideolojik ve dayatmacı olmuştur. Bunun bir uzantısı ve yansıması olarak Cumhuriyet Türkiye'sinin kendinî modern olarak tanımlayan kesiminin talihsizliği, Batı'daki gibi kültürel bir derinliği bulunmadığı, entelektüel bir özeleştirme sürecini yaşamadığı halde, modernizmin dışsal tezahürlerini benimsemişle, sözgelimi Batılılar gibi giyinmek, Batı müziği dinlemek, Batılılara özgü bir tatil ve tüketim kültürü geliştirmekle Batılılaştığını sanması olmuştur.

Bu anlamda Batılılaşmayı bir an önce başarmak amacıyla Cumhuriyet'in devletçi elit kadrosu geleneksel düzeni tüm öğeleriyle yadsıyıp kendince yepyeni bir toplumsal düzen kurmaya yönelmiştir. Bu yöneltide devletin din ve dindarlarla ilişkisi çok sancılı olmuştur. Zira devletçi elit kadro en başından itibaren dinî karşıt bir ideoloji olarak algılamıştır. Bu algının temelinde dinin en azından mevcut şekliyle geriliğin ve geri kalmışlığın başta gelen öğelerinden biri olduğu düşüncesi vardır. Türkiye'de laikliğin din karşıtlığı zeminine oturan bir laikçilik ideolojisine dönüşmesi de dinin gerilik ve gericilikle özdeş bir karşıt ideoloji olduğu algısıyla ilgilidir. Bu algı esas itibarıyla 18. yüzyıl Fransız materyalizmi ile 19. yüzyıl Alman popüler materyalizminin pek de anlamlı olmayan telifinden müteşekkil aydınlanmacı bilimcilik ideolojisinin Cumhuriyet'i kuran irade nezdinde hüsn-i kabul görmesinden naşidir. Aydınlanmacı ideolojide dinin modern toplumda yeri olmadığına inanılmış ve bu inanç Cumhuriyet'in kurucu kadrosu tarafından da benimsenmiştir. Sonuçta Kemalist elitler zümresi müslüman Türk insanının dünyasında İslâm'ın işgal ettiği yerin önemini takdir edememiştir.³⁹

İşbu zihniyetin marifetiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında medreselerin kapatılması, yeni eğitim sisteminde din eğitiminin ciddiye alınmaması, hatta din eğitiminin irtica ve taahhur sebebi sayılması gibi gelişmelere paralel olarak bir taraftan ülkede ciddi bir dinî boşluk oluştu, diğer taraftan da bu boşlukta Albay Cemil Said (ö. 1964) gibi ehliyetsiz kişilerin sayısız hatayla dolu Kur'ân çevirileri ortaya çıktı. Böyle bir vasatta Kur'ân

39 Bu konuda geniş değerlendirme için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006), s. 15-70; M. Emin Köktaş, "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 147-148.

ve Sünnet merkezli temel İslâmî kültürün millete kendi diliyle öğretilmesi gerekiyordu. Bu ihtiyaç üzerine 1925 yılının Şubat ayında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde temel İslâmî kaynakların Türkçeye kazandırılması meselesi gündeme getirildi. Eskişehir mebusu Abdullah Azmî Efendi'nin (ö. 1937) öncülüğünde elli mebusun imzasıyla verilen bir önerenin kabulü üzerine Kur'an-ı Kerîm ve Ehâdîs-i Şerîfe Türkçe tercüme ve tefsir heyet-i mütehasşısı için Diyanet İşleri Riyaseti'ne ödenek tahsis edildi. Dönemin Diyanet İşleri reisi Rifat Börekçi (ö. 1941) ve Diyanet İşleri reisliği hey'et-i müşavere azası Ahmed Hamdi Akseki'nin (ö. 1951) girişimleriyle tercümenin Mehmet Âkif'e (ö. 1936), tefsirin Elmalılı Muhammed Hamdi'ye (ö. 1942) -ki bilahare tefsirin tahririnin Furkan suresine geldiği sırada tercüme/meal işini de Elmalılı deruhte etmiştir-, *et-Tecrîdü's-Sarîh*'in tercüme ve şerhinin Babanzade Ahmed Naim'e (ö. 1934) yaptırılması kararlaştırıldı. Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dinî Kur'an Dili* adlı tefsiri, Mehmet Âkif'in -maalesef yakılmasını vasiyet ettiği- Kur'an çevirisi ve Babanzade Ahmed Naim ile Kamil Miras'ın *Tecrid-i Sarîh Tercüme ve Şerhi* adlı eseri bu kararın neticesi ve semeresi olarak vücuda geldi.

Meal kelimesinin ilk defa "Kur'an çevirisi" anlamında bir ıstılah olarak kullanılması da bu süreçte gerçekleşti. Şöyle ki 1925'te meclise sunulan söz konusu önerenin kabulünü müteakiben Diyanet İşleri Riyaseti namına bu işi yürütme görevini üstlenen Ahmed Hamdi Akseki fikir almak için Kamil Miras ile görüşür ve ardından tercüme konusunda Mehmet Âkif'e teklif götürür. Âkif Kur'an'ı hakkıyla tercüme etmenin imkânsız olduğu düşüncesiyle bu teklife sıcak bakmaz. Bu arada onu ikna etmek için Elmalılı Hamdi ve Babanzâde Ahmed Naim gibi âlimlerin yardımına başvurur. Âkif'le görüşmelerin birinde Elmalılı, "Kur'an'ı hakkıyla tercüme etmenin mümkün olmadığı tabiidir; ancak bu bir meal olacaktır" şeklinde bir söz söyler. Bu söz Âkif'i biraz yumuşatır ve daha sonraki görüşmeler neticesinde kerhen de olsa tercüme işini üstlenir.⁴⁰

Kur'an çevirisini ifadede tercüme yerine meal kelimesinin tercih edilmesi, son dönem Osmanlı modernleşmesinin bir uzantısı olarak ortaya çıkan, II. Meşrutiyet döneminde hararetli tartışmalara konu olan, Cumhuriyet'in kurucu kadrosu tarafından radikal modernleşme projesinin önemli bir parçası olarak uygulamaya konulmaya çalışılan millî müslü-

40 Eşref Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Hazırlayan: Fahrettin Gün, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), s. 158-160.

manlık ve ana dilde ibadet gibi reformist fikirlere İslâmcı kanadın muhalif bir dille mukabelesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Elmalılı'nın, "Cehaleti ileri gidenlerden bazılarını da duyuyoruz ki Kur'ân tercemesi demekle dahi iktifa etmiyor da Türkçe Kur'ân demeğe kadar gidiyor. Hatta bundan dolayı meb'uslardan birisi [Bursa meb'usu Mustafa Fehmi Gerçeker] yazdığı manzumede "Türkçe Kur'ân mı var be hey şaşkın/Oynamaktır bu din ü imanla' demiştir. Filvaki öyledir" şeklindeki ifadeleri bunun en güçlü delilidir.

Hak Dinî Kur'ân Dili tefsirinin yazma nüshasındaki mukaddimede yer alan bu ifadeler hem Cemil Said'in 1924'te yayımlanan *Türkçe Kur'ân* adlı çevirisine bir gönderme, hem de aynı yıl birçok tartışma ve kalem münakaşasına konu olan, 1926 yılının Ramazan ayında ise Türkçe Kur'ân okuma ve Türkçe namaz kıldırma şeklinde uygulanan dinî reform projesine yönelik bir reddiyedir. Yine Elmalılı'nın tefsirde kullandığı muhteşem Türkçenin aksine mealde pek akıcı olmayan bir dil ve üslup kullanması da söz konusu projeye alet olmama gayretinin bir eseridir. Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) ifadesine göre Elmalılı mealde bilinçli olarak akıcı bir dil kullanmadığını, çünkü meallerin tercüme şeklini almasından korktuğunu söylemiştir.⁴¹

1926-1932 yılları arasında hazırladığı Kur'ân çevirisini Diyanet İşleri Riyaseti'ne teslim etmekten vazgeçme noktasında Mehmet Âkif de benzer endişeler duymuştur. Daha açıkçası Âkif'in bu kararı almasında, ilk çevirilerini Elmalılı Hamdi Yazır'ın pek beğenmemesinden müteessir olması, son haliyle dahi çevirinin kendi içine sinmemesi gibi faktörlerin yanında siyasî iradenin dinî millîleştirmek ve ibadet dilini Türkçeleştirmek yönündeki niyet ve gayretlerini sezmesi ve çevirinin ana dilde ibadet projesine alet edilmesinden endişelenmesi de etkili olmuştur. Öte yandan Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra yayımlanan Kur'ân çevirileri ciddi tartışmalara yol açmış ve bu tartışmalara Mısır'dan Reşid Rıza da katılmıştır. Reşid Rıza, Cemil Said'in Kur'ân çevirisini İslâm'a yönelik bir saldırı ve Kur'ân'ı düpedüz bir tahrif çabası olarak değerlendirmiştir.⁴² Kuvvetle muhtemel ki Âkif de büyük hayranlık duyduğu Abduh'un en gözde talebesinin bu görüşlerinden etkilenmiştir.

41 Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1957), I. 7.

42 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX, 295-297.

Cumhuriyet dönemine ait ilk tefsir Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin (ö. 1949) *Hülâsatü'l-Beyân* adlı eseridir. Ancak bu tefsirin Cumhuriyet devrine aidiyeti kısmendir. Çünkü 1960'lı yıllarda Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapan Veli Ertan'ın (ö. 1991) verdiği bilgiye göre Mehmed Vehbi Efendi *Hülâsatü'l-Beyân* tefsirini, üyesi bulunduğu Meclis-i Mebûsan'ın 1911'de feshedilmesini müteakiben memleketi Konya'ya döndükten sonra yazmaya başlamış ve Türkiye Cumhuriyeti'nin on dördüncü başbakanı M. Şemsettin Günaltay'ın (ö. 1961) teşvikiyle yazımına karar verdiği eseri 1915 yılında tamamlamıştır. Ancak o dönemde ülkenin içinde bulunduğu mali sıkıntılar yüzünden eserin basımı gecikmiş ve nihayet neşri iki ayrı zamanda (1339-1341 ve 1341-1343), 1923-1927 yılları arasında on beş cilt hâlinde gerçekleştirilmiştir.

Müellif eserin telif gerekçesi hakkında sarıh bir beyanda bulunmamış olsa da, isminden ve muhtevasından açıkça anlaşılacağı üzere *Hülâsatü'l-Beyân* klasik Sünnî tefsir literatürünün bir nevi seçme ve özetleme yoluyla modern döneme aktarılmasından ibarettir, denebilir. Eserde hemen tamamıyla geç dönem Sünnî kaynakların kullanılması, klasik ve modern dönemlerde müfessirlerin kendisine kayıtsız kalamadığı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına neredeyse hiç atıfta bulunulmamış olması müellifin esas amacının geleneksel tefsir mirasını bugüne taşıma ve yaşatmaya matuf olduğunu göstermesinin yanında Ehl-i Sünnet'e sadakat hususunda ciddi bir duyarlılığa da işaret etmektedir.

Mehmed Vehbi'nin tefsiri özgün ve orijinal olmadığı yolunda tenkitlere uğramıştır. Bu tenkitlere göre müellif Kur'an'ı tefsir edecek seviyeye ulaşmış bir âlimden beklenen yorumlar yapmaktan imtina etmiş, genelde nakillerle yetinmiştir.⁴³ Bir tefsirde bulunması gereken sağlam dil, akıcı üslup, kelimelerin özlü anlamlarının açıklanması, düzgün tercüme, ayetlerdeki manaya ilişkin doyurucu tahliller yapılması ve orijinal sonuçlara ulaşılması gibi özelliklerden pek azını bu tefsirde bulmak mümkündür. Mevcutlar da kaynak olarak kullanılan tefsirlerden menkuldür. Bu kusurlarına rağmen, üstelik dili de ağır olduğu hâlde eser halk tarafından çok beğenilmiştir.⁴⁴

43 Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 8 (1988), s. 26.

44 Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), s. 370; İsmet Ersöz, "Hülâsatü'l-Beyân", *DİA*, XVIII, 320.

Gerek telif gerek neşir tarihi itibarıyla Cumhuriyet devrine ait ilk tefsir Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dinî Kur'ân Dili*'dir. Daha önce bahsi geçtiği üzere bu eser 1925'te Türkiye Büyük Millet Meclis'inde alınan karar uyarınca Diyanet İşleri Riyaseti bütçesinden tahsisat ayrılmasını müteakiben Elmalılı ile Diyanet İşleri Riyaseti arasında yapılan mukaveledeki maddeler uyarınca kaleme alınmıştır. On iki yıllık (1926-1938) çalışma neticesinde ortaya çıkan eser 1935-1939 yılları arasında dokuz cilt olarak yayımlanmıştır.

Elmalılı'nın eseri, uluslaşmakta olan Türk toplumunu kendi dilinde bir Kur'ân tefsirine sahip kılmak gayesiyle yazılmıştır. Bu vasfına rağmen *Hak Dinî* tefsiri kendisine vücut veren politik konjonktürdeki radikal modernist eğilime karşı büyük ölçüde ödünsüz bir tavırla kaleme alınmıştır. Nitekim müellif Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Türkçe Kur'ân projesine derin kuşkuyla bakmış ve tefsirinin mukaddimesinde bu konuyla ilgili tavrını açıkça ortaya koymuştur. Bunun yanında Elmalılı, Mehmet Âkif gibi diğer İslâmcılara nispetle tefsir konusunda daha muhafazakâr ve millî bir tavır takınmıştır. Onun böyle bir tavır takınmasında, dönemin Türkiye'sindeki devletlû kesimlerin İslâm dünyasındaki modernist ve yeni selefi akımlara pek sıcak bakmaması, dolayısıyla devlet eliyle hayata geçirilen tefsir projesinde böyle bir düşünce çizgisine müsaade edilmeyecek olduğunun en başından bilinmesi etkili olmuştur; ancak Elmalılı'nın klasik Ehl-i Sünnet çizgisini esas alan ve aynı zamanda Anadolu-Türk İslâmını da hesaba katan bir anlayışa sahip olduğu da kuşkusuzdur. Bunun içindir ki Muhammed Abduh'un Fîl suresindeki *tayran ebâbil* ifadesiyle ilgili yorumunu ağır bir dille uzun uzadıya eleştirmiştir.⁴⁵ Gerçi Elmalılı'nın tefsirinde de modernist paradigmaya göz kırpan yorumlar vardır; ancak bu yorumlar muhafazakâr düşünceyi rahatsız etmeyecek bir üslupla serdedilmiş ve bir bakıma modernliğin aşırılıklarından arındırılmış şekilde takdim edilmiştir.⁴⁶

45 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), VIII, 6125-6146.

46 Hz. İsa'nın vücut bulması meselesinde Hz. Meryem'in hem erkek hem kadın tabiatlı bir biyolojik özelliğe sahip olduğu anlamına gelen ifadeler kullanması hasebiyle geleneksel mucize telakkisinin sınırlarını zorlayan Elmalılı Âl-i İmrân 3/59. ayetin tefsirinde bu konuyla ilgili olarak şunları zikretmiştir: "Evvelâ, tevellüd-i hayvanîde kanun-i verasete müterettib olmak üzere 'atavizm=ceddaniyet', yani ta yukarılardaki ataya ve dedeye çekmek tabir olunur bir hadise vardır ki vâkıa-i İsa da bu kabildendir. Sâniyen, tasvirî olan ilm-i hayatta zihayât olanlar 'monomer yahut diyamer yani zülvalide veya

Bu tür yorumlar hariç tutulmak kaydıyla *Hak Dinî* tefsiri de büyük ölçüde geleneksel çizgiyi yansıtır tarzdadır. Lakin geleneksel medrese ulûmunun yanında mektep fûnûnuna da çok sık atıflar içermesi hasebiyle *Hülâsatü'l-Beyân*'dan ayrılır. Ayrıca *Hak Dinî* felsefî burhandan tasavvufî irfana, bilimsel yorumlardan sosyolojik ve psikolojik tahlillere kadar çok zengin bir muhtevaya sahiptir. Bununla birlikte eserin muhtevasında Sünnî geleneği muhafaza gayreti de fark edilir. Hatta Sünnî geleneği muhafazanın müellif açısından ifası zorunlu bir görev olduğu bile söylenebilir. Çünkü eserin mukaddimesinde belirtildiği üzere, dönemin Diyanet İşleri Riyaseti ile müellif Elmalılı arasında yapılan sözleşmedeki kayda göre ayetlerdeki dinî, şer'î, hukukî, içtimaî ve ahlâkî hükümler itikatta Ehl-i Sünnet, amelde Hanefî mezhebine göre açıklanacaktır.⁴⁷ Bu yüzden eserde, kelâmî konularla ilgili ayetler genel Ehl-i Sünnet itikadına uygun şekilde izah edilmiş, ekoller arasındaki tartışmalara girilmemiştir. Ayrıca, Sünnî izahlarda ekol anlayışına bağlı kalmak yerine bazen Selefiyye, bazen Mâtüridiyye, çoğu zaman da Eş'âriyye paralelinde görüşler serdedilmiştir. Bu tespitten hareketle *Hak Dinî* tefsirinin Ehl-i Sünnet içerisinde de gelenekçi eğilimi yansıttığını söylemek ve bunu da Osmanlı medreselerinde Eş'ârî kelâmının (daha doğrusu, Eş'ârî itikadının) okutulmasına, dolayısıyla Osmanlı coğrafyasında İmam el-Mâtüridî (ö. 333/944) ve Mâveraünnehr Türk ulemasının gereken ilgiyi görmemiş olmasına bağlamak mümkündür.

Elmalılı akaid sahasında Mâtüridîliği ön plana çıkarmamış olmasına mukabil tefsirinin en güçlü yönlerinden birini oluşturan fıkhîta, sözleşmedeki ilgili madde uyarınca Hanefî geleneğe ait görüşleri tercih etmiş, diğer fikhî mezheplerin görüşlerine ise ancak mukayeseli izah çerçevesinde yer vermiştir. Öte yandan, fikhî meselelerde salt nakille yetinmeyen müellif kimi zaman kendi tercihlerini de belirtmiştir. Nitekim üç günlük (on sekiz saatlik) sefer müddetinin hesaplanmasında yaya veya deve yü-

zülválideyn', daha Türkçesi 'bir analı veya analı babalı' olmak üzere iki kısma taksim olunur. Demek olur ki Hazreti İsa'da beynelbeşer bir valideli bir hayat vakıası olmuştur. Sâlisen, insanlarda erkek dışı bulunduğu gibi zülcinseyn olarak hünsâ-i müşkil de bulunabilir. Ve zaman zaman bunun bir ciheti galebe edebiliyor. Biz bundan Hz. Meryem'e hünsâ denmek istemiyoruz, zira nass-ı Kur'an ile o ünsâdır, lakin bundan bihakkın şunu istinbat edebiliriz ki bir bedenin iki nevi tohuma mebde-i tekevvün olması pek a'lâ mütesavverdir. Şu halde nisâ-i âlemîn miyanında istifâ-i Meryem'i bu suretle tasavvur etmemize mani nedir?". Elmalılı, *Hak Dinî*, II. 1126-1127.

47 Elmalılı, *Hak Dinî*, I, 19-20.

rüyüşünün her devirde ve her yol için geçerli bir mesafe birimi teşkil etmeyeceğini, bu mesafenin her dönemde ve her yolda yaygınlaşarak mutad hâle gelmiş ulaşım vasıtalarının süresine göre belirlenmesi gerektiğini, buna göre sözgelimi Eskişehir-İstanbul arası yolculukta en yaygın vasıtanın tren olduğu bir dönemde yolculuk on sekiz saat sürmediğinden bu yolu trenle kat eden kimsenin seferî sayılmayacağını söylemesi, ciddi tartışmalara yol açmıştır.⁴⁸

Sonuç olarak Elmalılı'nın tefsiri Ehl-i Sünnet itikadı bağlamında geleneksel çizgiyi yansıtsa da bilgi, görüş ve değerlendirmelerdeki çeşitlilik açısından eklektik (seçmecî) denebilecek bir karakter arz eder. Bu karakteristik Cumhuriyet dönemine ait birçok tefsirde de ön plana çıkar. Farklı düşünce ve yorum sistemlerinden seçilen unsurların ayrı bir sistem içinde bir araya getirilmesini ifade eden ve söz konusu unsurlara kaynaklık eden sistemlerin bütünü benimsediği gibi aralarında çözümleme amacı da gütmeyen eklektisizmin Cumhuriyet dönemine ait tefsirlerdeki tezahür keyfiyeti, farklı epistemolojilere ve doktrinlere dayanan farklı te'vil anlayışlarına bir eser bünyesinde yer verilmesi ve fakat söz konusu anlayışları telif cihetine gidilmemesi şeklinde tespit edilebilir. Tefsirde eklektik anlayış, tutarlı ve insicamlı olduğunda makbul addedilebilir. Sözgelimi, ahiret ahvaliyle ilgili bütün ayetlerin tefsirinde, daha isabetli olduğu düşüncesiyle Selefi anlayış esas alınabilir. Keza ahkâmı ilgili tüm ayetler literalist yaklaşım yahut maslahat ve makâsıdı önceleyen anlayış doğrultusunda yorumlanabilir. Fakat aynı konuda ya da aynı grupta yer alan ayetleri birbirine zıt yorum anlayışlarına göre açıklama yoluna gitmek, sözgelimi haberî sıfatlarla ilgili ayetleri bir yerde Selefi tarzda, diğer bir yerde Mu'tezilî tarzda izah etmek tefsirde eklektisizmi usulsüzlük hâline getirir.

Bizim tespitlerimize göre *Hak Dinî* büyük ölçüde tutarlı ve insicamlı bir eklektik tefsirdir. Zira bu tefsirin dayandığı temel kaynaklar Ulûm-i dîniyye sahasına aittir. Bununla birlikte eserin muhtevasında modern Batı

48 Bu tartışmaların ortaya çıktığı sırada Diyanet İşleri başkan yardımcısı olan Ahmed Hamdi Akseki konuyla ilgili itirazları bir mektupla hocası Elmalılı'ya aktararak açıklama ricasında bulunmuş, Elmalılı da kendisine şahsen ya da Diyanet vasıtasıyla yapılan itirazları incelemiş ve Akseki'ye gönderdiği uzun bir mektupta bu itirazları yer yer hicivli ve satirik ifadelerle cevaplandırarak kendi görüşünü savunmuştur. Daha sonra bu mektubun sefer bahsiyle ilgili bölümü *Hak Dinî*'nin 8 ve 9. ciltlerinin baş tarafında yayımlanmıştır.

kültürüne atıflar da yer alır ve fakat bu atıflar İslâm kültürüyle bağdaşmak şartıyla ayetlerin tefsirinde destek unsuru olarak kullanılır. Çelişme ve çatışma noktalarında ise tartışma ve hatta hesaplaşmaya girildiğine tanık olunur. Sözelimi, eserde göze çarpan modern bilimle ilgili bilgiler klasik tefsirlere dayanan izahatı pekiştirici unsurlar şeklinde istimal edilirken, hiçbir yerde pozitivist ve materyalist düşünceyi olumlayacak bir ifadeye rastlanmaz. Bilakis eserin *Hak Dinî Kur'an Dili* şeklinde tesmiye edilmesiyle bir taraftan Fransız filozofu Auguste Comte'un (ö. 1857) Türkiye'deki sadık takipçileri olan, pozitivist ve materyalist görüşleri savunarak İslâm aleyhtarı yayınlar yapan ve dine batıl inançlar gözüyle bakan Abdullah Cevdet (ö. 1932), Celal Nuri İleri (ö. 1938) ve Kılıçzade Hakkı (ö. 1960) gibi zevata karşı İslâm'ın hak din olduğu, ibadet dilini Türkçeleştirme girişimlerine karşı da Arapçanın Kur'an dili olduğu vurgulanmıştır.⁴⁹

Hak Dinî'ndeki eklettik yapının bariz göstergelerinden biri eserin bazı bölümlerinin, Mücâdile 58/11. ayet münasebetiyle ilmin fazileti ile âlimin üstünlüğü konusuna tahsis edilen beş sayfalık bölümde görüleceği gibi⁵⁰ tipik bir rivayet tefsiri gibi naklî yoğunluk taşımaya rağmen bazı bölümlerinin geniş felsefî tahliller içermesi, diğer bazı bölümlerinde ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-Hikem* ve *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'si gibi eserlere atıfla nazarî irfana yer verilmesidir. Ancak müellif bütün bu farklı yorum ekollerine yer verirken sırf nakilde bulunmakla yetinmemiş, yeri geldikçe kendi tercih ve tenkitlerini de zikretmiştir. Mesela, İhlâs suresinin tefsirinde İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) eserlerinden aynen iktibas ve ihtisar yoluyla yapılan on sayfa civarındaki alıntıyla tevhid konusuna felsefî açıdan yaklaşılmış, bu arada Râğib el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108[?]) *el-Müfredât*'ı, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhü'l-Mevâkıf*'ı gibi eserlerin yanı sıra Fahreddîn er-Râzî ve Âlûsî'nin tefsirlerinden istifadeyle bu konudaki kelâmî yaklaşımlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Müellif İhlâs suresinin tefsirinde İbn Sinâ'nın görüşlerini aynen benimsemesine rağmen onun mucize ile ilgili görüşlerini felsefî ve ilmî açıdan tenkit etmiştir.⁵¹ Benzer şekilde bazı ayetlerin tefsirinde İbnü'l-Arabî'yi konuşurma yoluna gitmiş ve fakat ardından onun

49 Mustafa Bilgin, "Hak Dinî Kur'an Dili", *DİA*, XV, 163.

50 Elmalılı, *Hak Dinî*, VI, 4792-4796.

51 Elmalılı, *Hak Dinî*, VI, 4631.

izah hatalarına işaret etmiştir.⁵²

Gelinen bu noktada denilebilir ki Mehmed Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân*'ı klasik Sünnî tefsir mirasını basit bir dille avam-ı nâsa (alt kültür) aktarmayı,⁵³ Elmalılı'nın *Hak Dinî* ise aynı mirası üst bir dille havasın (üst kültür) idrakine sunmayı amaçlamış gözükmektedir. Bunun içindir ki Mehmed Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân*'ı okuyucuyla bulduğu dönemde geniş ölçekli rağbet görmesine mukabil Elmalılı'nın *Hak Dinî* tefsiri böyle bir ilgiye mazhar olamamış ve bu durum Elmalılı tarafından, "Benim tefsir, hocanın tefsirine göre bakir mazmunlar, ince ilmî ve felsefî neşelerle dolu olduğu halde yine o rağbette... Allah'ın ona bir lütfu bu!" diye ifade edilmiştir.⁵⁴

Cumhuriyet'in ilanından çok partili hayata geçiş (1946-1950) sürecine kadar Mehmed Vehbi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirleri ile Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) ilk olarak 1934'te İstanbul'da yayımlanan *Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerîfi* adlı eseri⁵⁵ dışında Kur'ân'ın tüm ayetlerini içeren ciddi bir tefsir çalışmasından söz etmek pek mümkün değildir. Tek Parti iktidarı ve millî şeflik diktatoryasının damga vurduğu bu dönemi genelde dinî düşüncede, özelde Kur'ân ve tef-

52 Elmalılı, *Hak Dinî*, V, 3680-3681.

53 Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul 1963-1966) adlı tefsiri de Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân*'ı ile aynı kategoride değerlendirilebilir. Eserinin mukaddimesinde, "acizleri kendi namıma tefsir ve tercüme yazacak bir iktidara malik olamadığımı itiraf ederim. Ancak bir hayli din kardeşlerimizin arzularına binaen Kur'ân-ı Kerîm'in meâl-i âlîsine ve muhtasarca izahına dair bu eseri birçok muktedir âlimlerimizin tefsirlerinden istifade etmek üzere yazmaya cüret ettim" diyen Bilmen (Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1971), I. 5) bu ifadelerine yansıyan mütevazılığını tefsirine de yansıtmış ve ayetlerin tefsirinde kendisini ön plana çıkarmak yerine, "müfessirlerin beyanına göre", "tefsirlerde beyan olunduğu üzere", "rivayete nazaran", "müfessirlerin rivayetlerine göre" gibi klişe ifadelerle nakilde bulunmayı yeğlemiştir. Fahrreddîn er-Râzî, Beyzâvî, Ebüssuûd, Hatîb eş-Şirbînî, Ebü'l-Hasen el-Mehâimî, İsmail Hakkı Bursevî gibi birçok müfessirden faydalanan müellif her konuda Ehl-i Sünnet'e sadakat anlayışını izhar etmeye çalışmıştır.

54 Mehmet Sofuoğlu, *Tefsir Dersleri*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1962), s. 57-58.

55 Ömer Rıza Doğrul *Tanrı Buyruğu* adlı eserinde Kâdiyânîliğin Lahor kolunun lideri olan Mevlana Muhammed Ali'nin (ö. 1951) görüşlerine sıkça atıfta bulunduğu için, Kâdiyânîlikle suçlanmış ve bunun üzerine kendisinin Kâdiyânîlikle ilişkisinin olmadığına dair makaleler yazmak durumunda kalmıştır. Bkz. Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'ân*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), s. 26-29.

sir sahasında bir kayıp halka olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerektir. Zira Cumhuriyet döneminin 1950'lere kadar olan evresi, o zamanki basın da yardımıyla, İslâmi düşünce ve yaşantının devletin sıkı takibine, zaman zaman da müdahalesine maruz kalmasıyla karakterize edilebilir.

Bu dönemde İslâm hemen tamamıyla geleneksel ve muhafazakâr kalıplar içinde yaşanan bir halk müslümanlığı şeklinde somutlaşmış ve temelde son Osmanlı medreselerinin bakiyesi olan taşra uleması ile Cumhuriyet rejiminin yasağına rağmen faaliyetlerini gizlice sürdürmeyi başaran tarikat çevrelerine mensup taşra şeyhleri aracılığıyla yeni nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet rejiminin bir nevi kök sökme şeklinde hayata geçirilen radikal modernleşme projesi karşısında uğradığı hayal kırıklığı ile buna refakat eden öfke ve kızgınlık sebebiyle ister istemez tepkisel bir nitelik kazanan, bu sebeple geleceğe yönelik hamlecisi, üretici ve yaratıcı olmaktan çok, geleneksel yapıyı korumak ve yaşatmakta titizlenen muhafazakâr karakterli bu halk İslâmı'nı 1940-1950'lerin nesillerine taşıyan bu iki zümreye bugünkü Türkiye'nin müslüman halk ve aydın kesimi çok şey borçludur.⁵⁶

Bahsi geçen dönemde Said Nursî (ö. 1960) önemli bir figür olarak ön plana çıkar. Medrese kökenli bir aktivist olan Said Nursî'nin müme-yiz vasfı, entelektüel kitleye yazı yoluyla seslenmeyi yeğlemiş ve *Risâle-i Nûr* diye isimlendirdiği bu seslenişlerinde Kur'an merkezli bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmış olmasıdır. Risalelerin başlıca amacı, pozitifist-sekülerist eğilimli elitlerin yönetimine teslim olduğu ve komünist yayılcılığın tehdidi altında kaldığı yolunda bir teşhiste bulunduğu yeni Türk toplumunu başta ateizm olmak üzere İslâm'ın iman hakikatlerini tehdit eden çağdaş düşünce ve inanç akımlarına karşı güçlendirmek şeklinde özetlenebilir. Said Nursî bu amacını gerçekleştirmek için, dönemin kartezyen ve ilerlemeci paradigmasına uygun bir argümantasyon geliştirmiştir.

Said Nursî'nin *Şualar, Lem'alar, Sözlere ve Mesnevî-i Nûriyye (el-Mesneviyyü'l-Arabîyyü'n-Nûrî)* gibi eserleri Cumhuriyet devrinin ilk konulu tefsir örnekleri arasında da sayılabilir. Çünkü bu eserlerde ağırlıklı olarak Kur'an ayetleri ışığında iman, ibadet ve ahlak esasları işlenir. Mesela Şualar Kur'an'ın i'cazı, ayetlerin hikmetleri ve Allah'ın varlığı gibi konulara

56 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 99-100.

dairdir. *Sözler'*de başta iman olmak üzere ibadet ve ahlak esasları işlenir. *Mesnevî-i Nûriyye* ise ağırlıklı olarak ayetler ışığında isbât-ı vâcib delilleri ve tevhidle ilgili konuların izahını muhtevidir. Bütün bu eserlerde materyalizm ve pozitivizm gibi akımlara karşı halkın dinî inançlarının korunması ve Kur'ân'ın modern bilimsel teorilerin etkisindeki modern çağ insanının anlayacağı biçimde yorumlanması hedeflenir.⁵⁷

Bununla birlikte Said Nursî'nin bazı eserlerindeki Kur'ân yorumlarının batınî-hurûfî karakterli olduğunu da belirtmek gerekir. Zira Şîî teklakkiye benzer şekilde gaybı bilen ve gaybtan haber veren emsalsiz bir şahsiyet olarak gördüğü Hz. Ali'nin⁵⁸ manevî takdir ve tebşirine mazhar olduğunu iddia ettiği *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* adlı eserinde Said Nursî cefr-i tevâfuk diye adlandırdığı yöntemle göre yorumladığı birçok ayetin muhtelif yönlerden bizzat kendisine ve yazdığı risalelere işaret ettiğini savunmuştur. Mesela, Nur 24/35. ayetteki “yekâdü zeytuhâ yudîü velev lem temseshu nâr” ifadesinden şu sonuçları çıkarmıştır:

İşte, bu cümle ile nasıl ki elektriğin hilâf-ı âdet keyfiyetini ve geleceğini remzen beyan eder. Aynen öyle de mânevî bir elektrik olan *Resâil-i Nûr* dahi gayet yüksek ve derin bir ilim olduğu halde, külfet-i tahsile ve derse çalışmağa ve başka üstaplardan taallüm edilmeğe ve müderrisinin ağzından iktibas olmaya muhtaç olmadan herkes derecesine göre o ulûm-u âliyeyi, meşakkat ateşine lüzum kalmadan anlayabilir, kendi kendine istifade eder muhakkik bir âlim olabilir. Hem işaret eder ki, *Resâil-i Nûr* müellifi dahi ateşsiz yanar, tahsil için külfet ve ders meşakkatine muhtaç olmadan kendi kendine nurlanır, âlim olur. Evet, bu cümlelerin bu mu'cizane üç işârâtı elektrik ve *Resâil-i Nur* hakkında hak olduğu gibi, müellif hakkında dahi ayn-ı hakikattir. Tarihçe-i hayatını okuyanlar ve hemşehrileri bilirler ki, izhar kitabından sonraki medrese usûlünce onbeş sene ders almakla okunan kitapları *Resâil-i Nur* müellifi yalnız üç ayda tahsil etmiş. Hem nasıl ki bu cümlelerin mânevî münasebet cihetinde kuvvetli ve letâfetli bir işareti var; öyle de cifrî ve ebcedî tevâfukiyle hem elektriğin zamn-ı zuhurunun kurbiyetini, hem *Resâil-i Nur*'un meydana çıkması, hem de müellifinin velâdetini remzen haber veriyor. Bir lem'a-i i'caz daha gösterir. Şöyle ki: “Yekâdü zeytuhâ yudîü”nun makamı, bin ikiyüz yetmiş dokuz olup, “velev lem temseshü nârün nûrun” kısmı ise, iki tenvin, iki “nun” sa-

57 Alparslan Açıkgenç, “Said Nursi”, *DİA*, (İstanbul 2008), XXXV, 568-569.

58 Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1980), s. 102.

yılmak cihetiyle bin ikiyüz seksen dört ederek hem elektriğin taam-mümünün kurbiyetini, hem *Resâil-i Nûr*'un yakınlığını, hem on dört sene sonra müellifinin velâdetini "yekâdü" kelime-i kudsiyesiyle mânen işaret ettiği gibi, cifir ile de tam tamına aynı tarihe tevâfukla işaret eder.⁵⁹

Said Nursî'nin eserlerinde bâtinî karakterli bu tarz aşırı yorumların yanında bilimselci yorum örneklerine de rastlanabilir. Mesela, küçük çaplı tefsir denemesi mahiyetindeki *İşârâtü'l-İ'câz* adlı eserinde, "Ey Arkadaş! Her şeyin Kitâb-ı Mübîn'de mevcut olduğunu tasrih eden *velâ ratbin velâ yâbisin illâ fî kitâbin mübîn* (En'am 6/69) âyet-i Kerîmesinin hükmüne göre, Kur'an-ı Kerîm zâhiren ve bâtinen, nassen ve delâleten, remzen ve işâreten her zamanda meydana gelmiş ve gelecek her şeyi ifade ediyor" dedikten sonra Sebe' 34/12. ayetin tayyareye, Bakara 2/60. ayetin santirifuj âletine, Neml 27/16. ayetin telefon, radyo gibi teknolojik aygıtlara işaret ettiğini ileri sürmüştür.⁶⁰ Nursî'nin bu tür yorumları Kur'an'ın hidayet rehberi olduğu kadar da bilimsel bir mucize olduğunu, dolayısıyla tarih-üstü nitelikteki hidayet işlevini modern dünyada en yüksek değerlerden biri kabul edilen bilimsel bilgi ve buluşlara atıflar içermesiyle de mucizevî bir şekilde sürdürdüğünü göstermeye yöneliktir. Söz konusu yorumlar aynı zamanda modern dönemdeki materyalizm ve pozitivizm gibi inkârcı akımlara karşı müslüman halkın dinî inançlarını koruma gibi bir amaç da içerir.⁶¹ Bütün bunlara rağmen bilimsel(cı) tefsir eğiliminin son dönem İslâm dünyasında hayli rağbet görmesi, temelde oryantalistik söylemin Kur'an ve İslâm'ın değerlerini ilkellikle itham etmesi ve bu ithamın İslâm dünyasında da az çok taraftar bulması karşısında müslümanlarda zuhur eden alınganlık ve bu alınganlığın bir tezahürü olan savunmacılık (apoloji) refleksine dayanır. Pozitivist eğitimi benimseyen laik Türkiye'de din-bilim ilişkisi sorunu anakronik bir surette de olsa hâlen canlılığını koruduğu için, Saîd Nursî'nin geliştirdiği apolojetik, Nurcu geleneğe bağlı çevrelerle sınırlı kalmayan geniş bir kitlenin din söylemine doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık yapmaya devam etmektedir.

Cumhuriyet döneminde bilimsel(cı) tefsir eğilimine sıcak bakan bir diğer isim Elmalılı Hamdi Yazır'dır. Modern bilimsel buluşların Kur'an

59 Said Nursî, *Sikke-i Tasdîki Gaybî*, s. 63-64.

60 Said Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, (İstanbul: Tenvir Neşriyat, tsz.), s. 309-312.

61 Açıkgeç, "Said Nursî", *DİA*, XXXV, 568-569.

muhtevasına aykırı sonuçlar ortaya çıkarmadığına inanan Elmalılı söz konusu buluşların birçok ayetin daha iyi anlaşılması ve doğru tefsirlerin yanlış te'villerden ayrıştırılması gibi müspet bir neticeye müncer olduğunu düşünür. Bu yüzdendir ki *Hak Din'*nde fizik, kimya, matematik, astronomi, biyoloji, embriyoloji, jeoloji gibi bilimsel deney ve ispata dayanan pozitif bilimlerin hemen hepsiyle ilgili bilgi ve değerlendirmelere rastlanır. Ancak bilimsel yorum tarzındaki bilgilerde dikkat çekici husus, daha önce de kısaca işaret edildiği gibi, söz konusu bilgilerin ilgili ayetin tefsirinde tercih edilen anlam ve yorumu takviye edici unsurlar olarak istimal edilmesidir. Bu durum, yani bilimsel bilgiye dayalı yorumların ilk sırada yer almayıp esas manayı teyit meyanında kullanılması, pozitivizmin din üzerindeki tahribatını engelleme gayretine işaret eder. Elmalılı'nın "Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki Kur'ân şerefli bir elçinin sözüdür" (Hâkka 69/38-40) mealindeki ayetlerin tefsirinde, ilmî görülen ve bilinen şeylere tahsis ederek imanı reddeden ve inanç önermelerinin anlamsız olduğunu söyleyen pozitivistler ve rasyonalistleri eleştirmesi bu hususu destekler.⁶²

V

Cumhuriyet tarihinde çok partili hayata geçiş süreci oldukça sancılıdır. Bu durum sadece siyasette değil, dinî düşüncede de geçerlidir. Nitekim Cumhuriyet'in ilk yıllarında hararetle tartışılan Türkçe Kur'ân ve ana dilde ibadet meselesi çok partili hayata geçişle birlikte yeniden başlamıştır. Cumhuriyet dönemindeki milliyetçi-muhafazakâr eğilimin önemli isimlerinden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1978) 1950'li yıllarda dinî milliyetçiliğin bir parçası olarak yorumlamanın doğal bir sonucu olarak ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre Kur'ân'ın halk arasında konuşulan öz Türkçeye çevrilmesi ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, dinin millîleşmesi değil, uluslaşmanın olmazsa olmaz bir şartıdır. Bu yüzden Kur'ân'ı Türkçeye çevirme sebebi, dinin kitabını anlama hakkından ibaret değil, bilakis uluslaşma iradesidir. Nitekim Batı dünyasında da uluslaşma tecrübesi böyle hayata geçirilmiştir.⁶³

1949 yılının ilk aylarında yeniden gündeme gelen ve sonraki yıllarda şiddetlenen Türkçe Kur'ân ve ana dilde ibadet meselesiyle ilgili tar-

62 Elmalılı, *Hak Din'i*, VII, 5339-5340.

63 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'ân'ın Ana Dilimize Çevrilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: II-III (1952), s. 33-45.

tışmalara bağlı olarak meal kavramı da dinî muhafazakârlığa atıfta bulunan ideolojik bir anlam kazanmıştır. Daha önce de bahsi geçtiği üzere, bu kavram ilk defa Mehmet Âkif'i Kur'an çevirisi yapmaya ikna maksadıyla Elmalılı Hamdi tarafından "Kur'an'ı mana ve mefhum cihetiyle çevirmek" anlamında kullanılmış, bilahare *Hak Dinî* tefsirinin mukaddimesinde tanımlanmıştır.⁶⁴ 1950'li yıllardaki Türkçe Kur'an tartışmaları muhafazakâr âlimlerde meal kavramına sahip çıkılması yönünde bir duyarlılık oluşturmuştur. Bu dönemde özellikle Hasan Basri Çantay tarafından ön plana çıkarılıp savunulan meal kavramı, 1960'ların başından itibaren yayımlanan Kur'an çevirilerinin çoğunda ortak ad olarak kullanılmış⁶⁵ ve böylece Kur'an'ın Türkçe çevirilerine münhasır bir adlandırma olarak ıstılahlaşmıştır.

1960'lı yıllara gelindiğinde, İslâm dünyasının Mısır, Kuzey Afrika, Pakistan gibi farklı bölgelerine ait müslüman fikir adamlarına -ki bunların çoğu kendi ülkelerindeki siyasî yönetimlerle çatışma halinde olan İslâmî hareket liderleridir- ait kitaplar birbiri ardınca Türkçe'ye çevrilmeye başladı ve bu çeviri edebiyatı Türkiye'deki müslüman aydın çevrelerin büyük ilgi ve teveccühüne mazhar oldu. Bu eserler, birtakım olumsuz etkilerinin yanında Türkiye'deki müslüman aydınların fikir muhtevalarının zenginleşmesine, ufuklarının genişlemesine önemli katkılarda bulundu. Mesela, Türkiye müslümanlarının İslâm dünyasının farklı bölgelerinde neler olup bittiğini öğrenmeleri, diğer müslüman toplumların fikir dünyalarından az çok haberdar olmaları bu çeviriler sayesinde mümkün oldu. Belki daha önemlisi, Türkiye'deki müslüman aydınlar bu kitaplar sayesinde sosyo-ekonomik meseleleri kavrama, anlama ve her ne kadar ace-

64 Elmalılı'nın ifadesine göre, "Meâl kelimesi de esasen te'vilin me'hazı olan 'evl' manasına masdarı mîmîdir. Bir şeyin varacağı gaye manasına ismi mekân olur ki te'vilin hâsılı demektir. Bundan başka meâl bir şeyi eksiltmek manasına da gelir, onun için urfte bir kelâmın manasını her veçhile aynen değil de biraz noksanıyla hâsılına göre ifade etmeye de meâl denilmiştir. Bizim meâl tabirini ihtiyar edişimiz de bu eksiklik haysiyetyledir". Elmalılı, *Hak Dinî*, I, 30.

65 Çantay meal kavramına sahip çıkarken tercümenin imkânsızlığı fikrinden hareket etmiş ve bu fikri Kur'an'ın mu'cizliğine atıfla şöyle dile getirmiştir: "Kur'an-ı mübîn hem lafzı hem manası ile mu'ciz, onu hakıyla tercemedenden beşer acizdir. Şimdiye kadar birçok yabancı diller buna yeltendi. Fakat onun ilahî belağat ve i'câzı hepsini yere serip yendi... Allah kelamı ile beşer kelamı beynindeki fark tıpkı Yaratana yaratılan arasındaki farktır. Bu gerçektir, muhakkaktır. Bu farkı gidermeye ins-ü cin şöyle dursun, melekler ve peygamberler bile muktedir değildir. Çünkü O ezeli, bu fânî bir dildir." Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 5-6.

mice ve derinliksiz olsa da söz konusu meselelerin çözümü yolunda fikir üretme çabasına koyuldular. İslâmcı aydınların söz konusu eserlere rağbet etmesinde, Tanzimat'ın yönetici elitleri ile Garpcı entelektüellerinden beri süregelen radikal modernist eğilimlerini devam ettiren ve kendilerini Cumhuriyet'in kurucu neslinin tabii varisi olarak gören, çoğu yabancı okullarda okumuş veya en azından iyi bir üniversite eğitimi almış, bir veya birkaç Batı diline vakıf, modern Batı düşünce ve kültürünü az çok tanıyan görece güçlü ve nüfuzlu bir entelektüel kesimin din ve dindarlara yönelik olumsuz tavrı ile 1960'lı yıllardan itibaren bu kesime iştirak eden Marksist aydınların "Din afyondur" dogmasına iman etmeleri ve tıpkı Batıcı bazı Osmanlı aydınları gibi "İslâm manî-i terakkidir" fikrine yürekten inandıkları için, İslâm'a cephe almaları çok önemli bir rol oynamıştır.⁶⁶

Bütün bunların yanında 1960-1970'li yılların Türkiye'sinde toplumu ikna gücünü önemli ölçüde muhafaza eden Diyanet perspektifinin çağdaş sorunlara yabancı kalma konusundaki dirençli tavrı, Yüksek İslâm Enstitüleri'nin bir tür akademik skolastisizm kısılcığında kalması, Ankara İlahiyat Fakültesi'nin dindar halkla arasındaki güven sorunu ve burada üretilen dinî bilginin güncelle arasındaki bağıntısızlık ve nihayet dinî cemaatlerin maruz kaldıkları dışlama ve baskı gibi faktörler de Türkiye'deki müslüman entelektüellerin büyük ölçüde İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinden, ama daha çok da Mısır, Pakistan ve İranlı yazarlardan yapılan tercümelere yönelmesinde etkili olmuştur.⁶⁷

Cumhuriyet'in başından beri süregelen resmî uluslaşma projesinin izlediği din politikası, akademik İlahiyatçılığın gelenek karşısındaki eleştirel tutumu ve Arap dünyasının ve İran'ın reformcu İslâmcı yazarlarından yapılan çeviriler, çağın ruhuna uygun olarak, Türkiye dindarlığına selefi karakterli ve öze dönüşçü bir söylem kazandırmıştır. Bu yeni fikrî atmosfer, Türk dinî düşüncesinde özü yani Kur'ân'ı keşfetme, hayatı ve eşyayı Kur'ân perspektifinden yeniden anlamlandırıp tanımlama ve Kur'ân'ın kavram dünyasını yeniden ele alma ihtiyacını körüklemiştir. Bütün bu etkenler, geleneğin müslümanlara ayak bağı olduğu söyleminin yanında temeddün ve terakkinin Kur'ân'a dönüşle gerçekleşeceği yönündeki modernist beklentiyle de birleşmiştir. Siyasî planda birbiriyle ilişkisi bulun-

66 Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 100-101.

67 Ömer Özsoy, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları-Bir Soykütüğü Denemesi", (yayımlanmamış tebliğ metni), s. 4-5.

mayan, ama gelenek karşısındaki eleştirel yaklaşımları nedeniyle kesin çizgilerle birbirinden ayrılmaya da elverişli olmayan İslâmcı radikalizm, siyasal İslâmcılık, mealcilik ve İslâm modernizmi gibi akımların Kur'an'a dönüş sürecinin ürün verdiği gelişmeler arasında kaydedilmesi gerekir. Daha sonraları modernist İlahiyat birikimini popüler 'Kur'an'a dönüş' çağrısı ile Cumhuriyet ideolojisinin en önemli projelerinden olan "Türk ulusunun Kur'an'la kendi dilinde tanıştırılması" konsepti arasındaki paralellik zeminine hapsedici mahiyetteki "Kur'an İslâmı" söylemiyle gündeme giren Yaşar Nuri Öztürk'ün 'Kemalist Kur'an fundamentalizmi'ni de bu dönemin ürünleri arasında anmak gerekir. Öztürk *Kur'an'daki İslâm* adlı kitabının önsözünde şöyle demektedir:

Din'in içeriğini, çerçevesini Kur'an çizer. Bunun dışında hüküm kaynağı aramak aldanış, kabullenmekse şirktir. Kur'an'ın tebliğcisi olan Hz. Peygamber bu ana kaynağın dışında hiçbir şey söylemez ve söylememiştir. Onun yaptığı, ana kaynağın zamanüstü buyruklarına açıklama getirmek ve o buyrukları canlı örneklerle insan hayatına kazandırmaktır. O halde, Hz. Peygamber'e maledilen bir söz veya fiil, Kur'an'daki buyruklarla çelişir yahut Kur'an'da olmayan bir hüküm koyma durumunda görülürse, o söz veya fiilin Hz. Peygamber'e nispeti kabul edilemez. Bunun aksini söylemek, Allah dışında din sahibi ve koyucusu icat etmek olur ki bunun Kur'an'dan onay alması mümkün değildir.⁶⁸

Y. N. Öztürk, Türkiye'nin tartışmasız en güçlü sembolik sermayelerinden biri olan Kur'an'a vurgusu ve aynı zamanda bir meal sahibi olması hasebiyle ilk planda Kur'ancı-Mealci söyleme yakın bir çizgide konumlanmış gözükse de İslâmcıların siyasal pozisyonlarını tahrir gibi bir hedefe yönelmiş olmasından dolayı çok farklı bir kulvarda koşmuştur. Ayrıca Mealcilik ile Y. N. Öztürk'ün Kur'an İslâm'ı söyleminin hedef kitlelerinde de ciddi bir farklılık söz konusudur. Şöyle ki Kur'ancı-Mealci söylem, gelenek engelinden dolayı Kur'an'la sahici bir ilişki kuramamış olduklarına inanan ve belki de ekseriyeti sessiz çoğunluk sınıfına mensup insanlara

68 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997), s. 8. Gerçi Y. N. Öztürk önsözdeki bu ifadelerinin ardından "Hz. Peygamber'in sünnetine 'evet', Hz. Peygamber'e isnat edilen yalanlara 'hayır' demek suretiyle Sünnet-Hadis konusunda topyekûn bir retçi anlayışa sahip olmadığını belirtmek istemiştir. Ancak Furkan 25/30. ayetle ilgili bir soruya cevap olarak yazdıkları okunduğunda Sünnet ve Hadis'e ne kadar mesafeli durduğu anlaşılır. Bkz. Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, s. 125-147.

hitap ederken Y. N. Öztürk Kur'ân'la ilişki kurmak istedikleri halde kendi sınıfsal veya statü ayrıcalıklarına münasip bir dinî hitap arayan kesimlere uygun bir jargonla konuşmuştur.⁶⁹

Gelenek karşıtlığında buluşan Kur'âncılık, mealcilik, siyasal-radikal İslâmcılık ve İslâm modernizmi gibi akımların ürettiği pozitivistik din dili, bir yandan İslâm düşüncesini ve İslâmî pratikleri modernleştirici bir rol oynarken, bir yandan da muhafazakâr karşıt söylemi dinî temel kaynağını "sapkın yorumlar"dan koruma gayesiyle de olsa Kur'ân'a yönelmeye kıskırtmıştır. Nitekim 90'lı yıllara gelindiğinde, en radikal İslâmcı çevrelerden en muhafazakar dindar kesimlere varıncaya kadar bütün dinî camia mealler üzerinden Kur'ân'la az çok tanışmış ve Kur'ân merkezli olmamakla birlikte Kur'ân'a da yer veren bir söyleme ulaşmıştır. O denli ki başından beri sıradan müslümanların anlamak maksadıyla Kur'ân okumalarının Sünnî-Hanefî karakterli sahih İslâm'ı bozacağını savunan Işıkcılık hareketine yakınlığıyla bilinen bir televizyon kanalı bile söz konusu yıllarda Kur'ân tefsiri programı yayımlamıştır.⁷⁰

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki entelektüel müslümanların ilk defa tercüme yoluyla tanıştığı dinî düşünce tarzı tefsir sahasında içtimaî/sosyolojik eğilim şeklinde dışa vurmuştur. Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* -Elmalılı'nın *Hak Din'i*nde de göze çarpan içtimaî yorumlar hariç tutulmak kaydıyla- sosyolojik tefsir eğiliminin Türkiye'deki ilk örneği olarak kabul edilebilir. Zira müellifin eseri yazış maksadını, "Bu eserimizle, İslâmı, zaman içinde dinî kitaplara sokulan ve Kur'ân'ın nurunu gölgeleyen basit, gecekondu düşüncelerden soyutlayarak günümüz insanına Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in ve sahabîlerin anlayışıyla sunmak, uyanmakta olan İslâm gençliğine aydın bir mesaj vermek istedik."⁷¹ şeklinde formüle ettiği Çağdaş Tefsir'de her surenin sonunda o surenin içerdiği temel prensiplerin maddeler hâlinde verilmesi, ayrıca onbirinci cildin sonunda "Konularına Göre Kur'ân Prensipleri" şeklinde bir başlık açılması ve bu başlık altında Kur'ân'ın tevhid, nübüvvet, ahiret, din, ilâhî dinler, din ve vicdan özgürlüğü, ilim ve araştırma, aile ve toplum hukuku, ekonomi, cihad ve savaş gibi konularla ilgili Kur'ân prensiplerinin tadat

69 Bu konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", s. 390-391.

70 Özsoy, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları", s. 5-6.

71 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), I. 59.

edilmesi ve nihayet Kur'an'ın genel nitelikli 804 prensibinin zikredilmesi sosyolojik tefsir eğiliminin bariz göstergeleridir. Çağdaş Tefsir'in dikkat çeken bir diğer özelliği de hadis ve rivayet malzemesine oldukça mesafeli bir tavır sergilenmesi ve geleneksel olarak sahih/muteber kabul edilen hadis mecmualarındaki birçok hadisin uydurma olduğuna hükmedilmesidir. Hadise yönelik bu mesafeli tavrın Muhammed Abduh-Reşid Rıza tarafından temsil edilen Menar ekolüyle bağdaştığı ve dolayısıyla ılımlı denebilecek bir Kur'an İslâmcılığı söylemini yansıttığı söylenebilir.

İçtimaî tefsir eğilimi 80'li yıllardan günümüze kadar geçen zaman zarfında hızlı bir ivme kazanmıştır. Bunun arka planında 90'lı yıllarda Yaşar Nuri Öztürk'ün savunduğu Kur'an İslâmı söyleminin ulusal medya imkânları sayesinde çok geniş kitlelere ulaşması, diğer taraftan Muhammed Esed'in (ö. 1992) *The Message of The Qur'an* (Gibraltar 1980) adlı meal-tefsirinin *Kur'an Mesajı* adıyla Türkçeye çevrilmesi ve tahminlerin ötesinde beğenilmesi, keza Mahmut Toptaş ve diğer bazı kişilerin halka açık Kur'an ve tefsir dersleri yapması ve bu derslerin uzun zamana yayılması gibi faktörlerin bulunduğu söylenebilir. Bilhassa sohbet tarzında halka açık Kur'an ve tefsir derslerinin yazıya geçirilmiş şekli olan eserlerin hemen tamamı sosyolojik tefsir eğilimini yansıtır niteliktedir. Ancak bu eğilim Kur'an'ın bir hayat kitabı olduğu noktasında birleşmekle birlikte metod ve meşrep itibarıyla çeşitlilik arz etmektedir. Mesela Şifâ Tefsiri, Mahmut Toptaş'ın Cezerî Kasım Paşa Camii konferans salonunda 7 Eylül 1989 tarihinden itibaren, yediden yetmiş her kesimden insanın katıldığı sohbetlerinden meydana gelmiş bir eserdir.

İçtimaî tefsir eğiliminin bir diğer temsilcisi olan M. Said Şimşek ise *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* adlı eserinde Reşid Rıza'nın neo-selefi çizgisi ile Seyyid Kutub'un radikalliğini bir bakıma harmanlamıştır. Bu eserde modern döneme ait kaynaklardan Elmalılı Hamdi Yazır, Mevdudî, Süleyman Ateş, Muhammed Esed gibi isimlerin eserlerine de yer yer atıflar bulunmakla beraber Muhammed Abduh-Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr*'ı ile Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'an*'ından alıntılar eserde çok önemli bir yer tutar. Gerek kaynak tercihlerinden gerekse hemen her ayetin tefsirinde "Modern çağdaki bir Müslüman bu ayetten ne anlamalı?" sorusuna cevap vermeyi hedefleyen izahatından müellifin tefsirde sosyolojik/içtimaî yaklaşımı esas aldığı sonucuna varılabilir. Nitekim müellif birçok ayetin tefsirinde tarihî arka plan bilgisine atıfta bulunmuş ve fakat tefsiri rivayete boğmamış, benzer şekilde kelâmî ve fikhî görüş ihtilaflarına yer

vermekten de kaçınmıştır. Bununla birlikte münasebet düştükçe itikadî konularla ilgili ayetlerin tefsirinde kimi zaman mezhepler arası görüş farklarına kısaca değinmiş ve fakat meseleyi kısa ve öz olarak Selefi anlayış doğrultusunda izah yoluna gitmiştir. Fıkhî konularda da özlü anlatımı tercih eden müellif kimi zaman mezhepler arasındaki içtihad farklarına da değinmiştir.

1980 sonrası Türkiye'deki dinî düşünce atmosferinde Kur'ân'a yönelen ilgi ve bu ilginin vesile olduğu yöntem tartışmaları, İslâm dünyası ile entelektüel temas noktaları üzerinde de bir dönüşüme yol açmıştır. 1990'lı yılların sonları ile 2000'li yılların başlarında artık İslâmî hareketlerin önderlerinden değil, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun, M. Âbid el-Câbirî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi akademisyen kimlikli müslüman yazarlardan ağırlıklı olarak Kur'ân hermeneutiğine katkı sunması umulan eserler çevirilmeye başlamıştır. Bu süreçte Ignaz Goldziher, W. Montgomery Watt, Rudi Paret gibi isimlere ait belli başlı oryantalistik Kur'ân çalışmaları da Türkçe'ye çevrilmek suretiyle tartışma gündemine yeni boyutlar kazandırılmıştır. Ne var ki tarihsel ve eleştirel perspektiften yoksun, salt masum bir bilgi transferi olarak görülen bu çeviri faaliyetleri İslâmbilim ve Kur'ân çalışmalarında yöntem tartışmalarına birbiriyle çelişen, çelişikliği oranında da zenginlik görüntüsü veren yeni perspektifler taşımakla kalmayıp, hermeneutik ve beşerî bilim birikimine müracaat etmenin meşruiyetini sorgulama gereğini de gündeme getirmiştir.

Modernist olarak nitelenen İlahiyatçıların Kur'ân metnini kültürel ve dilsel bir yapı olarak antropoloji, semantik, hermeneutik, semiyotik ve sosyalbilimlerin yöntemleriyle inceleme konusu yapma heveslerine, bu önerinin oryantalistik çalışmalara ve kimliğini kaybetmiş modernist müslüman yazarların düşüncelerine dayandığı gerekçesiyle anakronik biçimde Popper'in paradigma çözümlemesine dayanılarak itiraz edilmiştir. Bu itiraza, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama süreçlerinin herhangi bir metni anlama ve yorumlama etkinliğinden farklı olduğu, hermeneutiğin aslında Hıristiyan teolojisine özgü bir "İncil yorumlama yöntemi" olarak karşılık bulduğu ve "yazarın niyetini kendinden daha iyi anlamak" iddiasında bulunduğu, dolayısıyla Kur'ân yorumunda hermeneutik yöntemle başvurmanın Allah'a psikanaliz uygulamak anlamına geleceği gibi bilgisel temelden yoksun pek çok argüman eşlik etmiştir.⁷²

72 Mesela bkz. Ali Bulaç, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik", İslâmî

Kur'an ve tarihsellik tartışmalarında tarihselci bakış açısını savunan İlahiyatçı akademisyenlerin referans çerçevesinde Pakistanlı Müslüman düşünür Fazlur Rahman'ın iki hareketli tefsir usûlü çok önemli bir yer tutar. "Kur'an'ı kendi nüzul tarihinde okumak ama aynı zamanda onun mesajını bugüne taşımak nasıl mümkün olur?" sorusunun cevabını arayan Fazlur Rahman bu konuda iki aşamalı bir tefsir usûlü teklifinde bulunur. İlk aşamada içinde bulunduğumuz tarihsellikten Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata gitmek, ikinci aşamada ise nüzul ortamından bugüne dönmek. İlk aşama iki maksat içerir: (1) Ayetlerin nazil olduğu ortamı ve hükme bağladığı sorunu iyice araştırmak, ilgili ayetlerdeki asıl mana ve maksadı kavramak. Diğer bir deyişle, bu aşamada özelden genele, yani Kur'an'ın tek tek meselelerle ilgili özel hükümlerinden hareketle bu hükümlerdeki genel ilkeleri ve temel hedefleri belirlemeye yöneliktir. İkinci aşama ise Kur'an'ın genel ilkelerini bugünkü tarihsellikte ortaya çıkan tikel olaylar ve sorunlara tatbik etmektir. Bu iki aşamalı tefsir usûlü Kur'an'ı doğru anlama ve bugünün dünyasında doğru yorumlamanın mümkün olan en güzel yöntemi olarak gören Fazlur Rahman, anlam ve yorumda nesnelliğin imkânına inanmakla birlikte, "Ulaştığımız sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir"⁷³ şeklindeki ifadeleriyle yorum ve uygulama sürecindeki zeminin kayganlığına da dikkat çekmiştir.

Fazlur Rahman'ın iki aşamalı tefsir usûlü teklifine büyük önem atfedilen tarihselci yaklaşımın Kur'an ve tarihsellik meselesini gündeme getirmesinin fikrî zemini Kur'an'ın özellikle toplumsal düzen ve hukukla ilgili ahkâmı ile modern durum arasında gündün güne belirginleşen uyumsuzluk ve bu olgunun müslümanlar açısından değişim ve yenilenmeyi bir sorun olarak dayatmasıdır. Zira çağdaş dönemde müslümanlar Kur'an'ın konuşmadığı alanlarda seyyaliyetlerini sürdürebilirken, ayetlerde çok sarih ve kesin ifadelerle belirtilen ahkâm alanında Kur'an'ın bıraktığı noktada kalma durumuyla karşı karşıya geldiler. Modernitenin kendi değerleri ve kurumlarıyla egemen olmasıyla birlikte müslümanlar ister istemez şu gerçekle yüzleştiler: Kur'an'ın hitabı modern çağla hemen hiçbir konuda

Araştırmalar, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996), s. 115-118; Yasin Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermeneutik Bağlamı", İslâmi Araştırmalar, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996), s. 78-102.

73 Fazlur Rahman, İslâm ve Çağdaşlık, çev. A. Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990), s. 73-76.

örtüşmemekteydi. Kur'ân ne çağdaş kavramlarla konuşmakta, ne de çağdaş sorunları ele almaktaydı. Bu vakıa müslümanları şu iki seçenekle karşı karşıya bıraktı. Birinci seçenek Kur'ân'a rağmen çağdaşlaşmak; ikincisi ise çağdaş duruma rağmen Kur'ân'a sadakatten ayrılmamak.

Tarihselci olmakla itham edilen çevreler Kur'ân'ın Türk dinî düşüncesinde beklenmedik bir hız ve biçimde güncelleşmesinin ürün verdiği aşırı yorumlar karşısında, Kur'ân hitabının nüzûl dönemindeki muhataplar ve onların koşullarıyla sınırlı olduğuna yönelik vurguları ve aynı zamanda tarihsel bağlamın yorum sürecindeki önemi üzerinde durmalarıyla tarihsellik perspektifini Kur'ân'ın anlaşılmasında yöntem sorununun bir parçası olarak gündeme taşıdılar. Ancak Kur'ân'ın tarihselliği tezi, bütün muhafazakâr çevrelerce Türk dinî düşünce tarihinde her zaman belirleyici bir konum taşımış olan ulusal resmî talepler karşısında verilmiş bir ödün veya küresel egemen güçlerle girilmiş çirkin bir ittifak olarak algılandığı ve aktarıldığı için, üretilen karşı-tezlerin tepkisel İslâmcı refleksleri pekiştirme dışında tartışmanın derinlik kazanmasına herhangi bir hermeneutik katkıda bulunması mümkün olmamıştır. Buna bağlı olarak, Kur'ân ve tarihsellik tartışmasına herhangi bir entelektüel perde arkasına sığınma ihtiyacı duymaksızın, doğrudan doğruya dinî ve politik duyarlılıkla müdahil olan çevreler de olagelmıştır. İlke olarak Kur'ân ahkâmının değişebilirliği sorununu da içeren bu tartışma, temelde Kur'âni söylemin doğasına ilişkin bir mahiyet sorgulaması olduğu ve Kur'ân'ın nüzul çağındaki özgün anlamını yeniden inşa etme ümidi taşıdığı için, Kur'ân'ın anlaşılmasında nesnellığın imkânı sorununun da tartışma gündemine taşınmasına yol açmıştır. Nesnellik-öznellik tartışmaları, felsefî tarihselcilikle Kur'ân'ın tarihselliğini savunanlar arasında derin bir farklılık bulunduğu gerçeğinin kısmen de olsa farkedilmesini sağlamıştır.⁷⁴

Bu süreçte, Kur'ân'ın çağın gerisinde kaldığı, dolayısıyla çağdaş sorunlara çözüm üretemeyeceği teşhisinde bulunan 'laikçi modernizm' ile Kur'ân'ın lafzî talimatlarının aynıyla bugün de geçerli olması gerektiğini, dolayısıyla tek sorunun Kur'ân ahkâmının tatbikinin önündeki engellerin kaldırılması olduğunu savunan metin fundamentalizmi dışarıda tutulacak olursa, kayda değer üç temel entelektüel yaklaşımdan söz edilebilir: (1) Batılı modernite eleştirilerini İslâmî duyarlılıklarla harmanlayarak, İslâm ve çağdaşlığı sabit ve birbiriyle uzlaşamaz iki zıt paradigma olarak

74 Özsoy, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları", s. 7-8.

gören ve İslâm modernizmi söyleminin İslâm'ın özgün dokusunu tahrip etme riski taşıdığını öne süren postmodern gelenekçi *İslâmcı* söylem. (2) Daha çok Fazlur Rahman'ın argümanlarına dayanan ve Kur'an'ın insanlıktan talepleri ile çağdaşlığın gerekleri arasında özsel bir çatışma olmadığı tespitinden hareketle, müslüman kalarak modernleşmenin imkânını savunan *İslâm* modernizmi söylemi. (3) Eklektik reformist söylem.

Bu üç söylemden en yaygın olanı sonuncusudur. Temelde bütün İslâm reformistleri müslüman kalarak çağdaşlaşmanın mümkün olduğuna inanır; ancak bu inancın Kur'an ve olgu üzerine yoğunlaşan bir hesaplaşmadan kaynaklandığı söylenemez. Özü itibarıyla eklektik reformist eğilim baştan tasnif dışı tuttuğumuz metin fundamentalizmi ile laikçi modernizmin bir tür sentezinden ibarettir. Bu eğilim gelenekçilerden Kur'an hitabının tarih üstülüğü dogmasını, laikçi modernistlerden ise verili durumun (modernite) terakki olduğu dogmasını ödünç alarak hem Kur'an'ı hem de çağdaşlığı birer değer kabul etmektedir. Böyle bir yaklaşımla Kur'an'a her şeyi söyletmek mümkündür: Kur'an'dan laik, demokratik, çoğulcu hatta liberal bir devlet-toplum tasarısı da çıkarabilirsiniz, teokratik ve totaliter bir sistem de... Nitekim bu reformist eğilim işi Kur'an metninin özgün anlamına tasallut etme noktasına kadar vardırırmıştır. Reformistler esas itibarıyla tarihsel yöntemi kullanmakla birlikte, bunu Kur'an ve Kur'an dışı ayırımına dayanmak suretiyle Kur'an dışı alana hasretmişlerdir. Onlara göre Kur'an mutlak ve tarih üstü, Kur'an dışında kalan bütün gelenek ise tarihsel ve görecelidir. Bu yüzden, reformistlerin söylemlerinde gelenek dışlanmış, böylece bütün hayatı kuşatabilecek bütüncül bir Kur'an yorumuna ulaşabilmek için, geleneğin boşalttığı belirleyici konuma çağdaş durum ve çağdaş 'ben'in öznelliği yerleştirilmiştir.⁷⁵

Bilindiği üzere 28 Şubat 1997'de yaşanan postmodern darbe kendisine hedef olarak İslâmî kesimi seçti ve neredeyse bütün dinsel tezahürleri toplumdan silmeye dönük radikal bir politikayı ülkenin bütün siyasal ve entelektüel elitlerine kabul ettirdi. Bu güçlü hareket, İslâmî çevrelerden ve özellikle İlahiyat camiasından destekçiler bulmakta fazla güçlük çekmedi. 28 Şubat'ın Kur'an çalışmalarına yansıma biçimi ise son derecede trajik oldu. Bu trajediyi kadınlarla ilgili ayetlerin yorumundaki değişim üzerinden izlemek mümkündür. Mesela, kimi İlahiyatçılar 1997

75 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, (Ankara: Kitabiyat, 2004), s. 91-92; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), s. 177-178.

öncesi yazılarında Kur'ân'da başörtüsü emri bulunduğunu dile getirirken, bu tarihten sonraki yazılarında bunun tam tersini söyleyebildiler. Benzer şekilde, Nisa 4/34. ayetteki *vadribûhunne* ifadesini önceleri 'dövmek' şeklinde yorumlayan kimi yazarlar 28 Şubat sonrasında bu ifadeye olmadık anlamlar yakıştırabildiler.⁷⁶

VI

Tanzimat dönemi ile Cumhuriyet'in ilanı arasındaki zaman dilimine ait son dönem Osmanlı tefsir mirası hem nicelik hem nitelik açısından kıymetli denebilecek bir vasıfta değildir. Bu durum, Tanzimat'tan itibaren Batılı tarzda modernleşmenin giderek yaygınlaşmasına paralel olarak ulema sınıfının hem gözden düşüp, geçmiş dönemlerdeki nüfuz ve itibarını kaybetmesine, hem de "Marifet iltifata tabiidir, müşterisiz meta zayıdır" fahvasınca şevk ve heyecanını yitirmesine bağlanabilir. Ulema sınıfı Meşrutiyet ve bilhassa II. Meşrutiyet döneminde siyasetle de içli dışlı olmuş ve bu dönemde birçok meşhur âlim İttihat ve Terakki cemiyetinin ilmiye şubesi bünyesinde faaliyette bulunmuştur. Ulemanın ilmî ve entelektüel alandaki derinlik ve verimliliğinin azalmasında siyasetle iştiğal de önemli rol oynamıştır.

Son dönem Osmanlı tefsir mirasının önemli bir kısmı mutasavvıf veya sūfîmeşrep müfessirlere aittir. Daha açıkçası, XIX. asırdaki tefsirlerin yarısından fazlası mutasavvıf müfessirler tarafından telif edilmiştir. Bu durum, bir yönüyle tasavvuf ehlinin siyasetten uzak durmasına, diğer bir yönüyle de irfan damarından gelen manevî mukavemetle modernizmin güçlü rüzgârı karşısında savrulmamasına bağlanabilir.

Tanzimat dönemine ait tefsirlerde geleneksel ilmî paradigmaya büyük ölçüde bağlı kalınmıştır. Diğer bir deyişle, Osmanlı'da Kur'ân ve tefsir kültürüyle ilgili geleneksel paradigma XIX. asrın sonlarına kadar muhafaza edilmiştir. Bu paradigmada Kur'ân diğer dinî kaynaklardan bağımsız bir metin olarak algılanmamış, dolayısıyla "Din ve dinî ahkâm salt Kur'ân'dan öğrenilmelidir" gibi bir anlayışa pek sıcak bakılmamıştır. Bilakis geleneksel yapıda Kur'ân ve dinî ahkâm öteden beri Sünnet, icma, kıyas gibi diğer şer'î delillerle birlikte ele alınmış, Kur'ân'ı açıklama ve yorumlama söz konusu olduğunda da evvel emirde klasik tefsir kitaplarına başvurulmuştur.

76 Bkz. Ömer Özsoy, "Çağdaş Kur'ân(lar) Üretimi Üzerine -'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ, 34 Örneği-", İslâmiyât, cilt: 5, sayı: 1 (2002), s. 111-124.

İlim erbabı daha ziyade Beyzâvî, Zemahşerî, Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirlerin tefsirlerine rağbet ederken, avâm-ı nas başta Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin (ö. 1111/1699) *Tefsîr-i Tibyân (Tercüme-i-Tibyân)* adlı Türkçe tefsiri olmak üzere Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı, Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin (ö. 910/1505) *Mevâhib-i Âliyye*'si gibi Arapça ve Farsça tefsirlerin Türkçe tercümelerine ilgi göstermiştir. Halk arasında yaygın olarak okunan bu tefsirlerdeki ortak özelliklerden biri, dilin basit ve kolay anlaşılır olması, bir diğer özellik ise teknik ve ilmî düzeyde tefsirden çok, halk müslümanlığını besleyen mev'iza kitaplarına benzer bir işlev görmesidir.

Meşrutiyet ve bilhassa II. Meşrutiyet döneminde geleneksel tefsir paradigması büyük ölçüde terk edilmiştir. İlmî gelenekten bu kopuşta hem siyasî alandaki köklü değişim, hem zihniyet yapısındaki genel dönüşüm, hem de modernizmin baskısı ve zamanın dayatması büyük rol oynamış ve sonuçta geleneksel tefsirin yerini modern tefsir almıştır. Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülüğünde gelişen ıslah-tecdit hareketinin Osmanlı Türkiyesi'ndeki İslâmcılar üzerinde etkili olması da söz konusu kopuşta hatırı sayılır bir rol oynamıştır. Abduh ve Reşid Rıza'nın dinî düşüncede ıslah-tecdit projesine göre geleneksel ilmî mirasın sıkı bir tenkide tabi tutulması, klasik kaynaklardan bilgi aktarımında seçici davranılması gerekir. Bunun yanında tefsirin geçmiş dönemlerde olduğu gibi Kur'ân metnini dil, belâğat, rivayet, kelim, fıkıh gibi çeşitli açılardan tahlil ve teşrih faaliyeti olmaktan çıkartılıp doğrudan hayata dokunan bir yapı ve yönetime kavuşturulması elzemdir.

Bu görüşler Mehmet Âkif gibi İslâmcılar tarafından da benimsenip savunulmuş, II. Meşrûtiyet döneminde İslâmcı hareketin güçlü bir yayın organı olan *Sırât-ı Müstakîm* dergisindeki tefsir makalelerinde de ağırlıklı olarak ittihad, şûra, meşveret, hürriyet gibi güncel meselelerle irtibatlandırılan belli başlı ayetler üzerinde durulmuştur. Tefsirin temel hedef ve istikameti gündemdeki meselelere göre belirlenince, Kur'ân'daki ayetler de mana ve mesaj açısından en önemli, önemli, önemsiz gibi bir tasnife tabi tutulmuştur.

Son dönem Osmanlı'da zamanın ruhuna uygun olarak bilimselci tefsir eğilimi de önemli ölçüde rağbet görmüştür. İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) gibi bazı mütefekkirler Kur'ân'ın teorik bir bilim kitabı değil hidayet rehberi olduğunu, bilimsel yoruma konu olan ayetlere bu nazarla

bakmak gerektiğini söylemişse de modernleşme sürecinde bilim ve teknolojiye büyük değer atfedilmesi, geleneksel kozmolojik bilgilerle modern bilimsel izahlar arasındaki uyumsuzluğun giderek daha fazla fark edilmesi Kur'ân'ın modern bilim ışığında yorumlanması ihtiyacını doğurmuştur. Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1918), Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918), Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Milaslı İsmail Hakkı (ö. 1938) gibi isimler son dönem Osmanlı'da bilimselci tefsir eğiliminin önde gelen temsilcileri olmuştur.

Cumhuriyet dönemi telif Kur'ân tefsirleri açısından zengin sayılabilir. Çünkü Cumhuriyet'in ilk yıllarından bugüne kadar geçen zaman zarfında otuza yakın tefsir kaleme alınmıştır. Fakat bunların çok büyük bir kısmı nitelik yönünden oldukça zayıftır. Hatta bir kısmına tefsir demek en azından ilmî ciddiyet ve hassasiyet açısından sakıncalıdır. Cumhuriyet dönemi tefsir edebiyatı gerek telif gerekçeleri gerek içerikleri itibariyle çeşitlilik arz eder. Telif gerekçeleri açısından bakıldığında bazı tefsirlerin klasik literatürdeki ilmî ve dinî mirası Türkçeye aktarma ve böylece gelenek üzerinden sürekliliği sağlama maksadıyla, bazı tefsirlerin vaaz ve irşad maksadıyla, bazı tefsirlerin toplumsal modernite ve modernleşme kaynaklı sorunlara Kur'ân'dan cevaplar bulma ve aynı zamanda Kur'ân'ı doğrudan doğruya bugünün dünyasına konuşturma çabasıyla, bazı tefsirlerin de siyasal İslâmcılık denilen düşünce çizgisinde ağırlıklı olarak ideolojik saiklerle telif edildiği görülür. Bunlardan başka maksatlar ve saiklerle telif edilmiş tefsirler de mevcuttur. Özetle, Cumhuriyet dönemindeki telif tefsirlerin ortaya çıkış hikâyeleri çok çeşitlidir ve bu çeşitlilik eserlerin dil ve muhtevasında da kendini gösterir. Muhteva tahlili yapıldığında Cumhuriyet dönemi tefsir edebiyatının esas itibariyle birkaç eğilimi yansıttığı fark edilir ve bu eğilimler geleneksel, bilimsel/ilmî, tasavvufî/işârî, içtimaî/sosyolojik ve eklektik şeklinde başlıklandırılabilir.

İçtimaî eğilim özellikle 1980'li yıllardan itibaren diğer eğilimlere nispetle daha baskın bir karakter arz eder. Bu durum 1960'lı yıllarda başlayan çeviri faaliyetlerine paralel olarak Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub, Mustafa es-Sibâî, Mevdudî, Ali Şeriatî gibi isimlere ait İslâmî görüş ve düşüncelerin Türk müslüman entelektüeller nezdinde ilgi görüp taraftar bulmasıyla ilgili bir durumdur. Özellikle Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân* adlı eseri Cumhuriyet Türkiye'sindeki içtimaî tefsir eğilimine büyük ivme kazandırmıştır. Bununla eş zamanlı olarak temelde geleneksel dinî düşüncüyü tenkitle mümeyyiz olan siyasal-radikal İslâmcı hareketler de güç

kazanmıştır. İçtimaî tefsir eğilimi, ilerleyen zamanlarda farklı çevrelerden farklı amaçlara matuf olarak dinin en saf ve sahih şekliyle Kur'an'dan öğrenilmesi gerektiği söylemiyle harmanlanmış ve hatta zaman zaman metin fundamentalizmi denebilecek bir form kazanmıştır.

Cumhuriyet dönemi tefsir geleneğinde ön plana çıkan bir diğer eğilim bilimselciliktir. Bu eğilim Said Nursî ve Elmalılı Hamdi Yazır'dan sonra Celal Yıldırım, Süleyman Ateş, Bayraktar Bayraklı, Hakkı Yılmaz gibi daha birçok isim tarafında da az çok benimsenmiş, hatta bazı akademisyenler bu alanda müstakil eserler telif etmiştir. Ayrıca Reşad Halife'nin (ö. 1990) 19 rakamı üzerine kurgulanan matematiksel i'câz teorisi Türkiye'de de yankı bulmuş ve "19 Mucizesi" diye kavramlaştırılan ve fakat sonuçta ilhad noktasına varan bu teori Edip Yüksel ve daha başka isimler aracılığıyla geniş halk kitlelerine ulaştırılmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde bilimsel(ci) tefsir eğiliminin özellikle yakın geçmişte hatırı sayılır bir rağbet görmesinde Maurice Bucaille'nin (ö. 1998) *La Bible le Coran et la Science: Les Ecritures Saintes Examinees a la Lumiere des Connaissances Modernes* (Paris 1980) adlı eserinin Türkçeye çevrilmesi önemli rol oynamış ve bu eserin iki farklı Türkçe çevirisinin okuyucuyla buluşmasını müteakip zamanlarda bilimsel tefsir çok daha farklı bir boyut kazanmış ve hatta "Tefsirde Bucailizm" denebilecek bir fenomen ortaya çıkmıştır.

Bilimsel tefsir konusunda eleştirel bir değerlendirme olarak şu hususu özellikle belirtmekte fayda vardır. Müslümanlar pozitivist düşünceye felsefî söylem düzeyinde metafizik lehine karşı çıkmakla birlikte bu düşüncenin en temel bileşeni olan deney ve olguya dayalı bilim ve bilimsel bilgiye büyük teveccüh göstermektedirler. Bu ironik durum, bir kişinin kendisini esir ya da rehin alan kimseye bir zaman sonra hayranlık duymasına (Stockholm Sendromu) benzetilebilir. Çünkü müslümanlar özellikle son iki yüzyıldan bu yana biraz gıpta, biraz haset ama daha çok da intikam duygusuyla hemen her fırsatta tahkir ve tezyif ettikleri Batı kültür ve medeniyetinde üretilen bilimsel bilgiye kimi zaman abartılı bir müspet değer yüklemekte, bunu bir tebcil aracı olarak Kur'an ve tefsir sahasında istihdam etmektedirler. Böylece Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu bilimle de ispatlamış olduklarını düşünmektedirler. Hâlbuki burada asıl paye bilime verilmekte, dolayısıyla Kur'an bilim karşısında bir bakıma

mahcup edilmektedir.⁷⁷

Sonuç olarak, Cumhuriyet döneminde otuza yakın tefsir yazılmış ve fakat *Hak Dinî Kur'ân Dili* hâlen aşılammıştır. Ayrıca bu döneme ait tefsirlerden hiçbiri diğer İslâm ülkelerinde telif edilen bazı tefsirlerin, sözgeli mi İbn Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinin ilmî seviyesine ulaşmamıştır. Tefsir edebiyatı açısından değerlendirildiğinde Cumhuriyet döneminin ilk yılları, Osmanlı bakiyesi birkaç müfessirin himmet ve gayretleriyle az çok bereketli yıllar olmuştur. Buna mukabil sonraki yıllar onca yeni tefsirin isbat-ı vücuduna rağmen verimsiz ve bereketsizdir. Bilhassa 2000'li yıllardan sonrasına ait eserler nazar-ı itibara alındığında Cumhuriyet'in tefsir açısından hazin bir dönem olduğu bile söylenebilir.

Bugüne gelindiğinde, Türkiye'deki umumî manzaranın siyaset alanında yenilikçi, dinî düşünce alanında ise muhafazakâr gelenekçi karaktere sahip bir egemen kültür eşliğinde ve aynı zamanda dinî alanla ilgili sorunları aile içi mesele olarak tanımlamak suretiyle bütün kamusal iddialarından vazgeçmiş bir entelektüel rehavet içinde yol alan bir görünüm arz ettiği tespitinde bulunulabilir. Günümüz Türkiye'si'ne ait dinî düşünce ikliminde yankılanan tek ses, siyasî konjonktürün imkân sunması dışında herhangi bir tarihsel veya düşünsel bağlama sahip olmayan Ehl-i Sünnet fundamentalizmidir. 28 Şubat sürecinde ortaya koyduğu kötü performans nedeniyle itibar kaybeden ve o dönemde izlenen din eğitimi politikalarının kurgusu gereği Kur'ân ve hadis eksenini zayıflatılan İlahiyat fakültelerinin Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı'na personel yetiştiren eğitim kurumlarına indirildiği ve bu rolü kabullenmiş görüldüğü, şimdilerde ise aynı fakültelere Tek Parti döneminde siyasî bir proje olarak uygulamaya konulan Köy Enstitüleri bünyesinde yetiştirilmek istenen öğretmen tipinin bir nevi mukabiline karşılık gelen ve mümeyyiz vasfının gelenekçi muhafazakâr bir Sünnî olması beklenen bir din adamı ve öğretmen prototipi üretme misyonu yüklendiği bir toplumsal vasatta, Kur'ân okuma ve yorumlamanın Sağcı ve Sünnî duyarlılığın meşru gördüğü sınırlar dışında bir özgürlük alanına sahip olduğundan söz etmek pek mümkün değildir.

Diğer taraftan, bugünün Türkiye'sinde siyasî iradenin açık ve zımnî desteğiyle güçlenen bir muhafazakârlığın hüküm sürdüğü ve hatta gide-

77 Bu paralelde daha geniş bir değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), s. 29-63.

rek ürkütücü bir karaktere büründüğü de inkâr edilemez bir gerçektir. Bu muhafazakârlık, İslâmcılığı yerli olmak kaydıyla benimseyen, hatta yerli malı İslâmcılığın benimsenmesine bir güzellik atfeden ve Necip Fazıl'ın *Doğru Yolun Sapık Kolları* adlı eserindeki insafsız ve acımasız dille de büyük ölçüde örtüşen bir karaktere sahiptir. Zira yakın geçmişte Necip Fazıl, Hüseyin Hilmi Işık, Ahmet Davudoğlu gibi isimler tarafından Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mevdudi, Muhammed Hamidullah gibi müslüman âlim ve mütefekirlere yöneltilen sapkınlık ve yoldan çıkmışlık ithamları, şimdinin muhafazakâr gelenekçileri tarafından Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun, Muhammed Âbid el-Câbirî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Fazlur Rahman gibi isimler ile bu isimlerin Kur'ân ve tefsirle ilgili görüşlerini gündeme getiren İlahiyatçı akademisyenlere izafe edilmektedir. Dikkat çekici olan, bütün bu ithamların Ehl-i Sünnet'i muhafaza ve müdafaa söylemiyle temellendirme yoluna gidilmesidir. Ancak burada söz konusu olan Ehl-i Sünnet, muhafazakâr gelenekçi zihniyetin muhayyilesinde icat edilmiş Ehl-i Sünnet'ten başka bir şey değildir. Tarihsel tecrübenin de tanıklık ettiği üzere, müesses düzene karşı yeni bir fikir ve tefekkür dalgası baş gösterdiğinde, mevcut durumda hâkim sınıfı temsil eden çevreler derhal örgütlenerek bir gelenek icat eder ve ardından icat edilen bu gelenek adına savunmalar devreye girer. Günümüz Türkiye'sinde tartışmasız hükümferma olan muhafazakâr anlayışın genelde dinî düşünce, özelde Kur'ân ve tefsir alanında yeni yaklaşımlara karşı aşırı tepki ve muhalefeti, bu yeni yaklaşımların köken itibarıyla dışarıya ait olduğu ve yerlilik vasfı taşımadığı algısıyla da ilgilidir. Nitekim yakın geçmişteki Türkiye muhafazakârlığı İslâmcı söylemin ümmetçilik vurgusu ile dinin asıl kaynaklarına dönüş çağrısını yerel ve kültürel değerlere saldırganlık olarak algılamış, benzer şekilde günümüz muhafazakârlığı da Kur'ân ve tefsirle ilgili yeni görüş ve düşüncelere oryantalistik tehdit algısıyla yaklaşmıştır.

KAYNAKÇA

Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

Ali Bulaç, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996).

Alparслан Açıkgeç, "Said Nursi", *DİA*, (İstanbul 2008), XXXV.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979).

-----, *Ahkâm-ı Evkâf*, (İstanbul: 1326).

Eşref Edib, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Hazırlayan: Fahrettin Gün, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011).

F. Remziye, "Sırât-ı Müstakîm Cerîde-i İslâmiyesine", *Sırât-ı Müstakîm*, sayı: 158, (21 Ramazan 1329).

Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgeç-M. Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990).

Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde*), cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

H. Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'ân*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1957).

İlhan Kutluer, "İslâmcılık [Düşüncede]", *DİA*, XXIII.

İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi içinde*), cilt: 1, cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: 2006), s. 238, 244.

-----, "Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

-----, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986).

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'ân'ın Ana Dilimize Çevrilmesi", *Ankara*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: II-III (1952).

İsmet Ersöz, "Hulâsatü'l-Beyân", *DİA*, XVIII.

J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994).

Kâşif Hamdi Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit: (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999).

-----, "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 3, sayı: 1 (2008).

M. Emin Köktaş, "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki **İslâm**cılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, cilt: 1, sayı: 1 (Isparta: Arayışlar, 1999/1).

M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı": Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an **İslâmı'na**", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: XV, sayı: 28 (2010).

-----, *Osmanlı'da İkinci Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)*, (yayımlanmamış doktora tezi), (İstanbul: 2001).

M. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *DİA*, V.

-----, "Meşrutiyet", *DİA*, XXIX.

-----, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006).

Manastırlı İsmail Hakkı, "Kuvve-i Teşriyye", *Beyânülhak*, nr. 17 [Kânûnu- evvel 1324].

-----, "Mevâiz", *Sırat-ı Müstakîm*, II/34, (19 R. Âhir 1327/20 Nisan 1325).

Mansûrîzâde Said, "Teaddüdü Zevcât İslâm'da Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 8 (1330-1332).

Mehmed Âkif, "Tefsîr-i Şerîf", *Sırat-ı Müstakîm*, VIII/183, (19 R. Evvel 1330/24 Şubat 1327).

Mehmet Sofuoğlu, *Tefsir Dersleri*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayın-

ları, 1962).

-----, *Tefsire Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1999).

Mustafa Bilgin, "Hak Dinî Kur'ân Dili", *DİA*, XV.

Mustafa Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'ân ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması* içinde], ed. Cengiz Kallek, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010).

-----, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).

-----, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

-----, *Osmanlı Tefsir Mirası*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012).

Mustafa Sabri, "Edeb-i Tahrîr", *Beyânülhak*, nr. 15 [29 Kânûnuevvel 1324].

Mustafa Tekin, "Meşrutiyet Döneminde Kadın ve Aile Tartışmaları", [*Yüzcü Yılında II. Meşrutiyet* içinde], (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2008).

Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde VÂkif Müessesesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), (Ankara: 1991).

Ömer Çaha, "Türkiye'nin Siyasî Modernleşmesi", *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001).

Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1971).

Ömer Özsoy, "Çağdaş Kur'ân(lar) Üretimi Üzerine –'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği–", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 1 (2002).

-----, "Türkiye'de Kur'ân Hermeneutiği Tartışmaları-Bir Soykütüğü Denemesi", (yayımlanmamış tebliğ metni).

-----, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, (Ankara: Kitabiyat, 2004).

Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursi, (İstanbul: Tenvir Neşriyat, tsz.).

-----, *Sikke-i Tasdîki Gaybî*, (İstanbul: Sözlük Yayınevi, 1980).

Sait Şimşek, "İslâmcılık ve Kur'ân", [*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık* içinde], cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları,

2004).

Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Ter-cüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 8 (1988).

Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333).

Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neş-riyat, 1989).

Şeyh Muhsin-i Fânî, *Nûru'l-Beyân: Kur'an-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Terce-mesi*, (İstanbul: Kütüphane-i İslâm, 1340/1924).

Şeyhülİslâm Musa Kazım, "İslâm ve Terakki I", *İslâm Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 1 (16 Rebûlevvel 1332-30 Kânûnisânî 1229). "İslâm ve Terakki II", *İslâm Mec-muası*, yıl: 1, sayı: 2 (30 Rebûlevvel 1332-13 Şubat 1229). "İslâm ve Terakki III", *İslâm Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 3 (14 Rebûlâhir 1332-27 Şubat 1229).

-----, "İslâm ve Terakki III", *İslâm Mecmuası*, yıl: 1, sayı: 3 (14 Rebûlâhir 1332-27 Şubat 1229).

Yasin Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermeneutik Bağlamı", *İslâmî Araştır-malar*, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996).

-----, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritesinin Dönüşümü", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 2, sayı: 6 (2004/3).

Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997)

İlk İslâm Toplumunun Siyasî Kimliğini Medenî Sûreler Bağlamında Okumak*

Nihat UZUN**

Öz

İlk kurulan İslâm toplumu başlangıcından itibaren siyasî bir kimliğe sahip olmuştur. Mekte döneminde kendisini çevresine kabul ettirecek enstrümanlara sahip olamayan Müslümanlar, bu sorunu çözmek için çaba sarf etmiş ve neticede Medine'ye hicret gerçekleştirmiştir. Medine dönemi Müslümanların siyasî arenada daha görünür oldukları ve kendileri dışındaki toplumlara varlıklarını kabul ettirdikleri bir dönem olmuştur. Bu dönemde nazil olan bazı sûreler ve âyetler onların bu siyasî kimliklerini kazanmaları ve geliştirmeleri sürecine hem müdahil olmakta hem de yollarına çıkan engeller hususunda onları aydınlatmaktadır. Bu makalede Medine döneminde nazil olan bazı sûreler ve âyetler izlenerek ilk İslâm toplumunun oluşturduğu birliği "siyasî" yapan unsurlar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Medine dönemi, Kur'ân, Siyaset, İslâm toplumu, Âyetler.

Abstract

Reading the Political Identity of the First Islamic Society in the Context of Medina Period's Surahs

The first Islamic community has had a political identity from the very beginning. The Muslims who have not the instruments to impose themselves to the environment in the Meccan period, have made an effort to solve this problem and eventually migrated to Medina. Medina was a period in which Muslims were more visible in the political arena and made their presence accepted by the other communities. Some of the suras and verses revealed in this period becomes involved in the process to make them acquire and develop their political identity as well as to enlighten them on the obstacles oriented in their paths. In this article, the elements that make the first Islamic community "political" will be discussed by following some suras and verses revealed in the Medina period.

Keywords: Medina period, the Qur'an, Politics, Islamic community, Qur'anic verses.

Atıf: Nihat Uzun, "İlk İslâm Toplumunun Siyasi Kimliğini Medenî Sûreler Bağlamında Okumak", KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 65-104

* Makalenin ilk hali 17-19 Mayıs 2013 tarihinde Kahramanmaraş'ta düzenlenen "Kur'ân Nüzulünün Medine Dönemi" Sempozyumu'nda (X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması) tebliğ olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, nirunx@hotmail.com

Giriş

İslâm hakikat iddiasında bulunan bir dindir. Bu iddianın en son tezahürü ise Kur'ân-ı Kerîm'dir.¹ Hakikat iddiasında bulunmak, aynı zamanda hakikatin egemen olmasını istemek demektir. Hakikatin egemen olması ise, bu iddianın sahiplerinin, kendilerine ait bir birlik/toplum oluşturması ve hakikati o toplum üzerinden pratize etmesi demektir. Bazen böyle bir toplum giderek siyasî bir kimlik kazanır ve neticede bir devlete dönüşür.

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, Mekke'de karşılaştığı zulüm ve baskı ortamından daha rahat bir ortama geçme gayesi gütmekte idiye de bu rahatlıktan maksat yukarıda bahsi geçen toplumu oluşturmak ve hakikati her veçhesiyle egemen kılmak arzusudur. Bunun bir göstergesi olarak Rasulullah Medine'ye vardığında hemen bir mescit inşasına başlamış, böylece İslâm toplumunun hem fiziki hem de manevi planda kurucu/olusturucu/tanıtıcı kurumunu tesis etmiştir. Medine'deki ilk faaliyetlerden birisi olarak mescit inşa edilmesi kanaatimizce Müslüman toplumu "siyasî" yapan unsurların başında gelmektedir.²

1 Hakikat iddiasından kastımız, özellikle 2/Bakara 147, 3/Âl-i İmrân 60, 4/Nisâ 170, 10/Yûnus 94 ve 108. âyetlerde ifadesini bulan "hiç şüphesiz hak senin Rabbinden gelmektedir/gelendir" anlayışıdır. Bu âyetlerin nüzul sebepleri ve bahsettikleri konular (kıblenin değişmesi, Hz. İsa'nın doğumu, bizatihi İslâm, Yahudilerin geçmişte yaptıkları vs.) göz önüne alındığında, Allah'ın, insanların takip etmesini ve sıkı sıkı sarılmasını istediği tek gerçeğin, Kendisi'nin gönderdiği vahiyler ve bunların bütünü olan İslâm dini olduğu anlaşılır. Dolayısıyla İslâm, kendisini insanlara tanıtan ilk peygamberden sonuncusuna kadar, tevhid dışındaki bütün sistem ve anlayışların şu veya bu şekilde eksik, kusurlu ve mutlak bağıllığı hak etmedikleri mesajını ve iddiasını dile getirmektedir. Bu iddianın gereği ise İslâm'ın -ve dolayısıyla Kur'ân'ın-, birey ve toplum hayatının tüm normatif alanlarını kendi ilke, prensip ve değer yargılarıyla kuşatmasıdır -ki bu da Kur'ân'ın en temel ve evrensel vasfıdır. Bkz. Talip Türçan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), s. 24.

2 "Burada cami'yi, sadece tuğla ve kireçten müteşekkil bir yapı olarak görmemelidir. Bina yalnızca beraberlik ve uzlaşma sembolüdür. Cami birlik sembolü olarak ait olma ve beraberlik duygusu sağladığı için, İslâm toplum hayatında binalar önemli bir yere sahiptir. Cami özel mülkiyet haline getirilemez, kiralanamaz veya satılamaz. İster iyi, ister kötü niyetle olsun, bir camiye saygısızlıkta bulunmak topluma hakarete bulunmak demektir. Böylece cami ve toplum bir arada var olur; biri olmadan diğeri yaşayamaz. Medine'ye varır varmaz Peygamber'in ilk yaptığı iş, toplumun idare ve haberleşme merkezi olan, bir mescid yapmak oldu. İnananlar ibadet etmek, meselelerine Peygamber tarafından çözüm bulunmak, problemlerini tartışmak ve yabancı hükümet temsilcilerini kabul etmek için oraya geliyorlardı. Cami onların ibadet yeri,

İslâm tebliğinin Medine dönemini Müslüman toplumun kendinî belirgin kılması, başkaları tarafından muhatap alınması ve nihayetinde hem çevresindeki gayri müslim oluşumlar hem de uluslararası çevreler nezdinde bir devlet sistemi olarak tanınması çabası olarak tanımlamak yanlış olmaz. Durumun bu şekilde olduğunu Medenî sürelerin izini sürerek takip etmek de mümkündür. Zira Medine döneminde nazil olan âyetler bir yandan Mekke dönemindekilerde olduğu gibi imanın sağlamlaştırılması, tevhid ve ahiret inancı gibi hususlardan bahsederken diğer yandan hem Müslüman toplumun toplumsal yönünün tamamlanmasına hem de diğer topluluklar (müşrik Mekke halkı, Ehl-i kitap ve münafıklar) karşısında siyasî bir kimlik kazanmasına hizmet edecek konuları ele almaktadır. Biz bu çalışmamızda özellikle İslâm toplumunu “siyasî” yapan unsurların Medenî sürelerdeki yansımalarına bakmak istiyoruz. İslâm toplumunun kuruluş aşamasında onu “siyasî” yapan unsurların belirlenmesi, temelde nasıl bir Müslüman-siyasî toplum/birlik oluşturulması gerektiği konusunda yolumuzu aydınlatacaktır.

A. Toplum “Siyasî” Yapan Unsurlar

Genel kullanımıyla “toplum” teriminin iki ana anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, sosyal bir birliktelik ve etkileşim, ikincisi de kendine ait sınırları bulunan ve bu sınırların onu diğer toplumlardan ayırdığı birlik anlamıdır.³ İkinci tanımdaki sınırlar, ulus devletlerdeki gibi coğrafi sınırlar anlamında olabileceği gibi, bir toplumu diğerlerinden ayıran ırk, din, kültür, değerler gibi coğrafi ve -bütünüyle- fiziksel olmayan sınırlar da olabilir. Diğer yandan “siyasî” ifadesi siyasetle ilgisi olan, siyasetin içinde yer alan anlamındadır.⁴

Bu tanımlamalardan hareketle diyebiliriz ki bir toplumu siyasî yapan unsurlar, o toplumun siyasetle ilgisi neticesinde belirginlik ka-

parlamentosu, idare yeri, hükümet binası, toplantı yerleri, öğrenim merkezleri, kısaca onların her şeyi idi.” Müshirül Hak, “İslâm Toplum ve Toplum Hayatında Cami'nin Yeri”, çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 3, (1991), s. 290.

3 Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, trc. Hüseyin Özel, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), s. 220.

4 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.514861b17a3c47.42726606.

zanacaktır. Kök anlamı “hayvanlarla ilgilenmek, onları evcilleştirmek”⁵ olan siyaset, istilâh olarak –en geniş anlamıyla– “halkı, dünya ve ahiret hususunda kurtarıcı olan yola ileterek/yönelterek ıslah etmek” şeklinde tanımlanır.⁶ Dolayısıyla siyasî toplum, öncelikle bir liderlik etrafında hareket eden bir yapısal özellik taşır. Lider (kişi yahut grup), toplumu ıslah etmek maksatlı hareket eder.

Liderin önderliğindeki bir toplumu “siyasî” kimliği, iktidar sahibinin/sahiplerinin, bazı davranış biçimlerine kurallar getirmesi ile belirginlik kazanır. Bu kurallar daha sonra ilan edilir ve toplum tarafından benimsenir, uygulanır veya zorla tatbik ettirilir. Genel anlamda, bu kurallara isteyerek veya istemeyerek uyulur ve maddî ceza veya mükâfatın yegâne sembolü olarak hâkimiyetleri kabul edilir.⁷ Bir toplum, kurallarını ve davranış biçimlerini bu şekilde ilan ettiğinde, uyguladığında ve uygulattırduğunda ve bu kuralların fizikî güç ile korunduğu genel olarak benimsendiğinde o toplumun devleti vardır yahut o toplum siyasîdir.⁸

Toplumun siyasî kimliğe sahip oluşu, aynı zamanda onun diğer toplumlardan tefrik edilmesini sağlayan bir dünya görüşüne sahip olmasıyla da bağlantılıdır. Öncelikle toplumun fertlerinin sahip olduğu ve kendi varoluşlarını anlamlı bir çerçeveye oturttukları bu dünya görüşü, doğal olarak toplumun dünya görüşü haline gelir. Bu durum, aynı zamanda o toplumun fertlerinde bir “ben-idraki”nin oluşmasını sağlayan nihaî et-kendir. Ben-idraki, toplumların medeniyet kurmalarına, yükselmelerine, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmelerine imkân veren ve bir medeniyet modelinin ortaya çıkmasını sağlayan temel unsurdur. Diğer yandan toplumun fertlerinde oluşan bu ben-idraki fertlerin sahip olduğu “kimlik”ten farklıdır. Şöyle ki, bu iki kavram farklı iki bilinç düzeyini yansıtır. Kimlik, sosyal tanınma temelinde gerçekleşen ilişki-bağımlı bir bilinç olarak iki tarafı gerekli kılarken, ben-idraki bir karşı tarafa ya da sosyal bir tanınmaya ihtiyaç hissetmeyen bireysel bir şuur halini yansıtır. Kimlik sosyal, iktisadi ve siyasî otorite tarafından tanımlanabilen ve verilebilen bir nitelik taşırken, özneyi esas alan ben-id-

5 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, trs,) VI, 108.

6 Muhammed Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), II, 367.

7 et-Ticânî Abdülkâdir Hâmid, *Kur'ân ve Siyaset: Siyasî Düşüncenin Mekkî Âyetlerdeki Temelleri*, trc. Enise Anaş, (İstanbul: İnkılab Basım Yayım, 2008), s. 21.

8 Anthony Quinton, *Political Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1967), s. 6.

rakinin herhangi bir başka otorite tarafından tanımlanabilmesi de, tasfiye edilebilmesi de imkânsızdır.⁹

Netice olarak denilebilir ki, insanların oluşturduğu toplumlar doğal ve kaçınılmaz olarak “siyasî” vasıfta olmayabilir. Bir toplumu siyasî olarak niteleyebilmek için o toplumun bir lider –yahut liderlik kurumu- etrafında kümelenmiş, fertlerinin ben-idrakine sahip olduğu, kuralları ve bu kuralların uygulanmasını temin eden yaptırım gücü olan, bağımsızlık ilkesini benimsemiş ve başka toplumlarla bu çerçevede ilişkileri olan bir toplum olması gerekir.

B. İslâmî Davetin Siyasî Yönü

İslâm, Allah Teala'nın, ahlakî fesada uğramış ve böylelikle tevhidin yolundan sapmış insanoğluna asli kimliğini hatırlatma ve özüne dönme konusundaki “sünnet”inin son tezahürüdür. Diğer bir ifadeyle, özel isim olarak İslâm, genel isim olan “ed-Dîn”in miladi 7. asırda vücut bulmuş halidir. Böyle olduğu için İslâm'ın asıl ve öncelikli gayesi, insanın tevhid karşısındaki uygunsuz ve yakışıksız konumunu ‘iyi’ ve ‘doğru’ya gidecek şekilde değiştirmektir.

İslâmî davetin Medine dönemi, netice itibariyle Müslümanların bir siyasî birlik/devlet oluşturmalarını sonuç vermiştir. Bir devlet kurmak ise siyasetin bir vechesi olan iktidarı ele geçirmek, güce sahip olmak demektir. Netice itibariyle iktidar Müslümanların eline geçmiştir fakat bazı kaynaklarda yer alan rivayetlere bakılırsa iktidarı ele geçirip dünyevi hakimiyet tesis etmek Hz. Peygamber'in en başından beri düşündüğü ve yöneldiği bir hedeftir. Bahsi geçen rivayetlere göre Hz. Peygamber daha Mekke döneminin başlarında Kısra (İran hükümdarı) ile Kayser'in (Bizans kralı) hazinelerinin kendi eline geçeceğini,¹⁰ Kureyş önderlerinin şayet kelime-i tevhidi kabul ederlerse Araplara ve Acemlere onunla hâkim olacaklarını söylemiş;¹¹ Allah'tan İran (Fâris) ve Bizans'ın (Rûm) mülkünü ümmetine vermesini dilemiştir.¹² Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber hicret esna-

9 Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben İdrâki”, *Divan Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 3, (1997/1), s. 10-11.

10 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), I, 655.

11 İbn Hişâm el-Himyerî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd., (Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), I, 417.

12 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muham-

sında bir süre dinlendiği Kuba'dan Medîne'ye hareket ederken, Kuba'daki ev sahipleri, "Bizden usandın da mı gidiyorsun, yoksa daha hayırlı bir yurt mu istiyorsun?" diye sormuşlar. Hz. Peygamber, "Ben kasaba ve şehirleri fethederek idaresi altına alacak bir beldeye gitmekle emrolundum" diye cevap vermiştir.¹³

Bu tür rivayetlerden, Hz. Peygamber'in insanları kendisine çağırdığı şeyin, onlara dünyevi iktidar vadettiği, hatta o gün itibariyle dünyanın önde gelen devletlerinin "mülk"lerini ele geçirmeyi düşündüğü sonucuna varmak kaçınılmaz olmaktadır. Diğer bir deyişle, bu rivayetler Muhammedî davetin, başlangıçtan itibaren kendisine eşlik eden, koruyadurduğu ve gerçekleştirinceye kadar uğrunda çalıştığı açık (ve pragmatik) bir siyasî program sahibi oluşu konusunda söz birliği etmiş gibidirler.¹⁴ Oysa durum tam olarak böyle değildir. Çünkü İslâm bütün insanlığın manevi kurtuluşu için bir çağrıdır. İnsanlığın manevi kurtuluşunun ise dünyevi iktidara sahip olmakla doğrudan bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla, bu rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmak ve geriye doğru bir tarih okumasıyla sonradan şekillenmiş olma ihtimallerini gözden uzak tutmamak gerekir.

Bununla birlikte, İslâmî davetin, başından beri siyasî tavırlar ve refleksler sergilediği, hem Mekke hem de Medine dönemindeki âyetlerin de bu duruma eşlik ettiğini söylemek de bir gerçeği dile getirmek olacaktır. Fakat bu gerçek, yukarıdaki rivayetlerin anlattığı şeyden farklıdır. Zira İslâm, başta da söylediğimiz gibi, "hakikat"e sahip olduğunu yani "hakikat" iddiasında olduğunu ifade eden bir dindir. Hakikat iddiasında olmak ise, bu iddiaya sahip çıkmayan yahut bu iddiayı geçersiz kılmaya çalışanlarla araya kesin bir çizginin çekilmesini gerekli kılar. Çünkü hakikat, hiçbir devirde herkesin hoşuna giden, herkesin (haklı-haksız) çıkarlarını koruyan ve "ne olsa gider" yollu bir muğlaklığı yaygınlaştıran bir ilke/değer olmamıştır. Nitekim rivayetlerde aktarıldığına göre Hz. Peygamber

med Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), VI, 300. Buradaki rivayetlere göre 3/Âl-i İmrân 27. âyeti (*De ki 'Allâhum! Mülkün sahibi sensin, mülkü dilediğine verirsin...*) Rasulullah'nın bu isteğine cevap olarak nazil olmuştur.

13 Bkz. Ali b. Burhânuddîn el-Halebî, *es-Sîratü'l-Halebiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1980), II, 240. Muhammed Hamidullah da Hz. Peygamber'in tebliğinin başından beri bir devlet tesisi düşüncesinde olduğunu belirtmektedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Tarihine Giriş*, trc. Ruhi Özcan, (İstanbul: Beyan, 2007), s. 65.

14 Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi, 1997), s. 108.

kavmini İslâm'a davete başlayıp Allah'ın emrettiği şekilde onların tanrılarından bahsedinceye ve onları kınayınca kadar kavmi ondan uzaklaşmamış, onu kabule de yanaşmamıştır. Fakat o böyle yapınca, meselenin önemini kavramışlar [İslâm'ın "hakikat"iyle yüzleşmişler], hoşnutsuzluk göstermişler ve ona karşı çıkmaya ve düşmanlık konusunda fikir birliği etmişlerdir.¹⁵ Zührî'den aktarılan başka bir rivâyete göre Rasulullah gizli ve açıktan davetini yaparken başta ona genç ve zayıf insanlardan bazıları karşılık vermiş ve giderek inananların sayısı çoğalmıştı. Önce Kureyş kâfirleri onun sözlerine karşı çıkmıyordu. Rasulullah onların meclislerine uğradığında kendisini kastederek "Benû Abdulmuttalib'in çocuğu gökten konuşuyor" diyorlardı. Bu durum, Allah onların taptıkları tanrılarını kınayınca ve kâfir olarak ölen atalarının mahvoldüğünü belirtinceye kadar devam etti. İşte o zaman Rasulullah'ın sözlerine kulak kabarttılar ve ona düşmanlık etmeye başladılar.¹⁶

Bu tür rivâyetler, hakikat taraftarlarıyla muarızlarının giderek ayrıştığını ve farklı vasıflardaki toplumlara dönüştüğünü göstermektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in, Kur'ân vasıtasıyla Kureyş'in putlarına saldırması ve onları tek tanrıya ibadete çağırması, İslâm açısından itikadi bir mesele olarak görülebilirse de, müşrikler tarafından, Mekke'de putlar ve hac aracı kılınarak oluşturulmuş bulunan ticaret ve siyaset sistemine bir saldırı olarak değerlendirilmiştir.¹⁷ Zira bilinen bir husustur ki, putlar, Kureyş açısından ne insanların kendisine bağlandığı ve uğrunda öldüğü "kutsal" şey, ne de özel millî mabutları bulunan "öteki" taraftan bir saldırı durumunda insanların savunmaya can attığı ve uğrunda ölmek istediği "millî mabutlar" idi. Aksine Kureyş'in putları ve tanrıları, her şeyden önce servet kaynağıydı ve ekonominin temeliydi. Mekke Arap tanrılarının ve putlarının merkeziydi. Kabileler oraya ziyaret (hac) yapar, adak sunar, çevresinde veya yakınında pazar kurar, alım-satım yapardı. Böylece Mekke, bütün Arapların aynı zamanda ticari merkeziydi. Bunun da ötesinde ve hem coğrafi etkenler, hem de Arap kabilelerinin geldiği dinî bir merkez oluşu dolayısıyla, aynı zamanda kuzey, güney, batı ve doğu arasında milletlerarası ticaret yolunda başlıca istasyondur. İşte bu yüzden putlara saldırmak, doğrudan doğruya hac gelirlerine ve onun çevresindeki Arap-

15 İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I, 264.

16 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), I, 199.

17 Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 110.

ların mahallî veya milletlerarası ticari kazançlarına dokunma anlamına geliyordu.¹⁸ Dolayısıyla Kur'ân'ın onların putlarına saldırısını salt itikadi bir mesele olarak görmediler. Ayrıca konuyla ilgili başka bir rivayet, meselenin doğrudan ekonomik çıkarları koruma ile ilgili olduğunu daha net ortaya koyar niteliktedir. Taberî'nin (v. 310/923) *Târîh*'inde anlattığına göre Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân, Urve b. ez-Zübeyr'e, Kureys'in Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkmasına ve ona muhalefet etmesine sebep olan şeyi sorduğunda o bir mektup yazarak şöyle cevap verdi: "Rasulullah, kavmini Allah'ın kendisine verdiği hidayet ve nura çağırdığında, ilk anda ondan uzak durmadılar, neredeyse onu dinleyeceklerdi. Ne zaman ki tâğutlarını kınadı ve Taif'ten Kureysli zengin bir grup geldi, işte o zaman kendisine karşı çıktılar, sertleşmeye başladılar. Onun söylediklerinden hoşlanmadılar ve sözlerini dinleyenleri ona karşı kıskırttılar. İnsanların çoğu ondan uzaklaştı. Allah'ın koruduğu az sayıdaki insan dışındakiler onu terk etti... Müşrikler Müslümanlara böyle yapınca Rasulullah da onlara Habeş yurduna gitmelerini emretti."¹⁹ Öyle görünüyor ki, burada bahsi geçen "zengin grup", Rasulullah'ın davetinin, kendi ekonomik çıkarları açısından iyi sonuçlar doğurmayacağını anlayan para ve iktidar sahibi kimselerdir. İşlerin bu anlamda kötüye gittiğini anlayınca insanları Rasulullah'a karşı kıskırtıp onu davetten vaz geçirmeye çalışmışlardır.

Diğer yandan hakikat iddiasını dillendirmek, Hz. Muhammed'e (sav) bir peygamberlik vazifesi olarak verildiği için ondan vazgeçmesi yahut onu yarıda bırakması da mümkün değildir. Dolayısıyla bu iddiayı dillendiren kişi yahut topluluğun, bir netice olarak siyasî meselelerle içli-dışlı olması ve nihayetinde kendi bağımsız oluşumunu (devlet) ortaya koyması kaçınılmaz olmaktadır. Fakat unutulmamalıdır ki bu başlangıçta güdülen bir hedef olmayıp neticede varılan yerdir.

Hz. Peygamber, ilk vahyi aldığı andan vefat edinceye kadar peygamberlik vazifesini, yani Allah'ın dinîni insanlara ulaştırma ve onlara mekârim-i ahlakî benimsetme vazifesini yerine getirmek için uğraşmıştır. Bu vazifesini engellemek ve Allah'ın mesajıyla insanların arasına girmek isteyenlere ise, hakikaten fetânet sahibi bir insanın yapması gerektiği gibi, onların anladığı dil ile cevap vermekten geri durmamıştır. Dolayısıyla di-

18 Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 194.

19 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), I, 546.

yebiliriz ki Hz. Peygamber'in dinî tebliğ hususunda, hem Mekke'deki hem de Medine'deki stratejisi hayatın ve içinde bulunulan toplumun gerçekleri üzerine bina edilmiştir. Ortaya nasıl bir sorun çıkmışsa o sorunu aşmak için gereken çözümler araştırılmış ve bulunmuştur. Mekke'de kalmak sıkıntı vermeye başlayınca başka bir mekân arayışına girilmiştir. Rasulullah önce bazı Müslümanları Habeşistan'a gönderip oradan bir çıkış yolu aramıştır (bi'setin beş ve altıncı yılları). Bu yeterli gelmeyince Taif'e ziyaret yapmıştır (bi'setin onuncu yılı). Oradan da uygun bir cevap alamayınca Medinelilerle görüşmüş ve neticede Medine'ye hicreti gerçekleştirmiştir. Medine'ye hicret aynı zamanda Müslümanların hem ekonomik hem de siyasî anlamda egemenlik tesis etmelerinin zeminini oluşturmuştur. Bununla birlikte hicret, tebliğin önündeki Kureyş engelini kaldırmadığı için, onları bir engel olmaktan çıkaracak faaliyetlere girişilmiş ve önce Kureyş ticari yönden zayıflatılmaya çalışılmış, ardından onlarla savaşlar yapılmıştır. Neticede Mekke fethedilmek suretiyle Kureyş İslâm'ı yaşamanın önünde bir engel olmaktan çıkarılmıştır.

Şunu da unutmamak gerekir ki Medine'de büyüyen ve kurumsallaşan İslâm devletinin savaşı sadece Kureyş'e karşı değildi. Kureyş, İslâm davetinin önüne çıkan engellemelere liderlik yapan ve kendisi gibi çıkarlarının zedelendiğini düşünenleri tehlikeye karşı organize eden baş aktör konumundaydı. Bu durumun en güçlü tezahürü Hendek Savaşı'nda ortaya çıkmıştı. Bu savaşta Mekkelilere Hayber Yahudileri ve diğer bölgelerden gelen müttefik kuvvetler eşlik etmiş ve hep birlikte Medine kuşatılmıştı. Kuşatma esnasında da katılım sürekli artarak müttefik kuvvetlerin sayısı on iki bin kadar savaşıya ulaşmıştı. Müslümanların sayısı ise ancak üç bin kadardı. Diğer yandan Müslümanların yanında görünen Benû Kurayza Yahudilerinin de sonradan müttefiklerin safına geçtiği düşünülürse,²⁰ Müslümanların Medine'de oluşturduğu toplumun, çevre üzerinde ne büyük etkiler meydana getirdiği anlaşılacaktır. Kuşkusuz İslâm'ın bu etkisi öncelikle çevreyi itikadi açıdan bir değişikliğe uğratmakla ilgiliydi. Fakat "çevre", itikadına yönelen bu etkiyi kendi ekonomik ve siyasî durumuna teşmil etmek zorunda kalıyordu. Zira "çevre"nin dinî itikadı onun ekonomi-politiği tarafından şekillendirilmekteydi. Diğer bir ifadeyle "programı insanları, bütün insanları, aşkın, her yerde bulunan, kendinden başka tanrı, aracı ve şefaatchi kabul etmeyen tek tanrının varlığına bağlamaya dayalı

20 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 2003), I, 245-247.

Muhammedî davete Kureyş, ticari açıdan bakmıştır. Onda ekonomik kaynaklarına karşı savaşa bir çağrı, panayırların kapatılmasına, mevsimlerin ve sergilerin kaldırılmasına, ticari hareketi tamamen bitirmeye bir çağrı olduğunu düşünmüştür.”²¹

İslâm davetinin siyasî yönü sadece onun düşmanlarına karşı savaş yapmak üzere organize olmasında tezahür etmez. Böyle bir organizasyon siyasî toplumun sadece bir yönünü oluşturabilir. Hâlbuki İslâm Peygamberi, en başından beri Medine’de kalıcı bir toplumun nüvesini oluşturabilmek için birbirini tamamlayan bir seri girişimde bulunmuştur. Elinin altında bulunan insan kümelerinin ihtiyacından hareket eden, ama basamak basamak, kalıcı ve geniş kapsamlı bir toplumu teşekkül ettirmiştir. Aynı zamanda harekete bir merkezin tayin edilmesi amacıyla inşa edilen Peygamber mescidi, daha sonra farklılaşacak pek çok İslâm kurumunun henüz ayrışmamış (homojen) yapısını meydana getirmektedir. Toplumsal çerçevede çok anlamlı girişimlerden birisi, Mekke’den gelen ve nispeten yabancı bir ortamda bulunan mü’minlerle, ev sahipleri arasında etkin bir kardeşlik uygulamasının gerçekleştirilmesidir. Bunu bir devletin temellerinin atılması izlemiş, ancak ahlakî-dinî emir ve yasaklarla cemaat yalın bir siyasî birlik seviyesinin üzerine çıkarılmış, öncelikle yarımada halkının tek toplum haline getirilmesi, bizzat Hz. Peygamber döneminde gerçekleştirilmiştir. Bu bakımdan İslâm cemaatinin organizasyonu, bir siyasî birlikten çok daha köklü ve kalıcı bir şey olmuştur.”²²

Netice itibarıyla diyebiliriz ki ilk İslâm davetinde güçlü bir siyasî yön bulunmaktadır. Fakat bu siyasî oluş keyfiyetini “iktidar peşinde koşmak”tan ayırmak gerekir. Zira bir peygamberin gayesinin devlet kurup iktidarı ele geçirmesi, ekonomik ve ticari ilişkileri kontrol altına alması ve bu sebeple savaşlar yapması, tek başına insanlık ailesinin manevi kuruluşunu, aslî insanlık haline dönüşünü temin eden bir faaliyet olmasa gerektir. Nitekim Hz. Peygamber’in de gayesi bir devlet kurup iktidarı ele geçirmek olmamıştır. Fakat devlet, cemaatin organizasyonunun sonucunda (yani halk, toprak ve anayasa ilkelerinin bileşkesinde) doğal olarak ortaya çıkmış bir kurumdur. İslâmî davetin nihaî hedefi İslâm’ın yaşanacağı sağlıklı bir toplum kurmaktır. “Çevre” bu gayeye engel teşkil ettiğinde, du-

21 Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, s. 202.

22 Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenmesi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), s. 112-113.

rumun gerektirdiği tarzda mücadeleye girilir.²³

C. Medenî Sürelerde İslâm Toplumunu Siyasî Yapan Bazı Unsurların Ele Alınışı

Kur'ân'ın nüzul sürecine dair en temel ayırım Mekkî-Medenî şeklinde yapılan ayırımdır. Bu ayırımı genel kabul görmüş olan metod, Hicret'ten önce inenleri (Mekke dışında inmiş olsa bile) Mekkî, Hicret'ten sonra inenleri (Medine dışında inmiş olsa bile) Medenî kabul etmek şeklindedir. Bu ayırımın temel amacı sadece âyetlerin inişinin tarihini tespit etmek olmayıp, Kur'ân'ın, dolayısıyla İslâmî davetin Mekke ve Medine şeklinde iki farklı dönemi olduğunu nazarlara vermektir. Gerçekten de İslâmî davetin Mekke ve Medine dönemleri bazı açılardan birbirinden farklılık arz eder. Fakat bu iki dönemi birbirinden tamamen farklıymış gibi incelemek bizi hataya sürükler. Zira Rasulullah'ın nübüvveti Mekke'de başlamış, ilk mesajlarını orada vermiş ve İslâmî davetin temelleri orada atılmıştır. Medine döneminde ise bu temeller yükseltilmiş ve nihayet kurulmak istenen bina tamamlanmıştır. Hem başlangıç aşaması olması hem de Müslümanların fiziki anlamda yeterli güce henüz ulaşmamış olmaları hasebiyle Mekke dönemindeki hareketleri kısıtlı olduğu için bu dönemde nazil olan âyetler de Müslümanların bu gelişim seyrine göre bir muhtevaya sahip olmuştur. Daha ziyade itikat/inanç konularına vurgu yapıldığı Mekkî âyetlerde yine de bir siyasî muhteva bulmak her zaman mümkündür. Zira İslâm toplumu en başından beri, taşıdığı hakikatin karşısında yer alanlara tavrını kesin ve net bir biçimde belirlemiş ve Müslüman fertler ben-idrakine sahip bireyler olarak tebarüz etmişlerdir. Bu dönemdeki âyetler de bu tavrın oluşmasında ve devamında etkin bir rol oynamıştır. Böyle bir toplumu "siyasî toplum" olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte Medine döneminde hem düşmanla "kıtâl" yapma izni verilmiş, hem de tam

23 Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, s. 119. Fazlurrahman, İslâmî davetin başlangıçta siyasî bir gaye gütmemekle birlikte, hakikat iddiası sebebiyle kaçınılmaz olarak siyasî oluşunu şöyle ifade eder: "Gerçekten de Müslümanlar inançlarını kılıç sayesinde yaymamış olmalarına rağmen, İslâm'ın siyasî iktidarı elinde bulundurma hususunda ısrar ettiği doğrudur. Çünkü İslâm, kendisini, üzerinde yaşadığımız dünyada siyasî bir düzen sayesinde uygulanması gereken "Tanrı'nın iradesi"nin toplandığı bir kaynak saymıştır. Bu açıdan İslâm, ortaya koyduğu inancı halka kabul ettirmeye zorlamasa da, yine de siyasî düzeni elinde bulundurmakta ısrar eden rejimlerin bünyesine benzemektedir. Bu gerçeği inkâr etmek, tarihi tahrif etmek olacağı gibi, İslâm'a da hakkını vermemek olacaktır." Fazlurrahman, *İslâm*, trc. M. Dağ-M. Aydın, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), s. 3.

anlamıyla siyasî bir toplum görüntüsünün sergilenmesine yardım edecek bazı unsurlar dile getirilmiştir. Bu bölümde bu unsurlar ele alınacaktır.

1. Siyasî Egemenlik

Siyasî egemenlik, en genel anlamda devletin ülke toprakları üzerinde siyasî yönetim yetkisini kullanma hakkıdır. Birbirleri ile iç içe geçmiş hukuki ve siyasî anlamlara sahip olan egemenlik kavramı, içsel ve dışsal egemenlik olarak iki şekilde incelenebilir. İçsel egemenlik, bir devletin kendi ülkesi üzerindeki her şey ve herkes üzerinde yasama, yürütme ve yargı yetkilerini kullanabilmesidir. Dışsal egemenlik ise devletin davranışları üzerinde kendi rızası dışında hiçbir etkiyi ve sınırlamayı tanıması anlamını taşır.²⁴ Egemenlik, devleti kuran, onun yapısını biçimlendiren en üstün irade ve kudreti temsil etmesi niteliği ile devletten önce ülke ve millet unsurlarına da hukuki tanımlarını kazandıran bir unsurdur. Çünkü temel bir irade ya da kudret olmadan siyasallaşmış, kendisine ait bir toprak parçası üzerinde yaşayan bir insan topluluğundan söz açılmaz.²⁵ İlk İslâm toplumu söz konusu olduğunda egemenliğin yukarıda tanımlanan iki çeşidine de, -tam ve eksiksiz olmamak kaydıyla- Medine dönemiyle birlikte ulaşılmaya başlanmıştır.

Bilindiği gibi İslâmî davetin gelişim seyri, Hz. Peygamber'e aynı zamanda hem bir siyasî lider, hem de belli bir dönemden sonra devlet başkanı kimliği kazandırmıştır. Onun siyasî egemenliğinin (otoritesinin) meşruiyet kaynağı ise doğrudan doğruya Allah'tır. Kur'ân, Allah'a itaatle birlikte, mü'minleri sürekli olarak Peygamber'e de itaat etmeye çağırır.²⁶ Mü'minlerin Allah'a ve O'nun elçisi Peygamber'e itaat etmeleri, bununla birlikte başka herhangi bir gücü mutlak itaat mercii olarak kabul etmemeleri, onların siyasî egemenliklerinin tesisi açısından son derece önemlidir. Zira bu ilke, fert olarak her Müslüman açısından itikadın temeli olduğu gibi, aynı zamanda toplum olarak Müslümanların siyasî egemenliklerini temellendirdikleri ve izhar ettikleri zemindir. Müslümanların oluşturduğu toplumun siyasî kimliğini, öncelikle Allah'a ve Rasulüne itaat ve başka herhangi bir gücün bağımlılığında olmamak ilkesi şekillendirir.

24 Faruk Sönmezoğlu (derl.), *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, (İstanbul: Der Yayınları, 2010), s. 247.

25 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, s. 75.

26 Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'ân/Sistemik Kur'ân Fihristi*, (Ankara, Fecr Yayınları, 2005), s. 517.

a) Allah'a ve Peygamber'e İtaat

Allah'a ve peygamberlerine itaatle ilgili âyetler her iki dönemde nazil olan sûrelerin içinde yer almakla birlikte, Kur'ân'ın, mü'minlere doğrudan hitabı şeklindeki "Allah'a –ve Rasûl'e- itaat edin!" ifadelerinin geçtiği âyetlerin neredeyse tamamı Medîne döneminde nazil olmuştur.²⁷ Bu âyetler farklı bağlamlarda inmiş olsalar da hepsinde Allah'a ve Peygamber'e itaat vurgusu yer almaktadır: Allah'a ve Peygamber'e itaat doğru bir şekilde yapılmalı ve itaatın hakkı verilmelidir. Allah'a ve Peygamber'e itaat, Allah'ın rahmet ve merhametinin celbine sebep olacak ve mü'minlerin aralarındaki bağların sıkılaştırılmasını sağlayacaktır. Allah'a ve Peygamber'e itaat mü'minleri diri tutacaktır. Ayrıca mü'minlerin, kendileri gibi mü'min olan ve Allah'a ve Peygamber'e itaatten ayrılmayan idarecilerine itaati de emredilmektedir –ki siyasî egemenliğin zayıflatılmaması ve devamı açısından dikkate değerdir. Diğer yandan Allah'a ve Peygamber'e itaat konusundaki hitabın sadece mü'minlere değil, bütün insanlara yönelik olduğu âyetler de vardır:

"Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin. Eğer yüz çevirirseniz,

27 Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), s. 528-529. Bu âyetlerden bazıları şunlardır:

"Ey iman edenler! Allah'a ve Resulüne itaat edin, işittiğiniz halde o[nun mesajı]ndan yüz çevirmeyin. Ve dinleyip kulak asmadıkları halde, "İşittik" diyenler gibi olmayın." (8/Enfal 20-21).

"Ey inananlar! Allah ve Peygamber, sizi, hayat verecek şeye çağırıldığı zaman icabet edin. Allah'ın kişi ile kalbi arasına girdiğini ve sonunda O'nun katında toplanacağınızı bilin." (8/Enfal 24).

"Allah'a ve Peygamberine itaat edin; çekişmeyin, yoksa korkar başarısızlığa düşersiniz ve kuvvetiniz gider. Sabredin, doğrusu Allah sabredenlerle beraberdir." (8/Enfal 46).

"Size merhamet edilmesi için, Allah'a ve Peygamber'e itaat edin." (3/Âl-i İmrân 132).

"Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeye çekişirseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onun halini Allah'a ve Peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibarıyla en güzeldir." (4/Nisa 59).

"Ey inananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin; işlerinizi boşa çıkarmayın." (47/Muhammed 33).

"Namaz kılın, zekat verin, Peygambere itaat edin ki size merhamet edilsin." (24/Nûr 56).

"Allah'a ve Resulüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır." (5/Mâide 33).

bilin ki elçimize düşen sadece açıkça tebliğ etmektir.” (64/Teğabun 12).

“Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin, karşı gelmekten çekinin; eğer yüz çevirirseniz bilin ki, peygamberimize düşen sadece açıkça tebliğ etmektir.” (5/Mâide 92).

Bu âyetlerdeki itaat emri, mü’minlere yönelik olanın aksine, İslâm’a girme emridir. İslâm bütün bir insanlığa çağrıdır ve her fert tek başına bu çağrıyı değerlendirmek durumundadır. Bu konuda Elçi’nin vazifesi doğru bir şekilde tebliğden başkası değildir.

b) Hicret

Hz. Peygamber, İslâm davetinin önünde büyük bir engel haline gelen Mekke’deki baskı ortamından bir çıkış yolu aramak maksadıyla gittiği Taif’ten eli boş dönünce yönünü Medine’ye çevirdi. Bî’setin onuncu yılından itibaren başladığı hicret hazırlıklarını yoğun bir şekilde sürdüren Hz. Peygamber neticede on üçüncü yılda, daha önce Medine’ye gitmiş olan ashabıyla buluşmak üzere, Medine’ye hicret etti.²⁸

Mekke’den Medine’ye hicret sebebiyle Müslümanlar, bir taraftan müşriklerin baskılarından kurtulup hürriyetlerine kavuşurlarken, diğer taraftan da hicret yurdunda bir Müslüman birliğin kuruluşunu gerçekleştirmeye başlamışlardır. Mekke ve Medine Müslümanlarından teşekkül eden bu siyasî birlik, daha sonra Ensar-Muhacir kardeşliği şeklinde dinî bir dayanışma ve bütünleşmeye dönüşecek, neticede İslâm ümmetinin ilk çekirdeğini oluşturacaktır.²⁹ Bu açıdan bakıldığında Hicret’in, Müslümanların siyasî egemenliklerinin tesisi noktasında son derece gerekli bir aşama olduğu anlaşılır. Çünkü müslümanların, Mekke’de baskı altında iken davete gerçek kimliğini kazandırmaları, neşvü nema bulmaları ve müşrikler karşısında bağımsız hareket etmeleri mümkün değildi. Diğer yandan Hicret, İslâm’ın mü’minlere kazandırdığı ben-idrakinin de kaçınılmaz bir sonucuydu.

28 Hicret kısa bir süre içerisinde karar verilen bir olay değildir. Rasulullâh Taif’ten eli boş dönünce başka bir yere gitmek için hemen hazırlıklar yapmaya başlamıştır. Bkz. Mehmet Azimli, “Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber’in Hicreti”, *Milîl ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: V, sayı: 3, (2008), s. 60.

29 Adem Apak, “Hz. Peygamber’in Hicret Sonrası Medine’de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine”, *Hiz. Muhammed Ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, [İslâmî İlimler Dergisi Yayınları]* (20-22 Nisan 2007), s. 316.

Medine'ye hicretle birlikte bir dönem bitiyor, öteki başlıyordu. Mekke dönemi davet ve sabır dönemi idi. Medine dönemi ise devlet kuruluşu ve "savaş" dönemi olacaktı. Fakat bu, barışçı davetin bittiği anlamına asla gelmiyordu. Müjdeleyici barışçı yöntem daima var olacak, ama biricik yol olmayacaktı. İslâm daveti artık, kendi çıkarları için Müslümanlara savaş açan Kureys'in çıkarlarını engelleme dönemine giriyordu. Hz. Peygamber'in Hicret'ten hemen sonra başladığı bu engelleme faaliyetleri, Müslümanların siyasî bağımsızlıklarını baş düşman Mekke müşriklerine ilan etmenin bir diğer adıdır. Siyasî bağımsızlığın bu tezahürleri neticede Müslümanları bir devlete sahip olmaya götürecektir.³⁰

Rasulullah'ın Medine'ye hicreti ve zaman kaybetmeden siyasî ege-menliği tesis edici faaliyetleri neticesinde burada bir güç temerküzü oluştu. Bu durum, beraberinde siyasî bir yapılanmayı ve bir medeniyet eksenini değişikliğini getiriyordu. Bu değişiklik, zamanla önce Mekke'nin fethi daha sonra da Arap Yarımadası'nın tümünün İslâmlaşması ve oluşturulan siyasî yapıya entegre edilmesi sürecini sonuç verecekti.³¹

Kur'ân'da "bir yerden bir başka yere göç etmek" anlamındaki hicretle ilgili otuzdan fazla âyet vardır. Bu âyetlerin büyük bir çoğunluğu tabii olarak Medine döneminde nazil olmuştur. Bununla birlikte Mekke döneminde, hayatı İslâm'a göre yaşamının kolaylaştırılmasının bir imkânı olarak hicretten bahsedildiğine ve eziyet sebebiyle yurtlarını terk ederek hicret eden mü'minlerin Allah nezdindeki değerlerine işaret edildiğine şahit olmaktadır.³²

Medine dönemindeki hicretten bahseden âyetleri birkaç grupta incelemek yerinde olacaktır. Buna göre ilk gruptaki âyetler birçok sıkıntıya katlanıp Allah yolunda hicret edenleri övmekte ve onları çeşitli mükâfatların beklediğini müjdelemektedir. Bu övülen kimselerin içine sadece Mekke'den Medine'ye hicret edenler değil, her dönemde kendi tevhid dışı ortamını Allah için terk edip mü'minlerin safına katılan herkes girmektedir: *"İman edenler ve hicret edip Allah yolunda cihad edenler var ya, işte bunlar, Allah'ın rahmetini umabilirler. Allah, gafur ve rahimdir."* (2/Bakara 218).

30 Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 179.

31 Davutoğlu, "İslâm Tarihine Genel Siyasî Bir Bakış", *Değişim Sürecinde İslâm* [Kutlu Doğum Haftası: 1996], (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 55.

32 Bkz. 16/Nahl 41, 110; 29/Ankebût 56.

“...Onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler; andolsun, ben de onların kötülüklerini örteceğim ve onları altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Bu mükâfat, Allah tarafındandır. Allah; karşılığın güzeli O'nun katındadır.” (3/Âl-i İmrân 195)

“Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok güzel yer ve bolluk (imkân) bulur. Kim Allah ve Resulü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah'a düşer. Allah da çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” (4/Nisa 100).³³

“Sonradan iman eden ve hicret edip de sizinle beraber cihad edenler de sizdendir. Allah'ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine (varis olmağa) daha uygundur. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilendir.” (8/Enfâl 75)

İkinci gruptaki âyetler hicret edenlerle birlikte, onları karşılayan ve barındıranların (Ensâr) da övüldüğü âyetlerdir. Bu âyetlerdeki vurgular Ensâr ile Muhacirler arasındaki kardeşlik bağlarını daha da sağlamlaştırırken aynı zamanda Müslümanların Medine'de tesis ettiği birliğin ihtiyacı olan siyasî egemenliği pekiştirir niteliktedir:

“İman edip de hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp yardım edenler var ya, işte onların bir kısmı diğer bir kısmının dostlarıdır...” (8/Enfâl 72).

“İman edip de Allah yolunda hicret ve cihad edenler, (muhacirleri) barındıran ve yardım edenler var ya, işte gerçek müminler onlardır. Onlar için mağfiret ve bol rızık vardır.” (8/Enfâl 74).

“Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.” (59/Haşr 9).

Üçüncü gruptaki âyetler mü'minlerle birlikte hicret etmeyen ve birliğe katılmayı düşünmeyenlerin ağır şekilde eleştirildiği âyetlerdir. Bu âyetlerde bahsi geçen hicret, içinde bulunulan müşrik, kâfir yahut münafik toplumu hem fiziksel hem de zihinsel anlamda terk etmeyi çağırıştır-

33 Şu âyetler de aynı konudan bahseder: 22/Hacc 58-59; 9/Tevbe 20.

maktadır:

“...İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından hiçbir pay yoktur. Eğer onlar din hususunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında sözleşme bulunan bir kavim aleyhine olmaksızın (o müslümanlara) yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yapacaklarınızı hakkıyla görmektedir.” (8/Enfâl 72).

“Sizin de kendileri gibi inkâr etmenizi istediler ki onlarla eşit olasınız. O halde Allah yolunda hicret edinceye kadar onlardan hiçbirini dost edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün ve hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyin.” (4/Nisa 89).

“(Hicret edenlere katılmayarak) kendilerine yazık eden kimselere meleklar, canlarını alırken: “Ne işte idinîz!” dediler. Bunlar: “Biz yeryüzünde çaresizdik” diye cevap verdiler. Melekler de: “Allah’ın yeri geniş değil miydi? Hicret etseydinîz ya!” dediler. İşte onların barınağı cehennemdir; orası ne kötü bir gidiş yeridir.” (4/Nisa 97).

Hicretle ilgili Medine’de inen ayetlere genel olarak bakıldığında, bu âyetlerin, Mekke’den Medine’ye hicret etmek suretiyle kendilerine geniş bir alan açan ve bir birlik tesis eden Müslümanların bu kararının desteklendiğini, hicrete zemin hazırlayan Medine’li Müslümanların bu desteğinin övüldüğünü ve bu birliğe katılmanın bir şartı olarak hicretin taşıdığı önemi vurguladığını görebiliriz. Diğer yandan Mekke’den Medine’ye hicret her ne kadar asıl hicret olsa da âyetlerin “hicret”i bir metod olarak ortaya koyduğunu, dolayısıyla İslâm’ı yaşamının imkânsız hâle geldiği ortamlardan ayrılıp başka bir yerde yeni başlangıçlar yapmayı denemenin bir metod olarak uygulanması gerektiğini vurguladığını söyleyebiliriz.

c) “İnanmayanlar”la Dostluk Kurma Durumu

Müslümanların Medine’ye hicreti, oradaki gayri müslim topluluklarla daha yakın temas halinde olmaları durumunu da beraberinde getirmişti. Müslümanların bu topluluklarla –özellikle inkârcılık vasıfları ön plana çıkanlarla- ilişkileri Kur’ân’da söz konusu edilmektedir. İlgili âyetlerde inkârcıların dost edinilmemesi ve bu konuda son derece dikkatli olunması emredilir:

“Mü’minler, mü’minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişiği kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden)

korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah'adır.” (3/Âl-i İmrân 28).

“Ey iman edenler! Müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin; (bunu yaparak) Allah'a, aleyhinizde apaçık bir delil mi vermektedir?” (4/Nisâ 144).³⁴

Yukarıdaki âyetler Medine dönemi boyunca nâzil olan sûrelerde yer almaktadır. Bu âyetlerde yasaklanan “dostluk” (el-vilâye), “araya başka bir şeyin girmeyeceği kadar yakınlaşmak”³⁵ anlamına gelen ve tarafların birbirlerine meyledip düşünce ve eylemlerini paylaştıkları bir ilişki türüdür. Bu durumda Müslümanlar kâfirleri, asla diğer Müslümanları edindikleri gibi dost edinmemelidirler. Böyle yapmaları onların kimliklerinin kaybına ve kâfirler gibi olmalarına sebebiyet verecektir. Diğer yandan âyetlerde özellikle Müslümanların oluşturmuş olduğu birliğin çerçevesi çizilmekte ve bu çerçeveyi ihlal edebilecek inkârcı gruplarla araya kesin mesafe konması emredilmektedir. Bu durum aynı zamanda Müslümanların ben-idrakinin zorunlu kıldığı bir tavır olmalıdır. Müslümanlar Medine’de oluşturdukları ve zorunlu olarak siyasî kimliği olan birliği inkârcılardan gelebilecek dış müdahalelere karşı korumak zorundadırlar. Onları yakın dost edinmeleri siyasî egemenliklerinin bir şekilde ihlaline zemin hazırlayabilir ki bu durum birliğin dağılması anlamına gelir. Bununla birlikte buradaki dostluğu her türlü ilişkiye teşmil etmek ve her halükârda kâfirlerle ilişki kurmanın yasak olduğunu düşünmek doğru bir anlayış olmasa gerektir. Müslüman bir toplum için itikadi, siyasî ve ahlakî tehlikelerin görülmediği durumlarda gayri Müslimlerle belli seviyede ilişkiler kurmak mahzurlu değildir. Nitekim ihtiyaç anında, düşmana karşı Ehl-i kitabın yardımına başvurmak Rasulullah’ın da müracaat ettiği bir yöntem olmuştur.³⁶

2. Cihad

“Cihad” kelimesi Arapça’da *el-cehd* yahut *el-cühd* kökünden türe-

34 Ayrıca bkz. 5/Mâide 51-57.

35 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, thk. M. Halil 'Aytânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1422/2001), s. 547.

36 Rivâyete göre Rasulullah Ebû Süfyân’ın Medine’ye saldıracağı (Uhud Savaşı) haberini alınca Benî Nadîr Yahudilerine, “siz de biz de Ehl-i Kitabız. Ehl-i Kitap birbirine yardım eder. Ya bizimle birlikte savaşın yahut silahlarınızı ödünç verin” demiştir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tûnus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997), III, 219.

miştir. Kök itibariyle kelime “çaba sarf etmek, yorulmak, meşakkat ve sıkıntılara katlanmak” demektir. Râgıb el-İsfehânî (v. 502/1108) *el-cühd* kelimesinin *el-cehd* kelimesine nispetle daha fazla bir meşakkat ve zorluk ifade ettiğini söyler. İsfehânî’ye göre cihad kelimesinin üç anlamı vardır: İlki, açık düşmana karşı yapılan mücadele, ikincisi, şeytan ile yapılan mücadele ve üçüncüsü de nefse karşı yapılan mücadeledir.³⁷ Kur’ân’da yalnızca “savaş/harp” anlamına gelen kelime ise “mukâtele”dir.³⁸

Tehânevî (v. 1158/1745) ise cihâd hakkında şunları söyler: “Cihadın kelime anlamı elden geldiğince sözlü ve fiili gayret sarf etmek demektir. Şeriatte ise kâfirlerle savaşmak, onların mallarını talan etmek, ibadethanelerini yıkmak, putlarını kırmak ve bunun benzeri fiiller anlamına gelir. Cihad şer’î örfte daha ziyade kâfirlerle savaşmak anlamına gelir. Cihad onları hak dine davet etmek, kabul etmezlerse onlarla savaşmaktır. Fakat dildeki kullanımı bundan daha geneldir.”³⁹

Kur’ân’da cihadla ilgili âyetlerin bir kısmı doğrudan kıtâl/savaş ile ilgili iken bir kısmı da “Allah’ın rızasına uygun bir şekilde yaşama çabası” anlamındaki mücahede ile ilgilidir.⁴⁰ Burada bizim konu edineceğimiz âyetler, savaşla ilgili olanlarıdır.

Müslümanların Mekke’de buldukları dönemde inkârcılarla ilişkilerinde savaş gündeme gelmemiştir. Her ne kadar müşriklerin baskıları giderek şiddetlenmişse de Müslümanların bir birlik halinde onlara karşı savaş yapacak durumları bulunmamaktadır. Müslümanların bu durumu sebebiyle Kur’ân da Mekke döneminde onları savaşa teşvik etmez. Bu dönemdeki âyetler müşriklere karşı uzlaşmacı bir tavır takınılmasını öğütler.⁴¹ Bu dönemde Kur’ân Ehl-i kitaba karşı da daha samimi tavır takınır ve Mekki olan Nahl ve Enbiyâ sûrelerinde onlar referans gösterilir. “... Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun” âyetindeki ‘zikir ehli’nden kas-

37 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, s. 108.

38 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, s. 394.

39 et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), I, 598.

40 Ahmet Özel, “Cihad”, TDV *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, VII, 527. “Savaş” anlamında cihadla ilgili âyetler aşağıda verilecektir.

41 Bkz. 16/Nahl 125; 29/Ankebut 46; 13/Ra’d 22; 41/Fussilet 34; 88/Ğâşiye 21, 22; 42/Şûrâ 48.

tın Ehl-i kitap olduğu belirtilir.⁴² Yine Mekki olan Yûnus sûresinde Kur'ân Müslümanlara, "Benim yaptığım bana, sizin yaptığınız size" (10/Yûnus 40) anlayışıyla hareket etmelerini öğütler.⁴³

Fakat Medine döneminde Müslümanlara kıtâl için izin verilir.⁴⁴ Zaten Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti hem Müslümanların alanını genişletmek ve onları rahata kavuşturmak hem de hâlâ davetin önündeki engel vasfını muhafaza eden Mekke müşriklerine karşı siyasî girişimler başlatmaktır. Bu girişimlerin içinde elbette savaş seçeneği de yer almaktadır. Nitekim hicretin daha sekizinci ayı girmeden Mekke'nin ticaret kervanlarına müdahale edilmeye başlanmıştır.⁴⁵ Fakat Müslümanlara savaş izni verilmesi ve Hz. Peygamber'in kervanlara müdahalesi Müslümanların savaşı bir gaye olarak gördükleri anlamına gelmez. Müslümanların, inkârcılar da dâhil, diğer topluluklarla ilişkilerinde aslolan barıştır. Bununla birlikte Müslümanları yerlerinden etmeyi hedefleyen, onların varlıklarına tahammül edemeyen ve oluşturdukları birliği dağıtıp siyasî egemenliklerini ihlal edenlere karşı savaş kaçınılmazdır. Böyle durumda savaşa girişildiğinde ise savaşın hakkı verilmelidir. Dolayısıyla yukarıda Tehânevî'den aktarılan cihâd tarifini bu bağlamda okumak, muhtemel bir yanlış anlamının önüne geçecektir.

a) Barış Esastır

"Önyargılı bazı kimseler, İslâm toplumunun ve dolayısıyla da Kur'ân'ın oluşum sürecinde Müslümanlara yönelen şiddet ve baskıya karşı Kur'ân'ın savaşa (kıtâl) izin vermesini ve buna ilişkin atıfların Kur'ân'da yer almasını, İslâm'ı bir savaş dinî olarak tanıtmaya vesile etmişlerdir.

42 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XVII, 208.

43 İsrail Balcı, "Klasik Hukukçuların Cihad ve Savaşa Dair Görüşlerine İbn Rüşd'ün Getirdiği Eleştiri ve Açılımlar", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu/İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, (Sivas: 2009), II, 331.

44 "Kendileriyle savaşılanlara (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki Allah, onlara yardıma mutlak surette kadir. Onlar, başka değil, sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılır giderdi. Allah, kendisine (kendi dinine) yardım edenlere muhakkak surette yardım eder. Hiç şüphesiz Allah, güçlüdür, galiptir." 22/Hacc 39-40.

45 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 7.

Fransız İhtilali, Rus Devrimi ve Çin devrimlerini göz önüne aldığımızda, tarihi büyük dönüşümlerin (inkılab) şiddete başvurmadan gerçekleşmelerinin mümkün olmadığı teslim edilir. Hz. Muhammed (sav) savaşmıştır. Bu son derece normaldir. Önemli olan, o tarihi şartları öğrenerek, girişilen savaşların haklı veya haksız gerekçelere dayanıp dayanmadığını saptamaktır. Bu noktada, İslâm'ın veremeyeceği hiçbir hesap yoktur. Savaşla ilgili her atıf, nüzul sebebi bilinerek okunduğunda, Kur'ân'ın, Müslümanları başka (gayri müslim) topluluklarla barış içinde birlikte yaşamaya teşvik ettiği görülecektir.”⁴⁶

Medine döneminde nâzil olan birçok âyet mü'minleri topyekün barış içinde yaşamaya teşvik etmektedir. Aksini yapıp sürekli çevre toplumlara saldırmak şeytanın peşinden gitmekle eş tutulur (2/Bakara 208). Savaş kaçınılmaz olduğunda Müslümanlar oyunun kuralına göre hareket etmeli ve savaşı kazandıracak bütün tedbirleri almalıdırlar. Ama karşı taraf savaştan el çektiğinde Müslümanlara düşen görev barışa yanaşmaktır (8/Enfâl 60-61; 4/Nisâ 71). Müslümanlar güçlü olduklarında bile inkârcılarla sürekli bir barış halini aramalıdırlar. Bu gayret her iki toplum arasında iyi ilişkilerin gelişmesine sebebiyet verebilir. Müslümanlar kendilerine zarar vermeyen, onları yurtsuz bırakmayı amaçlamayanlara ilişmezler ve onlara karşı adaletten ayrılmazlar (60/Mümtehine 7-8). Savaş kararı verildiğinde bile Müslümanlar karşı taraftan gelecek bir barış çağrısına karşı dikkatli olmalı ve onu değerlendirmelidirler (4/Nisa 94). Müslümanlar sadece inkârcılara ve müşriklere karşı değil birbirlerine karşı da sürekli bir barış halini koruma tavrı içinde olmalıdırlar (49/Hucurât 9-10).

b) Kaçınılmaz Olduğunda Savaşmak Gerekir

Medine döneminde nazil olup Müslümanları müşriklerle savaşa teşvik eden âyetler –yukarıda da söylendiği gibi- tarihi bağlamları dışında ele alındığında açık bir saldırganlık ihtiva ediyor gibi görünebilirler. Fakat bilinmektedir ki, başka hiçbir gerekçe olmasa bile, Müslümanların Mekke döneminde gördükleri alçaltıcı muameleler, müşriklere karşı topyekün bir savaşı zaten zaruri kılmaktadır. Yine de savaşa izin veren âyetler düşmanlığın boyutu fiili saldırıya ve İslâm toplumunu yok etmeye yönelik bir mahiyete dönüşünce yani savaş kaçınılmaz olunca nazil olmuştur. Bununla birlikte Müslümanlara kendilerini savunma hakkı verilirken aynı

46 Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'ân/Sistematik Kur'ân Fihristi*, s. 525.

zamanda bu hak belli kurallarla sınırlandırılmış ve Müslümanların haddi aşmamaları özenle hatırlatılmıştır.⁴⁷

Müslümanları savaşa teşvik eden âyetler, onlardan âdeti savaştan hakkını vermelerini ister gibidir: Savaş ciddi bir meseledir, gevşeklik göstermeye gelmez. Komutan –Peygamber- savaşa öldürülse bile mevzi terk edilmemelidir. Savaşa karşı tarafa korku salınmalıdır. Savaşa önemli olan asker sayısı değil, askerlerin cesaretidir. Savaş sadece Medine’ye göç etmiş Müslümanların değil, geçmişteki ümmetlerin de kaçınmadıkları bir olgudur. O sebeple sabredilmelidir. Müslümanlar, din davetinin önünde herhangi bir engel kalmayınca kadar o engelleri bertaraf etme gayreti içinde olmalıdırlar. Sadece kendileri için değil, din kardeşleri için de savaşmalıdırlar. Dünya menfaatlerini düşünüp savaştan geri kalanlar kaybedenlerdir.⁴⁸

c) Antlaşmalara Riâyet

Müslümanlara emredilen savaş durumunun bir saldırganlık tavrı olmadığı ve tamamen nefsi müdafaya yönelik olduğunun bir kanıtı da Kur’ân’ın müşrik yahut Ehl-i kitapla yapılan antlaşmalar hakkında söyledikleridir. Nisâ sûresinin 89. âyeti, Müslümanları zorla kendilerine benzetmeye çalışan inkârcılara karşı sert bir tavır takınılmasını, ele geçirildikleri anda ortadan kaldırılmasını salık verir. Fakat bir sonraki âyet

47 Balcı, “Klasik Hukukçuların Cihad ve Savaşa Dair Görüşlerine İbn Rüşd’ün Getirdiği Eleştiri ve Açılımlar” II, 331-332.

48 Âyetlerden bazıları şöyledir:

“Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” (2/Bakara 216).

“İnsanları zorlayarak dinden döndürme (fitne) ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın! (İnkâra) son verilerse şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını çok iyi görür.” (8/Enfâl 39).

“Ey iman edenler! (Savaş için) bir toplulukla karşılaştığımız zaman sebat edin ve Allah’ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz.” (8/Enfâl 45).

“Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur. Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) ikiyüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi olursa, Allah’ın izniyle (onlardan) ikibin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir.” (8/Enfâl 65-66). Ayrıca bkz. 3/Âl-i İmrân 142-148; 4/Nisâ 74-78, 84; 47/Muhammed 4-6, 35; 22/Hacc 78; 66/Tahrîm 9; 61/Saff 4; 9/Tevbe 14-15, 38-41, 73, 111, 123.

şöyledir: “Ancak kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluma sığınanlar yahut ne sizinle ne de kendi toplumlarıyla savaşmak [istemediklerin]den yürekleri sıkılarak size gelenler müstesna. Allah dileseydi onları başınıza bela ederdi de sizinle savaşırlandı. Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilir de sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse bu durumda Allah size, onların aleyhinde bir yola girme hakkı vermemiştir.” (4/Nisâ 90)

Özellikle “kılıç âyeti” denilerek, bağlam dışı bir okuma yapmak suretiyle Müslümanları karalamanın bahanesi olarak kullanılan Tevbe sûresinin baş tarafındaki âyetler dikkatli okunduğunda kendileriyle antlaşmaların yapıldığı ve bunlara sadık kalanlara karşı nasıl adaletli bir şekilde davranılması gerektiğinin açıkça belirtildiği görülmektedir. Ayetler (mesela 13. âyet), müşriklere böyle keskin bir şekilde savaş ilan edilmesinin ve savaşta onlara aman verilmemesinin istenmesinin gerekçesini ortaya koyar: “Yeminlerini bozan, peygamberi yurdundan çıkarmaya kalkışan ve üstelik size tecavüzü ilk defa kendileri başlatan bir kavimle savaşmaz mısınız? Yoksa onlardan korkuyor musunuz? Oysa Allah, -eğer siz gerçek mü’minler iseniz- kendisinden korkmanıza daha lâyıktır.” Meseleye bu zaviyeden bakmak, 5. âyetin⁴⁹ yalnız başına okunmasından ortaya çıkan yanlış durumu düzelterektir. Diğer yandan 4. ve 6. âyetlerde, antlaşmaya varılmış ve buna sadık kalmış topluluklara ve sığınma talebinde bulunanlara karşı dikkatli olunması gerektiği açıkça ifade edilir.⁵⁰ Ayrıca antlaşmalara uymamak ve bu konuda gerekeni yapmamak gibi vasıfların da inkârcılara ait olduğunu, bir anlamda Allah’a iman ile antlaşmalara sadık kalmak arasında bir bağ olduğunu yine aynı yerdeki âyetlerden öğreniyoruz.⁵¹ Her şeye rağmen tevbe edip İslâm dinine ve Müslümanların siyasî

49 “Haram aylar çıkınca bu Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”

50 “Ancak Allah’a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaşmalarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Şüphesiz Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları sever.” (âyet 4). “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir.” (âyet 6)

51 “Onların bir ahdi nasıl olabilir ki! Eğer onlar size üstün gelselerdi, sizin hakkınızda ne akrabalık (bağlarını), ne de antlaşma (yükümlülüğünü) gözetirlerdi. Ağızlarıyla sizi

birliğine giren kimselere ise geçmişleri hatırlatılmayacak ve buyur edileceklerdir.⁵²

d) Savaşın Sonuçları

Bazı durumlarda savaş kaçınılmaz olduğu gibi onun ortaya çıkardığı galibiyet, mağlubiyet, ölme, öldürme, esir ve ganimet elde etme, esir edilme gibi bazı neticeler de kaçınılmazdır. Bu neticelerle tabii olarak Müslümanların da yüzleştiklerini görüyoruz. Bazıları daha detaylı bazıları kısa olmak üzere Kur'ân'da bu hususları dile getiren âyetler bulunmaktadır.

1) Savaş Esirleri

Müslümanlar Medine'de bir birlik tesis edip en büyük düşman ve rakip Mekke müşriklerine karşı vakit kaybetmeden silahlı mücadeleye giriştikleri için oldukça erken bir dönemde (hicretin 17. ayında) ilk esirleri ele geçirmişlerdir. Mekkeliler, Kureyş kervanından ele geçirilen iki kişi için Medine'ye fidye göndermek istemişlerse de Rasulullah bu sefer sırasında kaybolan iki mü'min bulunmadıkça esirleri serbest bırakmayı kabul etmemiştir. Kaybolan Müslümanların Mekkelilerin eline geçmediği anlaşılınca esirler belli bir miktar fidye karşılığında serbest bırakılmışlardır.⁵³ Daha sonraki dönemlerde de savaşlarda esirler ele geçirilmiş ve onlara durumun gerektirdiği şekilde muamele edilmiştir. Esasen Kur'ân da savaş esirleri konusunda duruma en uygun uygulama ne ise onun hayata geçirilmesinin doğru olacağını telkin eder. Mesela Medine döneminin başlarında nazil olduğu belirtilen Enfâl sûresinde Bedir savaşında esir alınması ve bu esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması eleştirilmektedir: "Yeryüzünde ağır basıncaya (küfrün belini kırıncaya) kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz. Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor. Allah güçlüdür, hikmet sa-

hoşnut etmeye çalışıyorlar, oysa kalpleri buna karşı çıkıyor. Onların pek çoğu fasık kimselerdir." (âyet 8)

"Allah'ın âyetlerini az bir karşılığa değiştiler de insanları O'nun yolundan alıkoydular. Bunların yapmakta oldukları şeyler gerçekten ne kötüdür!" (âyet 9)

"Bir mü'min hakkında ne akrabalık (bağlarını), ne de antlaşma (yükümlülüğünü) gözetirler. İşte onlar taşkınlık yapanların ta kendileridir." (âyet 10)

52 "Fakat tövbe edip, namazı kılar ve zekâtı verirlerse, artık onlar sizin din kardeşlerinizdir. Bilen bir kavme âyetleri işte böyle ayrı ayrı açıklarız." (âyet 11)

53 Özel, "İslâm'da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2003), sy: 1, ss. 107-108.

hibidir. Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığınızı fidyeden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu.” (8/Enfâl 67-68)

Bu eleştirinin sebebi, öyle anlaşılıyor ki, mevcut şartlarda en uygun olanın düşmana kesin bir zayıt verdirilmesi ve içlerine iyice korku salınması gerektiğidir.⁵⁴ Bununla birlikte –artık olan olduğuna göre- esirlerin ve elde edilen ganimetin değerlendirilmesinde bir zarar yoktur.⁵⁵

Esir almanın ve onlara karşı davranışın şartlara göre⁵⁶ değişeceğini açık bir şekilde anlatan başka bir âyet, diğer bir ismi “Kıtâl” olan⁵⁷ Muhammed sûresinde yer alır: “(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onlara iyice vurup sindirince bağı sıkıca bağlayın (esir alın). Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salıverin. Durum şu ki, Allah dileseydi, onlardan intikam alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek ister. Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmaz.” (47/Muhammed 4).

2) Ganimet

Kur’ân’da Müslümanların savaş sonucunda elde ettiği malları anlatmak üzere, *meğânim* (ganimet), *enfâl* ve *fey* (fiil kalıbı) kelimeleri kullanılır.⁵⁸ Tabii olarak Medine dönemindeki âyetlerde söz konusu edilen ganimet, öncelikle Mekke döneminde birçok sıkıntıya maruz kalan ve birçoğu Medine’ye fakir bir şekilde hicret eden mü’minler için bir mükâfat olarak vasıflandırılır: Allah mü’minleri birçok ganimetle mükâfatlandırmıştır. Aynı hal üzere devam ettikleri müddetçe gelecekte de birçok ganimet elde edeceklerini müjdelemiştir.⁵⁹ Diğer yandan ganimetlerin asıl söz konusu

54 Taberî, burada Allah’ın, Rasûlullâh’a Bedir Savaşı’nda müşrikleri öldürmesinin onları esir alıp fidye ile serbest bırakmasından daha doğru bir davranış olacağını öğrettiğini belirtir. et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vîli’l-Kur’ân*, XIV, 58.

55 “Artık elde ettiğiniz ganimetten helal ve temiz olarak yeyin. Ve Allah’tan korkun. Şüphesiz ki Allah bağışlayan, merhamet edendir.” (8/Enfâl 69).

56 Bu şartları belirleyen, siyasî birliğin egemenliğiyle alakalı hususlardır. Esirler yoluyla karşı tarafla pazarlığa oturmak ve benzeri birtakım şartlar ileri sürmek, topluluğun “devlet” niteliğinin tanınması ve ona göre davranılmasını zorunlu kılar.

57 Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVI, 71.

58 Bu kelimelerin ortak anlamı bir çaba harcıyarak yahut harcamaksızın ele geçirilen fazladan maldır. Bununla birlikte çaba harcamaksızın ele geçirilenin sadece *fey*’ olduğu da söylenmiştir. Bkz. Râgıb el-İsfehânî, *age.*, 390, 504.

59 48/Fetih 19-20.

edildiği mesele, onların nasıl dağıtılacağıdır. Ganimetlerle ilgili en çok bu konuda ayet vardır. “Ganimetler” anlamındaki Enfâl sûresinin “sana soruyorlar” diye başlaması, bu konunun Müslümanlar arasında tartışıldığını göstermektedir. Âyetin bildirdiği hükme göre ganimetler öncelikle Allah ve Rasûlü’nündür: “Sana savaş ganimetlerini soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah ve Peygamber’e aittir. O halde siz (gerçek) müminler iseniz Allah’tan korkun, aranızı düzeltin, Allah ve Resulüne itaat edin.” (8/Enfâl 1). Bunun anlamı ganimetlerin taksimının Allah’ın emrine uygun bir şekilde Rasulullah tarafından yapılacağıdır.⁶⁰ Nitekim daha sonra gelen âyetlerde bu taksim nasıl yapılacağı belirtilmektedir: “Eğer Allah’a ve hak ile batılın ayrıldığı gün, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün (Bedir savaşında) kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah’a, Resulüne, onun akrabalarına yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.” (8/Enfâl 41). Buna göre ganimetlerin beşte biri Rasulullah’a verilmek suretiyle, geri kalan beşte dördü mücahitler arasında taksim edilecektir.

Diğer yandan daha sonra inen ve Benû Nadîr Yahudilerinin sürülmesi ve mallarına el konulması meselelerinden bahseden Haşr sûresindeki âyetler, burada elde edilen ‘fey’in taksiminde nispeten farklı bir yol izler. Buna göre bahsi geçen mallar kamu yararı için harcanacak ve fakir muhacirlere dağıtılacaktır.⁶¹

3) Şehitlik ve Gazilik

Bir savaşa katılmanın insana en ağır gelen yönü hiç şüphesiz ölüm gitmekle eş anlamlı olmasıdır. Dolayısıyla insanın, savaşa katılmasını kolaylaştıracak bir motivasyona sahip olması, rahat savaşabilmesi açısından önemlidir. Tarih boyunca insanlar çeşitli motivasyonlarla savaşa

60 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, tsz.), II, 185.

61 “Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah’a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah’ın azabı çetindir. (Allah’ın verdiği bu ganimet malları,) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah’tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah’ın dinine ve Peygamberine yardım eden fakir muhacirleridir. İşte doğru olanlar bunlardır.” (59/Haşr 7-8). Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “Fey”, *DİA*, XII, 511-513.

katılmışlardır. Bunlar arasında vatani korumak, şan ve şeref elde etmek, cesaret gösterisi, maddî kazanç, namusu korumak ve dinî savunmayı sayabiliriz. İslâm'daki şehitlik kavramı, Allah'ın istediği şekilde davranmak ve O'nun rızasını kazanmak için temelde O'nun gönderdiği mesajlara ve bu mesajların dolayımında mü'minlere karşı savaş açanlarla savaşırken ölmek anlamına gelir. Dolayısıyla mü'minlerin savaştaki motivasyonları esas olarak Allah'ın rızasına erişmek olarak belirlenmiştir. Kur'ân'ın mesajlarına inanan mü'min şehitlik meselesinin ne kadar yüceltildiğine yakından şahitlik eder: Allah için savaşıp ölenler, 'ölüler' olarak tavsif edilmemelidirler. Zira onların diri oluşları, insanların keyfiyetini tam olarak bilemeyecekleri bir şekilde devam etmektedir (2/Bakara 154). Bu diri oluşun çok daha canlı bir tasviri ise şu âyetlerde yer alır: "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar. Onlar, Allah'tan gelen nimet ve keremin; Allah'ın, müminlerin ecrini zayi etmeyeceği müjdesinin sevinci içindedirler. Onlar yaralandıktan sonra Allah'ın ve Peygamberinin davetine uyan kimselerdir. Onlardan güzel davranıp iyilik edenlere ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara büyük bir mükâfat vardır." (3/Âl-i İmrân 169-172).

"Savaşta yaralanarak yahut hiç yara almaksızın sağ kalmak anlamındaki gazilik de Allah'ın çeşitli şekillerdeki mükâfatlarını cezbedecek bir durumdur." (4/Nisâ 74).

Kur'ân'ın şehitlik ve gazilik kavramlarına yüklediği anlam, hem ilk dönemde oluşan siyasî birliğin düşmanlara karşı savunulmasında çok daha kolaylaştırıcı bir unsur olmuş hem de Müslümanın savaşının, ilk dönemlerde yaygın olduğu şekilde, kabile ve kavim menfaatlerini çok çok aşan ve Allah'a kullukla bağlantısı kurulan bir değer uğrunda olması gerektiği prensibini ortaya koymuştur. Bu prensip daha sonra da Müslümanlar tarafından canlı bir şekilde korunmuştur.

3. Yönetim İlkeleri

Kur'ân'da bir devlet kurulması, devletin yönetim biçimi yahut devlet organizasyonu ile alakalı konular hakkında sarih ve detaylı açıklama-

ların bulunmadığı bilinen bir hakikattir. Diğer bir deyişle “Kur’ân’da tanı-
mı yapılmış, çerçevesi tespit edilmiş bir devlet modeli bulunmadığı gibi
genel ilkeler dışında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş bir siyaset şekli
de mevcut değildir.”⁶² Birçok konuda detaylara inilmesine ve geniş açık-
lamalar yapılmasına rağmen bu gibi konularda herhangi bir açık emrin/
nehyin olmamasının sebebi kesin olarak bilinmemekle birlikte bazı açık-
lamalar yapılabilmektedir. Bu açıklamalara göre devlet, tarihin başlangı-
cından itibaren bütün toplumların hayatı için zorunlu bir kurumdur. Bu
kurumun Kur’ân’daki yansımaları da işte bu evrenselliği ve zorunlu oluşu
yönüyledir. Yani Kur’ân’ın mesajının bütününden, neticede zorunlu ola-
rak kurulacak olan devletin taşıması gereken genel ilkeler elde edilebilir.
Dolayısıyla Kur’ân’da birbirinden farklı kültürlerin egemen olduğu top-
lumalarda devletlerin mahiyetleri, yapılanma biçimleri, işlevleri, yetkileri
ve hukuki sınırları üzerinde durulmamıştır. Kur’ân’da devletle ilgili olarak
belirtilecek en temel nitelik, aynı zamanda ahlak ve hukuk ilkesi olarak
adalet ve onun karşıtı bir kavram olan zulümdür. Bundan dolayıdır ki ule-
ma, devletlerin meşru olup olmama konusunu tespit ederken bu temel
ilkeyi esas almıştır.⁶³

Bu konudaki bir başka açıklama da yine benzer nitelikte olup me-
seleyi farklı bir tarzda izah etmektedir: “İslâm herhangi bir siyasî yapı
içerisinde devlet başkanı veya sair bir yönetici yahut sıradan bir vatandaş
olarak yaşayan insanın yetiştirilmesine, sistemin kurulmasından daha
fazla önem verir. Bu sebeptendir ki Kur’ân’da ve Hadislerde iyi insan ve
iyi Müslümanın yetiştirilmesi hedefine yönelik yüzlerce, binlerce âyet ve
hadis vardır. Ama devletin yönetim biçimine yönelik ayet ve hadis sayısı
sınırlıdır. Burada peygamberlik süresi yetmediği veya diğer tür düzenle-
meler tarihi şartlar gereği öne geçtiği için ihmal edilmiş bir yasama boşlu-
ğundan ziyade, bilinçli bir boşluk söz konusudur. Bir başka ifadeyle Allah
Teala eli değmediği için bu sahayı boş bırakmış değildir. İyi insan ve Müs-
lümanın yetişmesi durumunda insanların zamanlarının şartlarına uygun
olarak kuracakları birçok sistemde iyi sonuçların alınabileceği anlayışı bu
tür düzenlemede etkili olmuştur.”⁶⁴

62 Süleyman Uludağ, “Kur’ân’da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları – I*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), s. 114.

63 Uludağ, “Kur’ân’da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?”, s. 113.

64 Mehmet Âkif Aydın, “Hz Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi”, *İslâm ve Demokrasi, Kutlu Doğum Sempozyumu - 1998*, (1998), s. 24-25.

İzahlardan anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân, kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş, esnekliği bulunmayan statik bir siyasetin yürümesinin mümkün olamayacağı⁶⁵ tezini haklı çıkaracak şekilde, seçim, yönetim vs. konularla ilgili kararı ümmete bırakmıştır. Aslına bakılırsa, bu gibi konular Hz. Peygamber hayatta iken çözülmesi gereken birer problem olarak algılanmamaktaydı. Hz. Peygamber, İslâm'ı seçen Arap kabilelerinin iç siyasal düzenlerinin detaylarına karışmamış, onların yerel siyasal işlerine fazla müdahale etmemiştir. Kendi zamanında yaşayan kral ve liderleri peygamberliğine inanmaya davet etmiş, böyle yaptıkları takdirde devletlerine dokunulmayacağı sözünü vermiştir. Görünen o ki Hz. Peygamber dinin temellerini atmış, siyaseti ise konjonktür gereği –kaçınılmaz olarak- uygulamıştır. O, bilinen anlamda bir devlet kurmayı hedeflememiş ve kral olmamıştır.⁶⁶ Bu tür meseleler birer problem olarak algılanmadığı için Kur'ân'ın bu konularda açıklama yapmamış olmasının gayet tabii olduğu sonucuna varabiliriz. Zira Kur'ân'ın nüzul süreci çoğunlukla çıkan sorunlara çözüm üretme odaklı bir süreçtir. Diğer yandan biz bu süreci takip ederek Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine dönemlerinde taşıdığı doğal liderlik ve devlet başkanlığı sıfatlarının topluma yansıma yani siyaset etme şekillerine Kur'ân âyetlerinin nasıl eşlik ettiğini gözlemleyebiliriz. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın bu yönetim sürecinde Müslümanlardan beklediği yahut yaptıklarında takdir ettiği şeyleri tespit edebiliriz -ki bunları yönetim ilkeleri olarak isimlendirmek yanlış olmasa gerektir. Bu gibi hususların daha ziyade Medine döneminde bahis konusu edildiği de yine bilinen bir hakikattir.

a) Biat (Meşruiyet)

Biat (*bey'at*), eskiden beri Arapların bildiği bir uygulamadır ve liderin, yönetilenler nezdindeki meşruiyetinin en önemli tezahürü olarak algılanmaktadır. Kelime, “satmak; satın almak” manasındaki *bey'* mastarına bağlı olarak “yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek” anlamında kullanılmıştır. Araplar genellikle yaptıkları ticari anlaşmaları teyit amacıyla el sıkışmayı adet haline getirdiklerinden, idare edenle edilen arasında bir nevi anlaşma niteliği taşıyan devlet başkanı seçimini de el sıkışma suretiyle belirlemişler ve aradaki benzerlikten dolayı buna

65 Uludağ, “Kur'ân'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?” s. 114.

66 Ahmet el-Kâtip, *Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Demokratik Hilafete Doğru*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), s. 34-35.

da *bey'at* demişlerdir. Biat neticesinde, tıpkı alış-verişte olduğu gibi, halk devlet başkanına yönetilme hakkını devretmekte, o da çeşitli kurallara riayet ve hizmet etme şeklinde bunun karşılığını ödemektedir.⁶⁷

Kur'ân'da biattan bahseden üç âyet vardır ve hepsi de Medine döneminde nazil olmuştur. İki de birbirine yakın dönemlerde (Hudeybiye ile Mekke'nin fethi arasında) nazil olan Mümtehine ve Fetih sûrelerinden ilkindeki âyette Müslüman kadınların Rasulullah'a hem haram/helal konularında hem de "ma'rûf" diye tabir edilen 'aklın ve dinin iyi gördüğü' şeyler hususunda biat etmeleri emredilmektedir.⁶⁸ Buradan hareketle yöneticinin halkı 'ma'rûf'un gerektirdiği şekilde idare etmesi gerektiği, ona itaatin de bu durum devam ettiği müddetçe olacağı şeklinde bir sonuca varmak yanlış olmasa gerekir.⁶⁹ Fetih sûresindeki âyetler ise Müslümanların, kendi birliklerine yönelik tehditler karşısında yöneten-yönetilen bütünleşmesinin hem onların faydasına olacağı hem de Allah'ın rıza ve rahmetini celbedeceğini bildirmektedir.⁷⁰ Bu âyetlerin hem muhtevası hem de nüzul ortamları göz önünde bulundurulduğunda buradaki biatın daha çok dinî hükümlere bağlı kalmak ve Rasulullah'a itaat etmek anlamında kullanıldığını söylemek⁷¹ kısmen eksik kalacaktır. Zira özellikle Fetih sûresindeki âyetlerde Allah'ın hoşnut olduğu biat, Mekke müşriklerinin, Müslümanların siyasî birliğini tanımama ve onları bertaraf etme tavırlarına karşı ortaya konmuştur.⁷² Diğer yandan yine aynı sebeple, bi-

67 Cengiz Kallek, "Biat", *DİA*, VI, 121.

68 "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana biat etmeye geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan mağfiret dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok esirgeyendir." (60/Mümtehine 12)

69 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383), IX, 291.

70 "Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahdine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir." (48/Fetih 10)

"Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur. Gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur, güven duygusu vermiş ve onlara yakın bir fetih ve elde edecekleri birçok ganimetler nasip etmiştir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (48/Fetih 18-19).

71 Kallek, "Biat", VI, 121.

72 Burada sözü edilen biat "Rıdvân biatı" olarak isimlendirilir. Hudeybiye Musalahası

atın Hulefâ-i Râşidîn döneminde, ‘halîfeyi seçme ve seçilene itaat etme’ anlamında siyasî bir içerik kazandığını söylemek⁷³ de eksik bir ifadedir. Doğrusu şudur: Rasulullah hayatta iken ‘devlet başkanını seçme’ konusu gündemde olmadığı için biatın anlamında geçici bir farklılık oluşmakla birlikte siyasî içeriği değişmemiştir. Sonraki dönemlerde ise devlet başkanının peygamberlik vasfı olmadığı için ona olan biatın siyasî içeriği biraz daha ön plana çıkmıştır.

b) Danışma/Şûrâ

Arapça bir kelime olan “şûrâ” ş-v-r kök harflerinden türer. Bu kökten türeyen birçok kelimenin “içeride gizli olan bir şeyin bulunduğu yerden alınarak ortaya çıkarılması ve başkalarına gösterilmesi” manasında birleştiği, özellikle “arı kovanından bal çıkarmak” işinin bu kökten türeyen kelimelerle anlatıldığı belirtilmektedir.⁷⁴ Buna göre şûrâ, isabetli ve doğru bir karar verebilmek için ilim ve ihtisas sahibi kişilerle fikir teatisinde bulunarak, tıpkı arı kovanından bal alır gibi, konunun özünü ortaya çıkararak isabetli kararlara varmaktır. Şûrâ sonucunda elde edilen bilgi tıpkı bal gibidir. Nasıl ki bal insan için değerli bir besin ise, böyle bir bilgi de danışan kişi için o nispette faydalıdır.⁷⁵

Şûra, Kur’ân’ın Mekke döneminin sonlarına doğru nazil olduğu düşünülür⁷⁶ 42. sûresinin adı olmasının yanında bu sûrenin 38. âyetinde Müslümanların övülen vasıfları anlatılırken onların, işlerini aralarında danışma ile yaptıklarından bahsedilir (*ve emruhum şûrâ beynehüm*). Bu vasıf övüldüğüne göre Müslümanlar her zaman –özellikle dünyevi işlerini- birbirlerine danışarak yapmalıdırlar. Nitekim aklın gereklerine göre

öncesinde Rasulullah’ın Mekke’ye gönderdiği elçisi Hz. Osman’ın müşrikler tarafından öldürüldüğü haberi gelince Rasulullah arkadaşlarını toplar ve onlardan kanlarının son damlasına kadar Kureys’le mücadele edeceklerine ve bu konuda kendisiyle birlikte sebat göstereceklerine dair biat alır. Bkz. et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*, XXII, 223-224.

73 Mustafa Özkan, “Emevi İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi [Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, (2008/1), cilt: VII, sayı: 13, s. 115.

74 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, s. 273.

75 Ali Galip Gezgın, “Devlet Yönetiminde Şûra İlkesi ve Osmanlı Devletinde Şûrâ”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999/6), s. 83; Talip Türcan, “Şûra”, *DİA*, XXXIX, 230.

76 Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXV, 24.

de bu yöntem en doğruyu aramak konusunda etkili bir yöntemdir.

Medine döneminde nâzil olan Bakara sûresinde, çocuğun iki yıl dolmadan sütten kesilmesine eşlerin karşılıklı istişare ile karar verebileceklerinden bahsedilmektedir.⁷⁷ Burada da ortak sorumluluk gerektiren bir durum söz konusudur ve Kur'ân böyle durumlarda tek taraflı iradeye dayalı uygulamayı uygun görmediğini ifade etmektedir.⁷⁸

Yine Medine'de nazil olan Âl-i İmrân sûresindeki konuyla ilgili âyette doğrudan Hz. Peygamber'e ashabıyla istişarede bulunması emredilmektedir.⁷⁹ Buradaki istişare emri, Hz. Peygamber'in kimliği göz önüne alınarak farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bu yorumların mukteza-yı hâle en muvafık olanı Hz. Peygamber'in her ne kadar fetânet sahibi olsa da dünyevi meselelerin tümünde gerekli bilgilere sahip olmadığı ve başkalarının fikir ve birikimlerinden faydalanmaya ihtiyaç duyacağını dile getiren yorumlardır.⁸⁰ Esasen yaşanan tarih de bunu kanıtlamıştır. Mesela Rıdvan Bey'ati diye isimlendirilen olay öncesinde Hz. Peygamber Mekte'ye elçi olarak Hz. Ömer'i göndermek istemiş ama o bazı gerekçeler ileri sürerek Hz. Osman'ın gitmesinin daha doğru olduğunu söylemiş, Rasulullah da bu fikri uygun bulmuştur.⁸¹ Yine Uhud harbinde kendi istememesine rağmen çoğunluğun isteğine ve ısrarına uyararak Medine dışına çıkmayı ve bir meydan muharebesini kabullenmeyi göze almıştır.⁸² Diğer yandan Kur'ân'da açıkça şûra kelimesi geçmeksizin danışmanın öneminden bahseden âyetler vardır.⁸³ Bütün bu hususlar Müslümanların –siyasî işleri de dâhil olmak üzere- en doğruya ulaşma konusunda danışma yöntemini işletmelerinin gerekliliğine işaret etmektedir.

77 “...Eğer ana ve baba birbiriyle görüşerek ve karşılıklı anlaşarak çocuğu memeden kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur...” (2/Bakara 233).

78 Türcan, “Şûra”, XXXIX, 231.

79 “Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.” (3/Âl-i İmrân 159)

80 Bu görüşler için bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, VII, 343-345; Türcan, “Şûra”, XXXIX, 231.

81 İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, II, 315.

82 İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, II, 63.

83 Mesela 20/Tâhâ 29-32; 27/Neml 28-33.

Bununla birlikte, ne yazık ki tıpkı sonraki dönemlerde biat usulünün saltanat usulünün getirdiği *de facto* uygulama karşısında şekli bir prosedüre dönüşmesi gibi, şûra prensibi de aynı fiili durumun sonucu olarak ferdi bir danışma mekanizmasından öteye gidememiş, üyeleri, kararlarının bağlayıcılığı belli esaslara bağlanmış bir heyet veya meclis haline gelememiştir.⁸⁴

c) Adaletin Temin Edilmesi

Adaletin temin edilmesi, İslâm'ın sadece siyasî meselelerde değil, her türlü iş hususunda Müslümanların zihnine iyice yerleştirmeye çalıştığı bir anlayıştır. Buna göre adalet ilkesi, "ahlakî muhtevalı her kişi-kişi, kişi-toplum ilişkisinde dengeli olma; haklıya hakkını, suçluya cezasını verme olarak tanımlanabilir. Fakat bunun belli bir formu yoktur. Her tekil ilişkide büyük bir teyakkuzla, vicdanî bir keskinlikle, bilgisel bir uzak ve geniş görüşlülükle bulunabilecek bir şeydir. Bunun anlamı adaletin hiçbir ölçüsünün olmayışı, tamamen izafi oluşu değil, neyin âdilâne olduğunu herkesin sağduyu ile tespit edebileceğidir. Kuşkusuz neyin âdilce, neyin zalimce olduğunu tespit etmek için nesnel ölçütler söz konusudur. Kur'ân, adaleti bütün beşeri ilişkilerde olduğu gibi, özellikle yönetim konusunda da bir ilke olarak koymaktadır."⁸⁵

Kur'ân'da adalet kavramını ifade etmek üzere *el-adl* ve *el-qıst* kelimeleri kullanılır. Bunlardan ilki "eşit ve denk olma – müsâvât" anlamına gelirken ikincisi "adalet üzere dağıtılan pay, nasip" anlamına gelir.⁸⁶ Adalet prensibi Kur'ân'ın en çok üzerinde durduğu bir konu olduğu için Mekte dönemindeki âyetlerde de söz konusu edilir. Mesela Nahl sûresinin son âyetlerinden birisinde, Müslümanların müşriklerin çok ciddi saldırılarına maruz kalmalarına rağmen yine de adaletten ayrılmamaları ve ceza vermek konumunda olduklarında ancak misliyle mukabeleye me'zun oldukları bildirilmektedir (16/Nahl 126). Medine dönemindeki âyetlerde hem fertlerin birbirleriyle ilişkilerinde hem de Müslümanların kurduğu siyasî birliğin diğer topluluklarla olan ilişkilerinde –özellikle savaş gibi meselelerde- adaletten asla ayrılmamaları emredilir. Buna göre Müslümanlar, en yakınları ve hatta kendileri söz konusu olduğunda bile herhangi bir

84 Aydın, "Hz Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi", s. 25.

85 Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'ân/Sistematik Kur'ân Fihristi*, s. 519.

86 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 329, 404.

kayırmacılığa yönelmeden adaleti ayakta tutmakla yükümlüdürler. Eğer bu konuda dikkatli olunmazsa Allah'ın gazabı gelecektir (4/Nisa 135). Müslümanları yok etme niyetinde olmayıp onlara saldırmayan gruplara iyilik yapmanın ve adil davranmanın herhangi bir sakıncası yoktur (60/Mümtehine 8). Müslümanların bir topluluğa olan kızgınlığı ve kini, o topluluğa karşı adaletsizlik gibi bir suçu işlemelerinin gerekçesi olamaz. Müslümanlar her hâl u kârda adil davranmalıydılar. Böyle olduklarında gerçek anlamda dikkatli davranmış ve Allah'ın koyduğu sınırları ihlal etmemiş olurlar [takvâ] (5/Mâide 8).

Adaletle ilgili olarak Medine döneminde dile getirilen en önemli hususlardan birisi de emaneti (yetkiyi) ehil olanlara verme meselesidir. Şüphe yok ki bu konunun devlet yönetimi açısından önemi büyüktür. Devlet, her birinin bir yetkili eliyle hayatiyetini sürdürdüğü birçok organdan oluşan bir vücut gibidir. Dolayısıyla bu organların düzgün işlemesi, yetkililerin durumuyla yakından ilgilidir. Bu sebeple olsa gerek ki, Müslümanların siyasî birlik tesis ettikleri Medine'de nazil olan bir âyet yetkililerin dağıtımında ehliyetli kişilerin seçilmesini emretmektedir.⁸⁷ Ehil kimselerin ehliyeti ise sadece teknik kapasitelerinde değil, işgal ettikleri makamda adaleti yaygınlaştırmalarında da ortaya çıkacaktır.

d) İyiliği Yaygınlaştırmak, Kötülüğü Engellemek (el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy 'ani'l-Münker)

“Ma'rûf” akıl ve şeriatin iyi olarak nitelendirdiği düşünce ve fiilleri ifade ederken, “münker” yine akıl ve şeriatin benimsemeyip çirkin olarak tavsif ettiği düşünce ve fiiller anlamına gelir.⁸⁸ İyilikleri her yönüyle hâkim, kötülükleri ise bütünüyle mahkûm kılmak şeklinde de ifade edilebilecek⁸⁹ bu ilke, Müslümanlar arasında bu yönde ortak bir şuurun oluşmasını sağlaması bakımından İslâm'ın temel dinamiğidir.⁹⁰ Çünkü İslâm'ın ve

87 “Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah her şeyi işitici, her şeyi görücüdür.” (4/Nisâ 58)

88 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 334. İsfehânî tarifinde sadece “fiiller”den bahsetmektedir. Fakat düşünceleri de fiillerin yanında zikretmek daha doğru olacaktır.

89 İfadenin Kur'ân'da geçtiği yerlerin bu şekilde çevirisinin örneği için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli / Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), s. 87, 88 (3/Âl-i İmrân 104 ve 110. âyetler).

90 Mustafa Çağrıcı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, *DİA*, XI, 139.

dolayısıyla Kur'ân'ın temel gayesi yeryüzünde ahlakî bir toplum oluşturarak bu toplum vasıtasıyla insanlığın temel değerlerini korumaktır. İyiliği ayakta tutmak ve başkalarına –zorlama olmaksızın- tavsiye etmek; kötülüğün her türlüşünü gerekirse güç kullanarak ortadan kaldırmak bütün Müslümanların, örgütlü güç olarak da devletin sorumluluğundadır.⁹¹

Kur'ân'da bu prensibin söz konusu edildiği âyetler, biri hariç (31/ Lokman 17) tümüyle Medenî sürelerde yer almaktadır.⁹² Bu âyetlerde iyiliği tavsiye ve kötülükten sakındırmanın bütün mü'minlerin bir vasfı olduğu/olması gerektiği bildirilir. Fakat bu âyetlerde hangi davranışın ma'rûf hangisinin münker olduğunun açıkça belirtilmemesi sebebiyle, ma'rûf, dinîn yapılmasını gerekli gördüğü veya tavsiyeye şayan bulunduğu; münker de bunların zıddı olan söz ve davranışlar şeklinde açıklanmıştır.⁹³ Diğer yandan münkeri tavsiye edip, ma'rûfu ortadan kaldırmaya çalışmanın ise münafıkların vasfı olduğu belirtilir.⁹⁴

3/Âl-i İmrân 104'te Müslümanların içinde bu görevi ifa edecek bir topluluğun bulunmasının emredilmesi, İslâm âlimlerinin çoğunluğunu bu vazifenin farz-ı kifâye olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Buna göre Müslümanların hiç olmazsa bir kısmı her zaman bu ilkenin yaygınlaştırılması için çalışmalıdır. Nitekim bu anlayışın sonucunda İslâm toplumlarındaki hisbe/ihtisâb kurumu vücuda gelmiştir.⁹⁵

İyiliği özendirme ve kötülüğü ortadan kaldırma çabasının bir yönetim ilkesi olarak en belirgin bir biçimde ifade edildiği âyet 22/Hacc 41. âyettir.⁹⁶ Burada âdeta Müslümanlar iktidar sahibi olduklarında İslâm'ın çizdiği müstakîm yoldan ayrılmamaları hususunda uyarılmaktadırlar. Çünkü iktidar, daha önce çekilen eziyetleri unutturacağı gibi, giderek şımarma ve kibirlenme gibi asla tasvip görmeyen sonuçlar da verebilir. Dolayısıyla Müslümanlar iktidarın kendilerini kötü yönde değiştirmesine fırsat vermemeli ve sırf Allah'a yönelik kulluğun bir ifadesi olarak namaz kılmaya, yoksul, muhtaç ve fakirlere yardım etmeye devam etmelidirler.

91 Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'ân/Sistematik Kur'ân Fihristi*, s. 521.

92 Bkz. 3/Âl-i İmrân, 104, 111, 114; 7/A'râf 157; 9/Tevbe 71, 112; 22/Hacc 41.

93 Çağrıci, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", XI, 139.

94 9/Tevbe 67.

95 Çağrıci, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", XI, 139.

96 "Onlar (o müminler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı kılar, zekâtı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten nehyederler. İşlerin sonu Allah'a varır."

İnsanın doğuştan getirdiği iyi özelliklerle uyuşan şeyleri (ma'rûf) yaygınlaştırmaya ve yine insanın öz yaratılışı gereği tiksindiği şeyleri (münker) ortadan kaldırmaya devam etmelidirler ki böylece sosyal adalet gerçekleşsin ve barış ve huzurun hâkim olduğu erdemli toplum vücut bulsun.⁹⁷

Sonuç ve Değerlendirme

İslâm dinînin siyasetle ilişkisini yahut İslâm toplumunun siyasî yönünün görünür hale gelişini, esasen son peygamber Hz. Muhammed'in (sav) peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkışıyla başlatmak mümkündür. Hz. Peygamber, şirk düzeninin hâkim olduğu ve bu düzenin insanların itikadi, siyasî, sosyal ve ekonomik durumları üzerinde etkili olduğu bir toplumda tevhid inancını yaymak isteyince toplumu bütün bu konularda karşısına almış oluyordu. Bu durum tebliğin yönünü ve biçimini belirliyor ve Hz. Peygamber'i muarızların tavırlarına göre bir hareket stratejisi geliştirmeye yöneltiyordu. O'nun Mekke ve Medine dönemleri olmak üzere bütün bir tebliğ hayatını göz önüne getirdiğimizde, muarızların baskısından kurtulmak için ekonomik, sosyal (kabilevi) ve siyasî tedbirlere başvurduğunu ve böylece baskıdan kurtulmanın yollarını aradığını görürüz.

Hz. Peygamber'in hem Medine'ye hicret kararı hem de oraya vardiktan sonra vakit kaybetmeden giriştiği faaliyetler, Müslüman toplumun siyasî kimliğini netleştirme ve sağlamlaştırma faaliyetleri olarak görülebilir. Rasulullah'ın Medine'den önce Taif'e gitme çabası, arkadaşlarından bazılarını Habeşistan'a göndermesi ve nihayet Medinelilerle görüşüp onların yardım ve desteğini garanti altına alması, Mekke'den bir şekilde uzaklaşmanın çarelerini arama değil, bu site devletindeki çarkları tersine çevirme planları olarak ele alınmalıdır. Zira Mekke dönüştürülmeden İslâm tebliğinin rahata ermesi ve insanların hayatının Allah'ın muradına uygun şekilde değiştirilmesi mümkün olmayacaktı. Nitekim Medine'ye hicretin üzerinden fazla bir zaman geçmeden Mekkelilerle sıcak temaslar başlamış ve çatışma savaflara dönüşerek nihayetinde Mekke'nin fethi ile sonlanmıştı. Diğer yandan Rasulullah'ın Medine'ye hicretinden sonra orada İslâm toplumunu tanzim etmeye yönelik faaliyetleri de (mescit inşası, kardeşlik uygulaması, Yahudilerle ortak savunma antlaşması yapılması vs.) Müslüman toplumun siyasî bir birlik olarak inşasının aşamalarından biridir.

97 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI, 59.

Rasulullah'ın bütün bu faaliyetlerinin keyfiyetini tespit ederken şu hususa dikkat etmek gerekir: Hz. Muhammed (sav) Allah'ın Elçisi'dir. Dolayısıyla onun öncelikli gayesi bazı insanları bir araya getirip onlardan bir devlet teşkil etmek olmasa gerektir. Zira Allah'ın insanlara mesajı öncelikle onların ahlaklarıyla ilgili olup bir devlet kurmaları yahut ülkeler fethetmeleriyle ilgili değildir. Bu sebeple Rasulullah'ın daha peygamberliğinin ilk zamanlarından itibaren etrafındaki insanlara, çevredeki büyük imparatorlukları yıkıp mülklerini ele geçirme vaadinde bulunduğu dair rivayetler hususunda dikkatli olmak gerekir. Müslümanların oluşturduğu devlet gaye ve hedef olmayıp bir sonuçtur.

Kur'ân'ın Medine döneminde nazil olan bölümleri, tıpkı Mekke'de nazil olanlar gibi Müslümanların hayatlarını hem yönlendirmekte hem de izlemektedir. Bir başka ifadeyle âyetlerin nüzülü Allah'ın iradesine göre gerçekleşmekte ama mevcut şartlara göre şekillenmektedir. Dolayısıyla Medenî âyetler Müslümanların oluşturduğu siyasî birliği hem teşvik etmekte hem de önlerine çıkan engelleri aşmada onlara yol göstermektedir. Bu sebeple Müslümanların tarihinin bu kesitini izlemenin en iyi yolu tarih kaynaklarıdır. Âyetleri takip ederek ise Kur'ân'ın bu tarih kesitini nasıl yönlendirdiğini ve ne türlü müdahalelerde bulunduğunu anlayabiliriz. Buna göre Kur'ân, öncelikle Müslümanlara bir ben-idraki kazandırmakta ve bu vasıftaki fertlerin oluşturacağı kendine güveni tam, bağımsız bir birliğin tesisini temin etmektedir. Bunun sonucunda ulaşılan nokta siyasî egemenliktir ve Müslümanlar başta Mekke müşrikleri olmak üzere bütün diğer unsurlar karşısında bu egemenliklerini savunmuşlardır.

Siyasî egemenliğin tesisi, özellikle o günkü şartlarda, "kıtâl" anlamındaki cihadı zorunlu kılmıştır. Müslümanlık açısından barış ve savaşızsızlık hali esas olmakla birlikte şartların kaçınılmaz kıldığı savaş, siyasî egemenliğin ve dolayısıyla Müslüman toplumun muhafaza ve idamesi için zorunludur. Kur'ân Medenî âyetlerde bu hususu açık bir şekilde ifade etmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân, siyasî bir organizasyon ve kurum olarak devletin yönetim biçimi, liderin tayini, seçimi, görev süresi, azli vs. hususlarda açık ifadeler barındırmamaktadır. Bunu İslâm'ın öncelikli hedefinin iyi ve ahlaklı insan yetiştirmek olup devlet tesis etmek olmamasıyla yahut bu gibi hususların Hz. Peygamber döneminde sorun teşkil etmiyor oluşuyla izah etmek mümkündür. Bununla birlikte Kur'ân'ın özellikle Me-

denî sûrelerini izleyerek Müslümanların iktidarı ele geçirdiklerinde nasıl siyaset etmeleri, insanlar arasında nasıl hüküm vermeleri ve işlerini nasıl çözmeleri gerektiği hususunda bazı ilkeler elde etmek mümkündür. Esasında bu durum Kur'ân'ın evrenselliğinin de tezahür ettiği yönüdür.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996).

Apak, Adem, "Hz. Peygamber'in Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine", *Hz. Muhammed Ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, 20-22 Nisan 2007 [*İslâmi İlimler Dergisi Yayınları*], 2007.

Aydın, Mehmet Âkif, "Hz Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi", *İslâm ve Demokrasi, Kutlu Doğum Sempozyumu - 1998*, 1998.

Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991).

Azimli, Mehmet, "Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: V, sayı: 3, 2008.

Balcı, İsrail, "Klasik Hukukçuların Cihad ve Savaşa Dair Görüşlerine İbn Rüşd'ün Getirdiği Eleştiri ve Açılımlar", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu/İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, (Sivas: 2009).

Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi, 1997).

Çağrı, Mustafa "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *DİA*, XI, 139.

Davutoğlu, Ahmet, "İslâm Tarihine Genel Siyasî Bir Bakış", *Değişim Sürecinde İslâm (Kutlu Doğum Haftası: 1996)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997).

Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben İdrâki", *Divan Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 3, 1997/1.

Derzeze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383).

Fayda, Mustafa, "Fey", *DİA*, XII, 511-513.

Fazlurrahman, İslâm, trc. M. Dağ-M. Aydın, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996).

Gezgin, Ali Galip, "Devlet Yönetiminde Şûra İlkesi ve Osmanlı Devletinde Şûrâ", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, 1999.

Giddens, Anthony, *Toplumun Kuruluşu*, trc. Hüseyin Özel, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999).

Hak, Müshirül, "İslâm Toplumu ve Toplum Hayatında Cami'nin Yeri", çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 3, 1991.

Halebî, Ali b. Burhânuddîn, *es-Sîratü'l-Halebiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1980).

Hâmid, et-Ticânî Abdülkâdir, *Kur'ân ve Siyaset: Siyasî Düşüncenin Mekkî Âyetlerdeki Temelleri*, trc. Enise Anaş, İstanbul: İnkılab Basım Yayım, 2008).

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Tarihine Giriş*, trc. Ruhi Özcan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007).

-----, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 2003).

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tûnus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997).

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd., (Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955).

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.)

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. AbdülKerîm, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997).

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ebû Abdillâh el-Basrî ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968).

Kallek, Cengiz, "Biat", *DİA*, VI, 121.

el-Kâtip, Ahmet, *Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Demokratik Hilafete Doğru*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2010).

Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, VII/527.

Özel, Ahmet, "İslâm'da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003.

Özkan, Mustafa, "Emevi İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklene

Anlam ve Biatın Fonksiyonu”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi [Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2008/1.

Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur’ân/Sistematik Kur’ân Fihristi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005).

Öztürk, Mustafa, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli / Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011).

Quinton, Anthony, *Political Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1967).

Râgıb el-İsfehânî, Ebu’l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. M. Halil ‘Aytânî, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1422/2001).

Sönmezoğlu, Faruk (derl.), *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, (İstanbul: Der Yayınları, 2010).

et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000).

-----, *Târîhu’l-Ümem ve’r-Rusûl ve’l-Mülûk*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407).

et-Tehânevî, Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefî, *Keşşâfu Istılâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâsirûn, 1996).

Türcan, Talip, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

-----, “Şûra”, *DİA*, XXXIX, 230.

Uludağ, Süleyman, “Kur’ân’da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları – I*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000).

Zemahşerî, Cârullâh Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, tsz.)

Türkiye’de Dinî Rekabet ve Spritüel Özün Seküler Form Üzerinden Mücadelesi: Sahaja Yoga Örneği*

Bayram SEVİNÇ**

Öz

Dünyada son dönemlerde yaşanan yapısal dönüşümlerden sonra dinî ve spiritüel akım ve gruplar sayı ve tür olarak artmış, aralarındaki ilişki formu eskiye oranla önemli derecede farklılaşmıştır. Bu bağlamda dinî hareket ve gruplar arasındaki ilişkiyi şekillendiren makro faktörler olarak küreselleşme, postmodernite ve yeni dini hareketler öne çıkmıştır. Bu üç faktör, dünyanın durum, anlam evreni ve faillik açısından önemli derecede farklılaştığını ifade etmektedir. Yaşanan dönüşüm, Türkiye’deki dinî alanı da etkilemiş, üç makro faktörün yanı sıra iç dinamiklerin de etkisiyle yapısal farklılaşmalar yaşanmıştır. Bu değişimlerin de etkisiyle dinî ve spiritüel gruplar arasında rekabetin öne çıktığı ve bir iktidar mücadelesinin söz konusu olduğu gözlenmektedir. Mücadelede bulunan gruplar bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak rekabet halindedirler. Dinin rekabete açılması, aynı zamanda bireyin tercih özgürlüğü ve dinî grupların bu özgürlük karşısında çaba göstermesi zorunluluğu anlamına da gelir. Böylece dinî ve spiritüel akım ve gruplar taraftar kazanmak için hem bireyi ikna etme hem de alternatiflerle rekabet etme bağlamında hareket etmektedirler. Bu hareket, modern dönemin mantığına uygun bir şekilde rasyonel ve bürokratik örgütlenme üzerinden yapılmaktadır. Dahası bazı gruplar spiritüel özü seküler formda sunarak modern örgütlenmeyi farklı bir seçenek üzerinden inşa etmektedirler. Bunlardan öne çıkan ve üniversiteler başta olmak üzere birçok kurumda etkinlik gösteren Sahaja Yoga Hareketi dikkat çekmektedir. Bu makalede, Sahaja Yoga 1998-2008 yılları arasında Türkiye’deki mücadelesi bağlamında tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sahaja Yoga, Din ve Rekabet, Türkiye’de Dinî Gruplar, Yeni Dinî Hareketler.

Abstract

Religious Rivalry in Turkey and the Struggle of Spiritual Substance through Secular Form: The Case of Sahaja Yoga

After the structural transformations that has been lived in the world recently, the number and types of religious groups and spiritual movements has increased, and compa-

* Bu makale yazarın doktora çalışmasından üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, bsevinc@ktu.edu.tr

red to the past the relationship form between them has been differed significantly. In this context, globalization, post modernity, and the new religious movements has come to the fore as macro factors shaping relationship between religious movements and groups. These three factors mean that the world has differed significantly in terms of the situation, the meaning universe and the agency. The transformation has also affected the religious field in Turkey, and structural differences have been experienced due to the internal dynamics besides the three macro factors. It is observed that also by the effect of these changes the competition among religious and spiritual groups came to the fore, and a power struggle is concerned. Groups who are struggling are in competition sometimes directly and sometimes indirectly. Opening religion to the competition also means individual's freedom of choice and the obligation of religious groups to effort in the face of this freedom. Thus, religious and spiritual movements and groups are acting in the context of persuading individual as well as competing against alternatives. This movement is carried out via a rational and bureaucratic organization in accordance with the logic of the modern era. Furthermore, some groups construct the modern organization through a different option by offering the spiritual essence via a secular form. Of these, Sahaja Yoga Movement is noteworthy by being prominent and active in many institutions mainly in universities. In this paper, Sahaja Yoga is discussed in the context of its struggle in Turkey during 1998-2008.

Keywords: *Sahaja Yoga, Religion and Rivalry, Religious Groups in Turkey, New Religious Movements.*

Atıf: Bayram Sevinç, "Türkiye'de Dinî Rekabet ve Spritüel Özün Seküler Form Üzerinden Mücadelesi: Sahaja Yoga Örneği" KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 105-158

Giriş

Türkiye’de son çeyrek yüzyılda meydana gelen yapısal ve kültürel değişimler dinin toplumsal ontolojideki varlığını etkilediği gibi özelde dinî gruplar arasındaki süreçler düzleminde de yeni ilişkisel formları söz konusu etmiştir. 1983 sonrasında meydana gelen değişimlerin (hukuksal düzenlemeler, iletişim teknolojileri, küreselleşme vb. boyutlarıyla) dinin toplumsal ontolojide yeniden konumlanması ve bu yeni durumda her dinî sistemin kendi öz varlığını koruma ve yaygınlaştırma çabalarının görüldüğü rekabet sürecinin açıklanması, din sosyolojisinin aktüel ilgisi açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda dinî gruplar arasındaki iktidar mücadelesinin rekabet olgusu çerçevesinde irdelenmesi, dolayısıyla küreselleşmeyle gelen ve Türk toplum yapısının yeni formunu biçimlendiren makro etmenlerin yerel arenada nasıl ve ne düzeyde fonksiyon gördüklerini ve bunun sonuçları çerçevesinde dinî rekabet olgusunu sorunlaştırma gereği söz konusu olmuştur.

Türkiye’de dinî etkileşim formunu biçimlendiren süreç yapıları, küreselleşme, dinî çeşitlilik ve dinî çoğul(cu)luk gibi günümüz dünyasında tartışmaların merkezinde yer alan birimlerin Türkiye’deki yansımaları, özelde İslâm’ın bu yeni bağlamda var olma tarzı ve meydan okuma ve cevap verme süreci, yeni bir portre sunmaktadır. Küreselleşmenin getirdiği yaşam biçiminde dinlere yeni rekabet koşulları ve rakipler sunulmuştur. İslâm’ın hem küresel düzlemdeki var olma biçimi hem de bu küresel resmin etkisinin de faal olduğu Türkiye’de var olma tarzı ve diğer dinlerle olan ilişkisi, din sosyolojisinin açıklaması gereken güncel konularındandır. Küresel düzeydeki değişimlerin toplum yapıları üzerindeki etkisi ise sosyal arenanın serbest piyasa fonksiyonelliği çerçevesinde işlemesine neden olan bir dinamik olarak ele alınacaktır.

Makalenin temel argümantasyonu, günümüzde dini sistemlerin yoğun bir rekabet sürecine katılım gerekliliği yaşadığıdır. Bu, yani dinin rekabete açıldığı iddiası; bütün dinsel sistemlerin birbirlerine rakip olmasını, aynı arenada ve aynı kitleye rekabet çerçevesinde hitap etmeyi, kendi varlığını diğerlerinin rakip atılımlarını da göğüsleyerek ortaya koymayı ve sürdürmeyi, kendi öğretisindeki hakikat anlayışını rekabet ortamının sorgulayıcılığında savunmayı ifade eder. Bununla ilgili olarak yeni toplum yapısının makro düzeyde getirdiği farklı formla beraber Türkiye yerelinde meydana gelen değişimlerin oluşturduğu güncel görünümün İslâm’a

sunduğu yaşam formatı, metin için bir düzlem teşkil etmektedir. Rekabet olgusu burada yalnızca Türkiye bağlamında ele alınsa da bu sürecin dinamikleri olarak dinin toplumsal ontolojideki varlığı, küreselleşme, dinî çoğul(cu)luk, Avrupa Birliği gibi rekabet ortamı birimlerinin Türkiye bağlamında gördüğü fonksiyon, açıklayıcı makro faktörler olarak dikkate alınmaktadır. Dinin rekabete açılmasıyla birlikte belirgin dinî gruplar (ve sistemler) mücadelenin yoğunluğunu hissederken bu aşikâr rekabetin yanında bir de Sahaja Yoga gibi spiritüel öz taşıyan ama seküler formda sunum yapan bazı aktörler de söz konusudur. Dahası bütün aktörlerin modern dönemin failliğinde etkin olması dolayısıyla modern toplumsal ve organizasyonel örgütlenme mantık ve formunun etkisinde olduğu gözlenmektedir. Bu çerçevede ele alınacak olan Sahaja Yoga hareketi, 1998-2008 yılları arasındaki hareketleri üzerinden analiz edilecektir.

1. Toplumsal Süreçler ve Dinî Rekabet

a. Toplumsal ve Toplumsal Süreçler

Süreçler, toplumsal sistemin düzenlenme mantığını sunan yapılanmaları ifade ettiği gibi bireyin toplumda bulunma tarzının konumlandırılmasını da içerir. Özünde toplum, bireylerin davranışları boyunca yapılanan süreçlerin bütünü çerçevesinde işler. Toplum, süreçlere göre yapılaşırken süreçler de bireylerin davranış ve tutumları yoluyla şekillenir. Bireyler ve gruplar arasındaki iletişim ve etkileşim, sosyal hayatın öz suyudur. Sosyal süreç ise rol ve statü ilişkilerinden ötedir; yani bir kavgaya esnasında bulunan iki taraf arasındaki ilişki, rol ve statü ilişkisinden ötede bir şeydir. Ötekilerin statü ve rollerinin varlığı, bireyinkine anlam ve işlev katar. Bu rol sahiplerinin iletişim ve etkileşiminin oluşturduğu sosyal ilişki, "İçinde sosyal işlevin yerine getirilmesinde iki veya daha çok kişinin yer aldığı tüm tanınabilir, yinelenebilir, sosyal etkileşim örüntülerine işaret eder."¹

Sosyologlar son zamanlarda süreçlerden çok, derinlemesine davranış analizlerini, kurumsal ve kültürel örüntüleri konu edinse de süreçlerin toplum merkezli yapısal yordamlar için önem taşıdığı aşikârdır.² Sos-

1 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Nilgün Çelebi (çev.), 7. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık, 2004, ss.123-125.

2 Paul B. Horton ve Chester L. Hunt, *Sociology*, 4. Baskı, Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha Ltd., 1976, s.289.

yal süreç kavramı, “karşılıklı davranışların yani etkileşimlerin bir amaca yönelik anlamlı bağları ve yapıları”³ olarak tanımlanabilir. Nihayetinde sosyal yaşamın özü olarak betimlenen etkileşim,⁴ davranışlara içerik ve biçim kazandırma amacıyla başkalarının eylemlerinin hesaba katıldığı bir süreçtir.⁵ Süreçlerde etkin olan biz ve onlar, yalnızca iki ayrı insan grubu değildir. Bu kategoriler aynı zamanda “tamamen farklı iki tutum arasındaki duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil eder.” Biz, bireyin ait olduğu grubu, onlar ise tersine bireyin ne ait olmayı istediği ne de isteyebileceği bir grubu anlatır; dahası iki tutum, birbirinin varlık sebebidir.⁶

Biz ve onlar ayrımı, diyalektik bir ilişki içinde bulunan iç grup ve dış grup ayrımı olarak da sosyolojide yer alır.⁷ Bu iki grup arasında bulunan *uzlaşmazlık* her iki gruba da bireyin var olduğunu düşündüğü bir iç tutarlılık sunar. Bu bağlamda Bauman, iç grup analizinde bir de ikinci tür iç grup olarak betimlediği *hayali cemaatleri* irdeler.⁸ Bauman’a göre bunlar, inşa edilmeli, bir kategori olarak betimlenmelidir. Bu inşa, onlar için bir yapıştırıcı fonksiyonu görecektir. Bauman, bir de *yabancıların* bulunduğu bir kategori tasviri yapar. Yabancı, bilinmedik bir kişi değildir. Yabancıyı ‘hiç kimse’ olmaktan çıkararak onun hakkında sahip olunan bilgidir. Yabancı kavramı postmodern dünya için çok daha önemlidir. Çünkü çağdaş dünya, daha çok yabancılarla doludur: bir *evrensel yabancılık* dünyası gibidir. Hayat, bireyi yabancılar arasında, yabancısı oldukları arasında yaşamaya

-
- 3 Zeki Arslantürk ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1999, s.310.
 - 4 Samuel Koenig, *Sosyoloji: Toplum Bilimine Giriş*, S. Sucu ve O. Aykaç (çev.), İstanbul: Ütopya Kitapevi Yayınları, 2000, s.262.
 - 5 Doğu Ergil, *Toplum ve İnsan: Toplumbilimin Temelleri*, Ankara: Turhan Kitabevi, 1984, s.49.
 - 6 Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Abdullah Yılmaz (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s.51.
 - 7 Lewis Coser, “Amerikan Eğilimleri”, Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (291-327), M. Tuncay ve A. Uğur (hızl.), Alâeddin Şenel (çev.), Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002, s.303.
 - 8 Günümüzde Benedict Anderson’la özdeşleşen hayali cemaatler kavramını, Bauman sınıf, toplumsal cinsiyet ve milliyet gibi oluşumları iç grubunun ikinci kategorisinin örnekleri olarak görmekte ve onları hayali cemaat ha ya cemaat olarak hayali biçimde tasvir etmektedir. Bauman, s.56; Ayrıca bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İskender Savaşır (çev.), 6. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

itmektedir.⁹

Toplumun geçerli normları, bireylerin olağan uyma tutumlarını belirleyen ilkelerin temsilidir ve bu normların ihlali, sapkın davranış üretimini betimler. Özünde birey ve grupların davranış ve rollerini bir süreç içinde konumlandıran dinamik ve tekrarlanan bir işlemler dizisinin kendisiyle olumlandığı sosyo-kültürel normların varlığı, bir sosyal sürecin oluşumunu sağlayan temel birimlerdir. Birey, sosyal süreçte bir toplumsal aktör olarak sahip olduğu rol, statü, pozisyon gibi niteliklerinin tümüyle bulunur ve hedefteki objeye yönelik dinamik ve fonksiyonel bir iletişim ve etkileşim sergiler. Temel sosyal süreçler, 'birleştirici' ve 'ayırıcı' olarak iki ana kategoride değerlendirilir. *İşbirliği, uyuşma ve bütünleşme* birleştirici süreçler; *rekabet, çatışma ve farklılaşma* da ayırıcı süreçler olarak sınıflandırılır.¹⁰ Bu evrensel süreçlerin hangisinin başat olduğu/olacağı, verili yapının meşrulaştırıcı sisteminin belirleyiciliğindedir. Sözelimi Batı toplumlarında yüksek düzeyde öneme sahip olan rekabet sürecinin Doğu toplumlarında aynı önemi taşımadığı görülmektedir.¹¹

b. Dinî Rekabet ve Rasyonel Örgütsel Yapı

Tarihî süreçte dinin toplumda konumlanması, bir yelpaze oluşturacak nitelikte biçim çeşitliliğine sahip olmuştur. Modern dünyada dinler, toplumu şekillendirme etkinliğinde zayıflama yaşamış ve kendilerinin belirlemediği bir siyasal biçim ve kolektif düzende yer alma durumunda kalmıştır. Toplumun diğer kurumsal birimleri üzerindeki etkisini yitiren dinler, birçok yerde -kiliseler örneğinde olduğu gibi- bir dogma dayatma şöyle dursun, bireysel inançları belirleme konusunda bile bir yetkeye sahip olamamaktadırlar.¹² Bu durumda yeni toplum yapılarında dinler, kendilerini 'sunma' ve beğenilere, taleplere yönelik etkinliklerde bulunma gereğiyle karşı karşıya kalmıştır ki diğer dinlerle rekabet ilişkileri de bu bağlamda söz konusu olmaktadır. Burada ele alındığı şekliyle dinî rekabet özünde artık dinin bireylerin hayat tarzlarını pazarlayan süpermarketlerde sunulan seçenekler arasından tercih edildiğini, yani ekonomik tabiriyle artık piyasada var olma savaşı veren, beğenilere hitap etme ve

9 Bauman, ss.52-75.

10 Arslantürk ve Amman, ss.310-312.

11 Fichter, s.127.

12 Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, M. Emin Özcan (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2000, ss.13-6.

inananlarını piyasa koşullarında koruma gibi piyasa şartlarına direnmek durumunda kalan bir varlık olduğunu imler. Piyasa mantık ve koşullarının geçerli olduğu yerde din de kendisini sunmak, hatta pazarlamak yani tutunabilmek için gerekli şartları yerine getirmek durumundadır. Bu piyasa mantığı dinin sunumunda, organizasyonların yapısında ve dinî tüketicilerin tüketim alışkanlıklarında birçok değişimi beraberinde getirmiştir.¹³

Din ve rekabet ilişkisi, çoğul(cu) yapının gelişmesi çerçevesinde tekeliğin yitirilmesiyle dinî grupların birbirine rakip birer firma haline gelmesiyle biçimlenmiş, birey de bu bağlamda tercih etme özgürlüğü ve seçenek yelpazesinin genişliği ile hareket imkânına sahip olmuştur. Dinî gruplar, eskiden kitleler üzerinde tekeli bir denetim sahibi iken çoğul(-cu) yapıda kendilerini benzer amaçlar güden diğer dinî gruplarla tüketici bir çevre oluşturmada rekabet edebilecek biçimde örgütlenme durumunda kalmıştır. Bu rekabet ortamında herhangi bir dinî grup için *hâsılat* kavramı da gündeme gelmiş olmaktadır. Tekelci ortamda hâsılat üretimi konusunda herhangi bir baskı görmeyen dinî gruplar, serbest piyasa ortamında rekabetçi baskılar nedeniyle bir hâsılat üretme zorunluluğuyla yüzleşirler.¹⁴ Rekabetin kurumsal baskılar üretmesi ise toplumsal yapıyla bağlantılıdır ve geleneksel toplumlarda piyasa sınırlı olduğu gibi rekabet araç ve imkânları da sınırlıydı.¹⁵ Dinin rekabete açılması, politik yapıların tutum ve dönüşümleri çerçevesinde etkili olan koşullarca gerçekleştirilir. Sözelimi Şintoizm II. Dünya Savaşı'ndan önce Japonya'da hükümet tarafından desteklenmiş ve kendisine ayrıcalıklı bir konum tanınmıştır; fakat savaştan sonra bu ayrıcalık kaldırılmıştır. "Bugün Japonya'da yüzlerce yeni grup ortaya çıkmakta ve gelişmektedir. Bu gruplar, Şintoizm tarafından tatmin edilemeyen ruhanî ihtiyaçlara hitap etmişlerdir."¹⁶

Berger, rekabetçi ortamın dinî gruplara yaptığı baskılardan biri olarak sosyo-dinî yapıların rasyonelleştirilmesini ele alır. Bu bağlamda dinî yapıların yönetiminin bürokratikleşmesi, geleneksel yapılarının ve güncel

13 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s.53.

14 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, Ali Coşkun (çev.), 2. Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000, s.208.

15 Rebecca M. Blank, "Viewing the Market Economy through the Lens of Faith", Rebecca M. Blank and William McGurn (Ed.), *Is the Market Moral: a Dialogue on Religion Economics and Justice* içinde, Washington: Brooking Institution Press, 2004, s.36.

16 Gary S. Becker, "Serbest Piyasalarda Dinler de Sağlıklı Olarak Gelişirler", Murat Çokgezen (çev.), *Liberal Düşünce*, Sayı.3, (Yaz 1996), s.31.

sosyo-politik oluşumların nitelik belirleyiciliğinde şekillenir. Uzun zaman kilise-devlet birlikteliğini yaşayan Avrupa Protestanlığı yönetim modelinde siyasal bürokratik bir niteliği yoğun sergilerken Amerikan Protestanlığı ise kendi süreçsel belirleyicileri çerçevesinde anonim şirketlerin sahip olduğu bürokratik bir yapı sergileme yönünde eğilim taşımaktadır. Katolik yapı ise modernleşmeye direnç gösteren kendi öz bürokratik yapısını koruma eğilimdedir. Her durumda da yeni toplum yapısı her dinî grup için benzer rasyonellik talepleri taşımaktadır. “Şu halde dinin çağdaş konumu dinî kurumların ileri düzeyde bir bürokratikleşmeleriyle nitelen-dirilebilir. Onların hem dâhilî hem de haricî sosyal ilişkileri bu süreç tarafından belirlenir.”¹⁷

Dinî kurumlarda bürokratik ve rasyonel yapıların yaygınlaşması bazı işbirliği biçimlerinin de ortaya çıkmasını netice vermiştir ki maliyetlerin yüksek olduğu durumlarda bütün potansiyel galiplerin kaybetme ihtimalinden dolayı işbirliklerinin ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir.¹⁸ İşbirliği süreci, din veya mezheplerin daha katlanılabilir hayata götüren bir sistem olma iddiasını yok etmemekte aksine yok olmama yönünde varlık savaşı verilmesinin kaynağı olmaktadır. Dinlerin katlanılabilir dünya formu üretme iddiası, Yahudiliğin sürgünde dayanak noktası olması, Hinduizm’in yoğun yoksulluk içinde mutluluk üretmesi, İslâm’ın çölün acımasızlığına karşı dayanak noktası olması¹⁹ örnekleriyle anlaşılabilir.

Avrupa örneğine bakıldığında, bugün orada bireysel bir tercih haline geldiği iddia edilen din konusunda bireyi, özelde Müslümanı, ne yasa ne toplum baskısı ne de yalnızca örfler dinî pratiklere katılmaya itmektir. Müslüman bir bireyin herhangi bir camiye devam etmesi kendiliğinden olan bir şey olmaktan çıkmış; onun oraya çekilmesi gerekli olmuştur. “Bu noktada, vaizle cemaati arasında, günümüzde Hıristiyan kiliselerinin yaşadığına yakın bir bağ vardır: Mümini gidip aramaları gerekmektedir, kendiliğinden gelmemektedir.”²⁰ Dolayısıyla çoğul(cu) yapının tetikledi-

17 Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.210.

18 Ian Thompson, *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*, Bekir Zakir Çoban (çev.), İstanbul: Birey Yayınları, 2004, s.43.

19 W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, 2. Baskı, Turan Koç (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, ss.44-5.

20 Olivier Roy, *Küreselleşen İslâm*, Haldun Bayrı (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s.100.

ği temel sosyal realite dinin artık “yukarıdan empoze edilmeyip bir ürün gibi pazarlanması gerektiğidir.” Bu tür bir ortamda elbette bazı eski tüketim alışkanlıklarını devam ettiren, güçlü bir ürün bağımlılığı sergileyenlerin varlığı da mümkündür.²¹

Çoğul(cu) yapının herhangi bir dinî grup için ifade ettiği anlam ve işlevsellik aynı zamanda grubun dinsel dönüşüme bakışıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda bazı dinî gruplar kan bağı gibi kısıtlayıcı ilkelerle kapalı bir doktrin taşırlar. Sözelimi Yezidî olabilmek bu dine sahip bir ailede doğmakla mümkündür; aynı şekilde “Dürzîler ve Zerdüşter de kendilerine katılmaya şiddetle karşı çıkmaktadır. Ama bunun yanında taraftarlarının tamamının başka dinlerden geldiği, özellikle ‘Yeni Dini Hareketler’ (YDH) diyebileceğimiz gruplar da mevcuttur.”²² Türkiye’de küreselleşme ve dinî rekabet bağlamında yeni dinî mücadelenin egemenlik çerçevesinde algılanışı, çoğunlukla Yahudi-Hıristiyan karışımı bir tehlike biçimindedir:

“Küreselleşmenin ya da oluşturulmaya çalışılan küresel medeniyetin kendine özgü bir din anlayışının geliştirilmesi yönündeki çabalar, küreselleşme literatüründe kendisine yer bulmaya başlamıştır. Bu medeniyetin özünü oluşturacak ve onu biçimlendirecek olan din anlayışını; dini farklılıklara karşı hoşgörülü olma, dini ifade ve kanaat özgürlüğünü benimseme, demokrasi ve piyasa ekonomisi yanlısı bir söyleme bağlı olma gibi unsurları içermesi Evangelik Protestanlığa küresel bir misyon yükleme izlenimi vermektedir. Nitekim tüm büyük dinlerin çeşitli toplumlardaki değişik yansımalarının aslında tek bir hakikatten kaynaklandığını ifade ederek felsefi planda dinî çoğulculuk perspektifi geliştiren John Hick, Wilfred Cantwell Smith ve Stephen Evans gibi araştırmacılar küresel medeniyetin temelini oluşturacak dinin Judeo-Hıristiyan gelenek olduğunu zımnen ifade etmektedirler.”²³

Serbest piyasa ortamında din, varlığını genel anlamda sekülere ve öteki dinlere karşı bir üstünlük mücadelesi çerçevesinde meydan okuyarak sergiler. Bu anlamda din, küreselleşmeye tepkisel tutumunu aynı zamanda yegâneliğini ispat çerçevesinde bütün dinlere karşıtlıkla ortaya

21 Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss.216-7.

22 Ali Murat Yel, “İnternetin Din Değiştirme Süreci Üzerindeki Etkileri”, *Köprü*, Sayı.91, (Yaz 2005), s.255.

23 H. Ezber Bodur, “Küreselleşmenin Dini Alandaki Etkisi ve Ulus-Devlet”, *KSÜİFD*, Sayı.4 (2004), s.14.

koyar. Dinî rekabet kavramıyla ekonomi veya fikir alanında olduğu gibi tekeli bir yapıdan uzaklaşıp bir piyasaya giriş yoluyla başlayan süreç kastedilmektedir. Piyasaya giriş söz konusu olduğunda gönüllülük ve rekabet unsurları öne çıkmaktadır. Resmî söylemin bireyi herhangi bir dinî sistemi kabule zorlamadığında dinî gruplar bir yarışa girecek ve üye edinme çabası sergileyecektir. Bu tarz özgür bir ortamda bazı bayağılıkların ortaya çıkması da doğal bir sonuçtur. Aynı zamanda baskı altında tutulmayan bir kültürün dezavantajları söz konusu olacaktır. Dinin piyasa ortamında faaliyet göstermesi teolojik düzlemde hoş olmayan bazı standartlaşmalara ve marjinal farklılaşmalara neden olabilir; fakat bunun yanı sıra herkesin kendi inancını özgürce ifade etme olanağı elde ettiği bir ortam da doğmuş olacaktır.²⁴

Rekabet, strateji gerektirir ve bu stratejiyi geliştirmek, bir organizasyonun, “nasıl rekabet edeceği, hedeflerinin neler olması gerektiği ve bu hedefleri gerçekleştirmek için hangi politikaların gerektiği konularında genel bir formül geliştirmek demektir.”²⁵ Belli bir strateji çerçevesinde hayat bulacak olan piyasanın dinî kimlikler arası rekabeti, dinsel içeriklerin tüketim, rekabet ve yabancılaşma gibi yaşam ölçütleri tarafından modernliğin kullanılabilir bir konusu haline getirilmesini netice verir.²⁶ Bu bağlamda Berger, Amerika’da din ve seküleritenin gelecekte de çoğulcu ve rekabet baskılarının şiddetlendiği bir ‘pazar’ ortamında birlikte bulunacağını iddia eder. Bu bağlamda politik ve sınıfsal niteliği ağır basan bazı çatışmaların da ortaya çıkabilme ve farklı dinî görüntülerin belirme ihtimalini de ifade eder.²⁷ Swatos ve Christiano, dinî rekabetin çağdaş dünya sistemiyle bağlantılı olarak yükselen bir fenomen olduğunu, Batı ve Ortadoğu’da aynı oranda hissedilmese de dünyada dinî bir yarış olduğunu belirtir ve çağdaş çoğulcu anlayışta birçok sayıda dinî sistemin tarihte hiç olmadığı kadar yakın bir yarışta bulunduğunu ifade ederler.

24 Peter L. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, Ali Köse (hızl.), *Sekülerizm Sorguluyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde (75-93), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s.91.

25 Michael E. Porter, *Rekabet Stratejisi: Sektör ve Rakip Analizi Teknikleri*, Gülen Ulubilgen (çev.), İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2003, s.XXVI; Ayrıca rekabetçi güçlerin stratejiye etkisi için bkz. Michael E. Porter, “How Competitive Forces Shape Strategy”, Cynthia A. Montgomery ve Michael E. Porter (Ed.), *Strategy: Seeking and Securing Competitive Advantage* içinde (11-27), Boston: Harvard Business Review, 1991.

26 Subaşı, s.75.

27 Berger, “Dinin Krizinden”, s.92.

Bu yarışın dinî haritayı dönüştüren etkileri vardır ki “[m]esela ABD bir zamanlar ortak bir Yahudi-Hıristiyan ahlâk sistemine karar vermişken, şimdi artık dinî haritasında sayıları giderek artan Müslüman ve Budistler’e de yer vermek zorundadır.”²⁸ Dinin ekonomik analizinde serbest piyasa çerçevesini savunan Becker, rekabetin, diğer ürünler gibi din için de iyi bir şey olduğunu; çünkü rekabet ortamında dinî grupların kendi üyelerinin ihtiyaçlarını daha iyi nasıl tatmin edeceği yönündeki zorunlu arayışının bulunduğunu ifade eder.²⁹

Dinî rekabet, çoğul(cu)luğun oluşturduğu, mutlak gerçeklik iddialarını riske atan bir piyasa modelinde faaldir. Bu rekabette dinler arasında bir yarış ve birey için tercih edebilme özgürlüğü söz konusudur. “Artan bir rekabetin sonucunda şüphesiz pazar hisseleri el değiştirir. Ama Finke ve Stark araştırmalarında Amerikan şehirlerindeki dinî rekabet artışının dinsel hareketlenmede bir düşüş değil, aksine yükseliş getirdiğini ortaya koymuşlardır.”³⁰ Dinlerin dinsellik üzerine rekabeti, kurumsal ayrışmanın bir sonucu olarak bireyin özel yaşamının ahlâkî ve tedaviye dönük ihtiyaçları düzlemindeki etkinliklerin öncelenmesiyle yürümektedir.³¹ Çağcıl yapının taşıdığı özelleştirme ve bireyselleşme, dinî ürünlere isteğe bağlı inanç, ritüel ve ibadetler bağlamında bir biçim değişimi baskısı üretir. Dinin bir seçim, hayat tarzı ve tercih alanına girmesini netice verebilecek bu özelleşme, dinî pratiklerin sahip olduğu cemaatsel yapıyı ve temeli sarsma yönünde ilerlemektedir. “Seküler dünyada din için tek yer kamusal-dan ziyade kişiler arası ilişkilere dir. Ne var ki din, kamusal olduğu sürece ‘gerçekliği’, gerçek olduğu sürece ise kamusallığını kaybetmektedir.”³²

Dinî rekabet, Hıristiyanlık ve İslâm arasında olduğu gibi bazen manevî alandaki rekabeti aşıp daha keskin bir hal alabilmektedir. İslâm’ın ilk dönemlerindeki hoşgörü yaklaşımının varlığının³³ ötesinde sonraki dönemlerde politik yapının belirleyiciliği başta olmak üzere birçok faktör tarafından dinî rekabet daha keskin hale getirilmiştir. Bugün ise kü-

28 William H. Swatos ve Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, Ali Köse (hızl.), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde (95-121), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s.111.

29 Becker, “Serbest Piyasalarda Dinler”, s.30.

30 Swatos ve Christiano, s.112.

31 Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.218.

32 Subaşı, s.72.

33 Michel Lelong, *İslâm’la Yüzleşen Batı*, Ali Erbaş (çev.), İstanbul: Ufuk Kitap, 2006, s.23.

reselleşme, mesajların küreselleşmesi olarak alındığında, küresel dinî piyasa da, dinî ulaklar arasında rekabetin maksimize olduğu bölge olur. Bu alanda her piyasa, birbirine bağlıdır ve birlikte bütünleşik bir piyasayı oluştururlar. Çok sayıda dinî hareketin ortaya çıkması ve onların tutunma çabaları, göç, kültürel temas ve çoğul dinsel gelenekler rekabetin kaynaklarından. “Dinsel sistemler birbirleriyle yarışırken toplumsal çevrenin etkisi ile karşı karşıya gelirler. Öyle görünüyor ki, belirli toplumsal çevreler belirli dinsel kalıpları ‘seçerken’, diğerlerini ‘iter.’” Rekabet bağlamında dinlerin çevreleriyle uyum çabaları, çevreyle etkileşimin bir ifadesidir. Dinler doğar doğmaz çevreleriyle uyum arayışı taşırlar ve “[k] ararlar potansiyel üyeleri çoğaltmak, iletişim vasıtalarına öncelikli erişimi sağlamak, hareketin ideolojisi için şevkli taraftarlar seçmek ve hareketin liderlerine saygı yerleştirmek hakkındaki rasyonel hesaplamalara göre verilebilir.”³⁴

Küresel yapı, hem kadim dinî gelenekleri hem de yeni dinî hareketleri mekân akışları sürecinde ve yapısal korunum mücadelesinde derin bir dönüşüm yaşamaya mahkûm etmiştir. Yeni dinî hareketler yerel kültüre uyarlanarak ve bireyin çıkarlarına uygun bir şekilde benimsenmekteyken kadim gelenekler kendilerine okunan bu meydan savaşında ayakta kalma, popülasyon ve yapısal durumunu koruma mücadelesi vermektedir. Bu mücadele kadim gelenekleri de değişime uğratmaktadır. “Örneğin Hindistan ve Sri Lanka’da Protestan misyonerlere gösterilen tepki, on dokuzuncu yüzyılda hem Hinduizm’in hem de Budizm’in yaşadığı Rönesans döneminde, hayatî bir rol oynamıştır ve bunun karşılığında, Hinduizm ve Budizm’in bu yeni biçimlerinin, Batı dünyasında önemli etkileri olacaktır.” 20. yy’da Hıristiyan misyonerlerin sayısında bir artış olduğu gibi Müslümanların, Hinduların, Budistlerin, Bahaîlerin ve YDH’lerin üyelerinin yayılma çabaları, misyonerlerin çabalarıyla günbegün artan bir rekabet halini almıştır.³⁵

34 Robert J. Wuthnow, “Din Sosyolojisi”, Adil Çiftçi (drl. ve çev.), *Din ve Modernlik-Toplum-bilim Yazıları I* içinde (59-119), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, ss.67-75.

35 Christian Smith ve Robert D. Woodberry, “Din Sosyolojisi”, İhsan Çapcıoğlu (çev.), *AÜİFD*, Cilt.47, Sayı.2, (2006), ss.231-3. Yeni dini hareketleri tanımlayan ‘yeni’ sıfatını, eski dinleri yenileme arayışı bir diğer ifadeyle “klasik dinlerin yerini” alma arzusunun bir ifadesi olarak da okunmaktadır. Bkz. Mustafa Alıcı, “Yeni Dini Hareketlerin Klasik Dinlerden Farkı: Post-Modern Paganizm Geleneksel Dindarlığa Karşı,” S. Turan ve F. Sancar (ed.), *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* içinde (71-79), İstanbul: Açılım Kitap, 2014, s.71. Saliba’ya göre YDH’ler yalnızca yeni değil aynı

2. Türkiye'de Dinî Rekabetin Makro ve Mikro Dinamiği

Türkiye'de dinin rekabet sürecinde ontolojik konumlanması, makro bağlamda küreselleşme, postmodernite ve YDH kaynaklı şekillendirici faktörlere bağlıdır. Bu üç makro etken, özellikle 1983 sonrasında Türkiye'de dinler arası ilişkilerin yeni bir boyuta taşınmasını sağlamıştır. İlk olarak küreselleşme ve din ilişkisi, dinî grupların küreselleşme imkânı, kimlik ve din ilişkisindeki yeni form, kültür ve din ilişkisinin değişen sistematiği, çokkültürlülük ve buna bağlı olarak da çokdinlilik ve dinî çoğulculuk temaları, dinin bir piyasa ortamına taşınmasını netice verir ve bu piyasada rekabet başta olmak üzere etkileşim süreçlerinin yeniden yapılanması söz konusu olur. (Dolayısıyla bu yeni yapıda ele alınacak bir dinî çoğulluk fenomeni, sekülerizmin yeniden ve dünya dinlerini barındırma eğilimi çerçevesinde tanımlanmasını salık verir. Ulus-devlet düzeyinde fonksiyonel ve egemen ideolojinin yönlendirilmiş stratejik mantığı çerçevesinde işleyen bir sekülerlik, yeni dünya modelinde fonksiyon göremektedir).³⁶ Küreselleşmenin yanı sıra postmodernitenin bilgi kuramsal boyutunun getirdiği anlatı eleştirisi ve hakikatin çoğul sunumu bağlamında yeni algı ve söylemler söz konusu olmuş bu durum dinî grupların mücadelesini de etkilemiştir.³⁷ YDH olgusu da dinlerin rekabete açılmasını netice verir ve bu süreç, bazen çatışma veya başka bir sürece doğru gidebilir. YDH'lerin ortaya çıkması ve taraftar bulması, bilinen dinî grupların yanında birçok yeni aktörün belirmesi anlamına gelir ve önemli bir reka-

zamanda yenilikçidir (innovative) ve meydan okuyan bir profilleri söz konusudur. John A. Saliba, *Understanding New Religious Movements*, 2. Baskı, Walnut Creek-Lanham-Oxford: Altamira Press, s.XIV.

- 36 Bkz. Mike Featherstone, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, London: Sage Publications, 1995; Amer Al-Roubaie, *Globalization and the Muslim World*, Kuala Lumpur: Malita Jaya Publishing House, 2002; Richard Falk, *Küreselleşme ve Din: İnsanî Küresel Yönetişim*, Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2003; Peter L. Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", Ali Köse (hızl.), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği içinde (75-93)*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- 37 Bkz. Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, İsmail Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000; Huston Smith, "Postmodernism's Impact on the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.58, No.4, (Winter 1990), ss.653-670; Jean F. Lyotard, *Postmodern Durum-Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Ahmet Çiğdem (çev.), 3. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 2000; Yasin Aktay, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrının İntikamı mı?", Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), *Din Sosyolojisi içinde (297-313)*, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

bet sürecinin başlaması da sürecin bir sonucu olur.³⁸

1983 sonrası dinî piyasayı şekillendiren etmenlerin yerel formülasyonu, dinî alanda Türkiye’de meydana gelen dönüşümlerde belirginleşmiştir. Bu bağlamda, bireyin vatandaşlık statüsü ve insan haklarının bir alt maddesi olarak din ve vicdan özgürlüğü; azınlık statüsü ve varlığı tartışmaları, dinî grupların meşruluk tartışmaları; tekil dinî yapılarda aile ve birey bağlamında dindarlık ve dinsellik dönüşümü; dinin bireyselleşmesi neticesinde artan piyasa rekabeti; küreselleşmenin yerel yansımaları ve AB’ye uyum gibi birimler yeni dinî piyasanın belirleyicileri olarak öne çıkmaktadır.³⁹ Özelleştirme, bireycilik, tüketimcilik, özgürlük, sivil toplum yapılanmaları, iletişim devrimi, maddî refah, teknolojik gelişme, ulaşım da ilerleme, eğitimin yaygınlaşması, internet, AB uyum yasaları, kentleşme ve kentleşme, göç, dinselliğin dönüşümü ve cemaatin dönüşümü, 1983 sonrası Türkiye’de dinî haritayı belirleyen etmenlerdendir.⁴⁰

Türkiye’nin katılma çabası içinde uyum düzenlemeleri sergilediği Avrupa Birliği, kuruluşundan bu yana geniş kitleleri barındırır hale gelmiş, dolayısıyla farklı din ve dinî fraksiyonların yelpazesıyla karşılaşmıştır. Bu yelpazede din eğitimi verilmesi birçok Batı Avrupa ülkesinde kabul edilmiş fakat birçok dinin okullarda aynı anda nasıl öğretileceği konusundaki model tartışmaları hâlâ devam etmektedir.⁴¹ Günümüzde Bahailik, Kadiyanilik, Sih Dini, Yehova Şahitleri, Moonculuk, Mormonlar, Hare Krişna, Rama Krişna Misyonu ve Maharişi Maheş Yogi’nin ‘Transendental Meditasyon’u vb. bazı dinî akımlar, küresel düzeyde bir iddiayla yayılma çabası sergilemektedir ve kullandıkları dil, evrensel temsil kodlarını ba-

38 Bkz. Stephen V. Monsma ve J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, Lanham: Rowman&Littlefield Publishers Inc., 1997; Geoffrey K. Nelson, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, London: Routledge&Kegan Paul, 1987; Stephen J. Hunt, *Alternative Religions: A Sociological Introduction*, Hampshire: Ashgate, 2003; H. Ezber Bodur, “Moonculuk Hareketi ve Türkiye’de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi”, *KSÜİFD*, Sayı.1, (2003), ss.13-39.

39 Bkz. Adem Efe, *Dinî Gruplar Sosyolojisi (Isparta Örneği)*, İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013, ss.21-102.

40 Türkiye’nin yakın dönem dönüşüm dinamikleri için bkz. Reşat Kabasa (ed.), *Türkiye Tarihi 1839-2010: Modern Dünyada Türkiye*, Zühal Bilgin (çev.), C.4, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

41 Recep Kaymakcan, “İngiliz Din Dersi Kitaplarında İslâm İmajı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt.1, Sayı.1, (Haziran 2001), ss.163-4.

rındıran niteliklere sahiptir.⁴² Bu bağlamda uyum yasalarının dinî gruplar için bir piyasaya giriş kolaylığı sağladığı söylenebilir.

Küresel ve yerel dinamiklerin incelenmesi sonucunda ortaya çıkan forma göre özellikle 1983 sonrası dönemde olmak (ve fakat çok partili hayata geçişin verdiği sosyal hareket alanından başlamak) üzere Türkiye’de küresel ilişkilerin şekillendirdiği yeni ve açık bir dinî piyasa söz konusudur.⁴³ Bu piyasanın en âşikâr delili, yeni dinî hareketlere dâhil edilen (Moonculuk gibi) dinî akımların Türkiye’de de faaliyet imkânı bulması ve (görelî olarak) sonuç alabilmesidir. Dolayısıyla batıda sekülerleşmeye antitez olarak yorumlanma eğiliminin arttığı bu yeni dinsel formaları, açık bir piyasada, yani Türkiye’deki yeni dinî piyasada, bir rakip olarak pay edinme çabası sergilemektedir.

3. Sahaja Yoga Hareketi ve Mücadele Seyri

1970 yılında yeni bir meditasyon tekniği bulduğunu ve onunla aydınlandığını ilan eden Hint asıllı Shri Mataji Nirmala Devi (1923-2011)⁴⁴ bu tekniği bütün dünyaya yaymayı kendisine misyon bilmiş ve gelişen hareketin doktrinini de zamanla ortaya koymuştur.⁴⁵ Sahaja⁴⁶ Yoga kavramı hem meditasyon tekniğini hem de hareketi tanımlamaktadır. Doğu mistisizminin Batı kaynaklı yorumuyla Türkiye’de yaygınlaşmasıyla birlikte

42 Şinasi Gündüz, *Misyonerlik*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, s.18; Ayrıca bkz. M. Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2010; Ali Köse, *Milenyum Tarikatları: Batı’da Yeni Dini Akımlar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011; Özlem Uluç, *Yeni Dini Hareketler*, İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.

43 Bkz. Adem Efe, “Küreselleşme Yeni Dini Hareketler ve İnternet,” *Uluslararası Davraz Kongresi 24-27 Eylül 2009*, Küresel Diyalog, Isparta 2009, ss.3232-3238.

44 Hayatı için bkz. “Shri Mataji Nirmala Devi: Founder of Sahaja Yoga,” <http://www.sahajajogaportal.org/en/shri-mataji-nirmala-devi.html>, (09 Mart 2014).

45 Esasen Shri Mataji, kendi yoga tekniğini keşfetmeden önce Osho Rajneesh’e bağlıdır; ancak aralarındaki anlaşmazlık ve tartışma, ayrılığa ve Mataji’nin kendi hareketini kurmasına neden olur. Elizabeth Puttick, “Sahaja Yoga,” Peter B. Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* içinde (544-545), London-New York: Routledge, 2006, s.544.

46 Sanskritçede “kendiliğinden, doğal, basit ve kolay” anlamlarına gelen Sahaja kelimesi Hindu ruhsallığında önemli bir yere sahiptir. Sahaja kelimesi, Svecchachara, Sama ve Samarasa ile birlikte Nath Sampradaya’nın dört anahtar kelimesinden biridir. Bir meditasyon ve ibadet formu olarak Sahaja, Hinduizm ve Budizm için ortak olan Tantrik gelenekte yaygınlık kazanmıştır. <http://www.answers.com/topic/sahaja?cat=technology>, (11 Mart 2014).

Vishwa Nirmala Dharma (evrensel arınma dini) ismiyle tanınan söz konusu hareket, Sahaja Yoga Merkezleri şeklinde kurumsallaşan yapısıyla ülkemizde son yıllarda dikkat çekmiştir.⁴⁷ Hareketin kurucusu olan ve sonraları Shri Mataji Nirmala Devi olarak tanınan Nirmala Srivastava 21 Mart 1923'te Hindistan'da Hıristiyan (Protestan) bir ailede dünyaya gelir. Nirmala isminin yanındaki eklentiler, onun "Saygıdeğer Anne" olarak betimlenen ruhsal liderliğinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸ Mataji, çoğunluğu erkek olan guruların dünyasında azınlıkta kalan bir kadın ruhsal lider olarak öne çıkmaktadır.⁴⁹ Cinsiyeti, aynı zamanda kadınların ruhsal gelişimdeki rollerinin yeniden dile getirilmesi ve bu minvaldeki algıların düzeltilmesi için mücadele verdiğinin de beyan edildiği bir düzlemdir.⁵⁰ Günümüzde, 100'e yakın ülkede Mataji'nin meditasyon teknikleri öğretilerek mirası yaşatılmaktadır; onu modern çağın bir Avatar'ı olarak tanımlayanlar olduğu gibi, takipçileri "şefkatli anne" olarak anmaktadırlar.⁵¹ YDH'in temel niteliklerinden biri, onların karizmatik liderleriyle birlikte işleyen bir yapıya sahip olmalarıdır. Bu bağlamda genel kategorilere benzer bir hareketi temsil eden Mataji, Hindu mitolojisinin kadın ilahi gücünü ifade eden 'Adi Shakti' olduğu ve dünyayı kurtarmaya geldiği yönünde bir iddiayla

47 Ali İhsan Yitik, "Misyonerlik ve Yeni Dinî Hareketler", Asife Ünal (hızl.), *Dinler Tarihiçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik -Sempozyum: 01-02 Ekim 2005 Ankara* içinde (91-102), Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005, s.94; Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dinî Hareketler*, 2. Baskı, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, ss.226-227; Serkan Derin, "Sahaja Yoga: İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri," *Yüksek Lisans Tezi*, Dokuz Eylül Ü. SBE, 2011, s.28.

48 <http://www.freemeditation.com/news/2011/02/26/shri-mataji-nirmala-devi-a-truly-remarkable-path/>, (8 Mart 2014).

49 Chizuko Hunt, "Yoga Practice in 21st Century Britain: The Lived Experience of Yoga Practitioners," *Doktora Tezi*, De Montfort University, 2010, s.223. Kadın liderlerden en çok tanınanı Amritandamayi'dir (kucaklayan guru olarak tanımlanır). Öte yandan Mother Meera'da tıpkı Shri Mataji gibi öne çıkan bir diğer isimdir. Elizabeth Puttick, "Women in New Religious Movements," Peter B. Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* içinde (686-688), London-New York: Routledge, 2006, s.687.

50 "Shri Mataji," <http://www.sahajayoga.org.in/shri-mataji>, (08 Mart 2014). Hareket, kadının aydınlanmadaki rolünü vurgulasa da yapılanması feminist bir nitelik taşımamaktadır; söz gelimi yönetim kadrosu çoğunlukla erkeklerden oluşmaktadır ve geleneksel Hint toplumsal cinsiyet anlayışının kadına biçtiği rollerin onanması ve uygulanması talebi belirgindir. Öte yandan Shri Mataji, Tanrı Vişnu'nun eşi Laxmi'ye referansla mitolojik güç katılan bir karakter olarak her müride için model alınması gereken ideal bir eştir. Bkz. Puttick, "Sahaja Yoga," ss.544-545.

51 <http://www.freemeditation.com/news/2011/02/26/shri-mataji-nirmala-devi-a-truly-remarkable-path/>, (08 Mart 2014).

liderlik yapmıştır.⁵²

Dünya çapında bir meditasyon hareketi olan Sahaja Yoga'nın kurucusu ve uluslararası ruhsal (spritüel) bir lider olan Shri Mataji Nirmala Devi, 23 Şubat 2011'de İtalya (Genoa)'da vefat etmiştir. Mataji, bir hanedan çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve çocukluk döneminde Gandi ile tanışmıştı; yüz yüze görüşmüş ve onun tekkesinde (ashram) bir süre kalmıştı. Gençlik yıllarında bir yandan tıp eğitimi alırken bir yandan da 1940'lardaki Hindistan bağımsızlık hareketinde bir özgürlük savaşçısı olarak yer alan Mataji, sonraki dönemde bir Amerikan diplomatla evlenir ve Londra'ya taşınır; bu süreçten sonra uluslararası seyahatlere çıkmaya başlar. Uluslararası bir ruhsal uyanış hareketini başlatan Mataji'nin etrafında birçok insan bir araya gelir. 1970 yılında *kitlesel* (hep birlikte yapılabilen) bir kendini gerçekleştirme (en-masse self-realization) metodu keşfettiğini ilan eden Mataji, bu metodun binlerce insanı bir araya getirebilen nitelikte olduğunu savunur. Böylece Sahaja Yoga doğar ve Mataji de kendini bu yola adayan ruhsal bir lider olur. Kendisini dünyanın ruhsal yücelişi için adayan Mataji, Sahaja Yoga metodunu öğretmek (ve uygulamak) için dünyanın birçok yerine seyahat eder. Mesajı kısa ve nettir: "İç huzur (barış) olmadan dünya barışı olamaz." O, yalnızca meditasyon öğretmekle kalmaz aynı zamanda kurumsal yapılanmalar da ortaya koyar: Bu bağlamda söz gelimi Hindistan'da bütüncül bir sağlık ve araştırma merkezi kurar; öte yandan bir uluslar arası kanser araştırma tesisi, yoksul kadın ve çocuklar için bir kalma yeri ve uluslar arası bir müzik ve sanat akademisi vb. kurumlar söz konusudur. Ölümünden sonra şu ifadesiyle anılmaktadır: "Sizi yaratan güçle bağ kurmadıkça hayatın anlamını bilemezsiniz."⁵³

Sahaja Yoga, birçok YDH gibi son dönemlerde Türkiye'de faaliyet gösteren ve Hint ruhçuluğu (spritüalizmi) ile bağlantılı olan modern bir harekettir. Doğru mistisizminin Batı kaynaklı yorumuyla Türkiye'de varlık göstermesi, temelde Budizm ve Hinduizm (ve kaynaklı) dinlerinin doğrudan yayılma çabalarının olmamasından neşet eder ki Batı yorumunun Türkiye'de kimlik inşası da aerobik ve jimnastik gibi beden hareketlerinin pragmatizm ve hümanizm gibi Batı paradigmasının bileşenleriyle sağlıklı

52 Judith M. Coney, *Sahaja Yoga: Socializing Processes in a South Asian New Religious Movement*, London: Curzon Press, s.93.

53 "Mataji Nirmala Devi, Founder of Sahaja Yoga, Dies at 87," *INDIA-WEST*, 11 Mart 2011, s.B14.

yaşam üst çerçevesinde ve huzur kavramına referans veren Doğu mistik algılarıyla söz konusu olmaktadır. “Başka bir ifadeyle bunlar, Budist veya Advaita düşüncesi ile Hint yoga ve meditasyon tekniklerinin modern Batı kültürüne uyarlanmış biçimleri olarak görülebilir.”⁵⁴ Hint menşeli dinlerin Türkiye’de genel yayılma politikası, kendilerini bir din olarak tanımlamaktan kaçınan ve kurslar ve seminerler düzenleme, yazılı ve sanal âlemde materyaller sunmayla olmakta ve birçok yayınevi tarafından çeviri kitapların getirdiği “*karma, avatara, samsara, nirvana, yoga ve dairesel zaman* gibi Hint düşüncesine ait kavram ve anlayışların” yayılmasını sağlamakla söz konusu olmaktadır.⁵⁵

Sahaja Yoga, modernlik yorumu bağlamında dikkat çekmektedir; buna göre kargaşa ve karmaşanın hâkim olduğu dünyanın bu son deminde (Kali Yuga) insanlık için ruhsal çözüm önerileri gereklidir⁵⁶ ki Mataji, temel bir eserinde söz konusu bunalıma yönelik çözüm önerileri sunmaktadır.⁵⁷ Giddens, modernitenin hayat tarzı kavramı üzerinden şekillendiğini belirtir; çünkü gelenek gücünü yitirdikçe ve küresel ve yerel faktörler gündelik yaşamı birlikte şekillendirdikçe birey için hayat tarzı seçeneklerini değerlendirmek bir başka önem kazanır. Bu bağlamda “refleksif benlik tasarımı”nı gündeme getiren Giddens, seçimler üzerinden inşa edilen bir yaşam biçimini tasvir etmektedir.⁵⁸ Giddens’in modern birey için önem taşıyan anlamsızlık sorununu vurgulayan Hunt, yoganın modern dönemde refleksif benlik tasarımı bağlamında bir ruhsallık, bedensel hâkimiyet ve anlamlılık sunduğunun düşünülebileceğini dile getirir.⁵⁹ Büyüsü bozulmuş dünyadaki ruhsallık arayışı bağlamında Batı’da 1960’larda başlayan YDH’lere yönelik ilgi, birçok Doğu kült ve dininin etkisini ve yeni formlarını deneyimlemeyi netice vermiştir ki Sahaja Yoga da bu deneyimlerden biridir.⁶⁰ Bu deneyim, insanın, içine yönelmesidir (Eliade, Hint fel-

54 Ali İhsan Yitik, “Hint Menşeli Dinlerin Türkiye’deki Faaliyetleri”, Ömer Faruk Harman (ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (312-322) İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.313.

55 Yitik, “Hint Menşeli”, s.314; Sahaja Yoga’nın temel kavramları için bkz. Derin, ss.56-78

56 Derin, s.19.

57 Shri Mataji Nirmala Devi, *Meta Modern Çağ*, İstanbul: Tasarım Yayınları, 2008.

58 Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, Ümit Tatlıcan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2010, s.16.

59 C. Hunt, s.36.

60 C. Hunt, s.56.

sefesinin kendine has özelliğinin hakikati dışarıda bir yerde değil insanın içinde araması olduğunu belirtir ki yoga insanın içindeki evreni keşfetme hedefine yönelik bir olgudur).⁶¹

YDH'lerin birçoğu yerel veya ulusal sınırlar içinde kalırken bazıları uluslararası alanda etkin olmaktadır ki Sahaja Yoga⁶² uluslararası bir harekettir ve bu niteliği hem alan hem de takipçi bağlamında bir çeşitlilikle inşa olmaktadır. Bu nitelik, aynı zamanda ırk karşıtı tutumu ve beynelmilel uyumu netice veren bir öğretiyile üretilmekte ve bu öğretiyile, uluslararası bağla oluşmuş bir topluluk şuurunu da oluşturmaktadır. Sahaja Yoga, "açıkça küresel-yönelimli teoloji"lerden biri olarak görülebilir. Böylece hareket, kendisini küresel ölçekte konumlandırarak inanç ve pratiklere de sahip olmaktadır.⁶³ "Sahaja Yoga'nın insan ve dünya tasavvuru, nadis ve çakralar (kanallar) üzerine bina edilmiştir."⁶⁴ Söz konusu meditasyon, insanda bulunan ve fiziksel, duygusal, zihinsel ve ruhsal gelişiminden sorumlu olan yedi çakranın harekete geçirilmesine dayanır. Kundalini sırasıyla bu çakralardan geçip baş kısmına vardığında ruhsal rahatlama, huzur meydana gelir; yedinci çakranın baş kısmı üzerindeki bu etkisi hoş bir ürpertiyle gelen serinlik olarak tanımlanmaktadır. Bu ilk deneyimden sonra ikinci aşamada düşüncelerinden sıyrılmış bir zihnin sükût içinde huzura erişimi söz konusu olur.⁶⁵ Sahaja Yoga tek bir ruhsal aydınlanma

61 C. Hunt, s.31. Klasik, Hatha ve Modern yoga olarak ayırım yapan Hunt, modern yoganın (1900'lerde başlatılır) dünyayı onaylayan yönüne dikkat çeker. Modern yoganın niteliklerini şöyle kategorileştirir: a) Kozmoloji: Sağlığın geliştirilmesi, refah ve yaşam tarzı, b) Beden: Güzel beden ideali ve biyo-mediko-medya yönelimlilik, c) Zihin: Seküler 'ruhsallığın' yeni anlatıları, d) Aşknlık: Mutluluk, esenlik, sağlık, dinlenme, güçlendirme, dünyevîlik, e) Sosyal/kültürel: Seküler, küresel toplum, toplu katılım, dünyayı onaylama (s.34).

62 Sahaja Yoga, ilk olarak Shri Mataji'nin aydınlanma yaşadığını belirttiği yere yakın olan Bombay ve Delhi'de ve birkaç kişinin katıldığı küçük ev toplantılarıyla başlamış, sonrasında kitle büyüdükçe aynı yerlerde Sahaja Yoga merkezleri açılarak kurumsallaşmış ve ilerleyen zaman diliminde uluslararası yapıya bürünmüştür. İlkur Uğurlu, "Batı'dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar ve Türkiye'deki Faaliyetleri," *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE, 2011, ss.89-90.

63 Judith Coney, "'Belonging to a Global Religion': The Sociological Dimensions of International Elements in Sahaja Yoga," *Journal of Contemporary Religion*, Cilt.10, Sayı.2, 1995, s.109; Ayrıca bkz. <http://www.sahajayoga.org/questionsandanswers/#religions>, (08 Mart 2014).

64 Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, s.227.

65 "What is Sahaja Yoga," <http://www.sahajayoga.org.in/what-sahaja-yoga>, (08 Mart 2014).

ve arınma yolunu başatlaştırmaz. Herkesin kendi yolunu keşfetmesine imkân vermesi ve buna bağlı olarak diyet vb. gibi zorunluluklarla formüle edilen başat bir model önermemesinin, onun diğer yoga hareketlerinden fark ve avantajı olduğu dile getirilmektedir.⁶⁶ Diğer birçok YDH gibi Sahaja Yoga da (bir başka tanımlama ile evrensel arınma dini) kendi içinde çeşitlilik göstermektedir. Bu grubun geniş toplumsal yapıdan farklılaşması, süreçten ziyade içerik bakımındandır; gerçekliğin sosyal inşası süreçleri bağlamında benzerlik göstermekte fakat içerik olarak farklılaşmaktadır.⁶⁷

Aydınlanma kavramını (Kundalini Uyanışı) merkeze alan Sahaja Yoga (Kendiliğinden Birleşme), kendisini özel bir meditasyon tekniği olarak tanımlamaktadır. Kişinin içsel değişim sonucu ahlâkî alanda değişim yaşayıp ruhsal dengeye ulaşması, amaç ve vaad olarak ifade edilmektedir. Burada ruhsal anlamda tanrısal gücün 'serin bir esinti' şeklinde hissedileceği savunulur. Tanıtım sitelerindeki bir ifadeye göre "Şu anda bu değişim tüm dünya boyutunda gerçekleşmektedir ve bu, 100 ülkenin üzerinde, yüzbinlerce insan tarafından deneyimlenmiş ve kanıtlanmıştır. Tamamen ücretsizdir, çünkü Tanrı Sevgisi için para" ödenemez.⁶⁸ Sahaja Yoga, Mataji tarafından bir 'küresel din' olarak tanımlanmıştır. Hem Mataji, hem de onun takipçilerinin çoğunluğu bu yoga öğretisinin bütün dinlerin hakikatini benimsediği, kucakladığı kanaatindedir.⁶⁹ Öte yandan hem teknik hem de grubun adı olan Sahaja Yoga, resmi makamlarca din olarak da tanınmıştır; mesela İspanya'da 2006'da resmi din olarak kabul edilmiştir.⁷⁰ Türkçe sitelerindeki iddialarına göre, "Sahaja Yoga bir organizasyon, bir kulüp, mezhep veya New Age dinî değildir. Bu, herkesin yapabileceği ve tüm dünya dinlerinin özünü birleştiren bir deneyimdir."⁷¹ Fakat "Din inanç demekse, hayır. Din Gerçek'le, Özben'le veya Tanrı'yla -diliniz ne olursa olsun- bağlantı demekse, o halde, evet." ifadesiyle ruhsal boyutu

66 Bkz. Nigel T. Powell (ed.), *Sahaja Yoga Meditation: The Joy of Spiritual Self Knowledge Through Sahaja Yoga Meditation*, London: Corvalis Publishing, 2004.

67 Coney, *Sahaja Yoga*, s.4.

68 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/>, (03 Mart 2008), par.1-3.

69 Coney, *Sahaja Yoga*, s.84: Ayrıca bkz. Judith Coney, "Belonging to a Global Religion," ss.109-120.

70 "Vishva Nirmala Dharma -Religion in Spain," http://www.sahajayoga.org/swan/view/swan_526_2006.asp, (08 Mart 2014).

71 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/sahajayoga.html>, (03 Mart 2008), par.6.

öne çıkarılır ki bu da onu dinsel bir oluşum haline getirir.⁷²

Mataji, ırk, din ve koşullara aldırış etmeksizin herkes için bir aydınlanma metoduna sahip olduğu düşüncesiyle hareket eder ve herkese söz konusu tekniği öğretir. Bu bağlamda onun ana iddiası, herkesin içinde ruhsal bir potansiyel olduğu ve bunun uyandırılmasıyla birlikte kim olursa olsun herkesin kundaliniyi deneyimleyeceği yönündedir. Hem insanlık üst kategorisi üzerinden muhatap tanımlaması hem de bu tekniklerin öğretilmesinde para talebinin olmaması gerektiği yönündeki tutumu, onun tekniklerinin onlarca ülkede birçok farklı insan tarafından benimsenmesi için önemli bir avantaj sağlamıştır. Böylece bireyin fiziksel, zihinsel ve duygusal açıdan huzur, mutluluk ve kendini gerçekleştirme yönelik bir topyekûn varoluşsal formülün herkese ve kolay tekniklerle sunumu, öğretinin yayılabilmesinde önemli bir faktör olur.⁷³ Dahası, onun tekniğini öğrenmek için herhangi bir ön bilgi ya da pratiğe gerek yoktur; sunulan kendini gerçekleştirme (self-realization), seans içinde ve kendiliğinden ortaya çıkabilecek tamamen içsel bir güce dayanır ki bu, herkesin sahip olduğu ve aktive edilmesi gereken bir potansiyeldir. Dahası bu potansiyelin düşünce yoğunluğu olmadan bir farkındalığı (thoughtless awareness), zihinsel sükûtu (mental silence) harekete geçirmesi ve ruhsal bir ilerleme kaydettirmesi, Sahaja Yoga'nın diğerlerinden farkı olarak dile getirilmektedir; kolay ve ulaşılabilir olduğu için herkese hitap etmektedir.⁷⁴ Burada inanana düşen yalnızca kendisini tamamen Shri Mataji'ye adanmasıdır, bir diğer ifadeyle "sorgulamaksızın ve tartışmaksızın gösterilecek mutlak teslimiyet aydınlanmanın anahtarıdır."⁷⁵

İnsanın fiziksel, duygusal ve ruhsal dengeye ulaşmasını yol ve yöntem olarak kabul eden ve benin öz ile birliğini hedefleyen Sahaja Yoga, "insanların tüm vücutlarında ve özellikle avuç içlerinde ve başlarının üzerinde özellikle bingıldak kemiği bölgesinde serin bir esinti olarak akan

72 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/questions.html>, (03 Mart 2008), par.3.

73 "Shri Mataji Nirmala Devi: A Life Dedicated to Humanity," <http://shrimataji.org/>, (08 Mart 2014).

74 "Self-Realization," <http://shrimataji.org/site/sahaja-yoga/self-realization.html>, (08 Mart 2014).

75 Ali İhsan Yitik, "Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği," S. Turan ve F. Sancar (ed.), *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* içinde (255-270), İstanbul: Açılım Kitap, 2014, s.260

bu ruhani gücü hissetme şeklinde neticelenen bir yoga türüdür.”⁷⁶ Dini deneyim grupta ortak bir anlatıdır; Sahaja Yoga’ya katılanlar, sıklıkla avuçlarında ve kafalarının üstünde ılık veya serin bir esinti hissettiklerini beyan etmiştir. Buna bağlı olarak ortamın getirdiği ve gruba katılımlarıyla birlikte gerçekleşen birçok his ve kavrayış aktarılmaktadır. Sahaja Yoga’ya katılım, bireyin kendi hakkındaki beden algı ve imgesinin yeniden inşa ve şekillenmesini de kapsamaktadır. Birey, Sahaja Yoga normlarını içselleştirerek yaşamaktadır. Böylece sosyalleşme süreci bilişsel ve bedensel boyutları olan bir olgudur.⁷⁷

Kundalini, Hint ruhsal geleneğinin 5 bin yıl (*Pashupati Seal* delil gösterilir) kadar geri gidebilen bir aydınlanma pratiğidir; kimi yazarlar kundaliniyi insanı mümkün tam fizyo-ruhsal olgunluğa eriştirecek geliştirici güç olarak görmektedir.⁷⁸ Herkesin tanrısal bir enerji (kundalini) taşıdığını ve Mataji’nin misyonunun bu enerjiyi harekete geçirmek olduğunu savunan Sahaja Yoga,⁷⁹ temelde düşüncesiz bir zihin dinginliğine ulaştırdığını beyan eder. Düşünce merkezli olmayan bu farkındalık, bir diğer tanımlamayla zihnin dinginliği, zihni sukut, huzur (silence of mind) olarak sunulur ki bu aşamanın, zihnin ötesinde bulunduğu ifade edilir. Bu, kişinin kendi benliğini derin ve salt algılaması olarak ve kundalininin harekete geçirilmesiyle herkesin yapabileceği bir yoga pratiği şeklinde betimlenmektedir. Özetle, önerilen/sunulan meditasyon, bir düşünce biçimlendirmesi ya da yavaşlatılmasını değil, onu tamamen susturmayı içermektedir. Zihnin ötesine geçmek, Bhagavat Gita, Lao Tse ve diğer kadim öğretilere kadar uzanan ve yalnızca ulaşılabilir değil aynı zamanda temel (essenital) olan bir anlatıdır. Bir sahaja yogi olan Manocha, kendi deneyimlerinden yola çıkarak yazdığı eserinde zihinsel sükûtu Talmud’dan bir alıntıyla destekler: “Sükûttan daha iyi bir ilaç yoktur.”⁸⁰ Destinasyondan

76 Nasuh Günay, *Günümüz Türkiye’sinde Misyonerlik Faaliyetleri*, Isparta: Fakülte Kitapevi, 2005, s.87.

77 Coney, *Sahaja Yoga*, ss.17-18.

78 Stuart Sovatsky, “Kundalini and The Complete Maturation of the Ensouled Body,” *The Journal of Transpersonal Psychology*, Cilt. 41, Sayı.1, 2009, s.2.

79 Özkan, *Kiyamet Tarikatları*, s.228. Shri Mataji ve diğer YDH liderlerinin çoğunun ruhsal liderlik formlarının ortaya koyduğu formun taşıdığı ve şahıs olarak tanrıdan kozmik enerji olarak tanrısalığa dayandırıldığı belirtilen ilahlık iddiası, Türkiye’de kelam ilmi bağlamında da tartışılmıştır. Bkz. Abdullah Sevgi, “Yeni Dini Akımların Temel Görüşleri ve İslam,” *Yüksek Lisans Tezi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 2011, s.54.

80 Ramesh Manocha, *Silence Your Mind*, Sydney: Hachette Australia, 2013.

çok bir yolculuk olarak tanımlanan meditasyonda kişinin zihinsel sükûta ulaşmasının dakikalarla ifade edilen kısa bir sürede mümkün olduğu ileri sürülmektedir.⁸¹

Sahaja Yoga, kadim öğretilerin yücelttiği ve günümüz dünyasının yitik değerleri olarak aranan unsurları fiziksel egzersizlerle uyandırma vaadinde bulunur. Hareket, bireyin ruhsal gelişiminde bu hedeflere ulaşmayı aydınlanma kavramıyla sunmaktadır ki bu bağlamda fiziksel egzersiz gibi adanmışlığı düşük ve sıradan pratiklerle aydınlanma sunmayı bir rekabet avantajı olarak kullanmaktadır. Ürünün etkisi ise şöyle betimlenir: “Böylece, düzenli meditasyon ile, otomatik olarak çok dinamik, yaratıcı, güven dolu ve aynı zamanda alçakgönüllü, sevecen ve şefkatli oluruz. Bu, Kundalini yükselmeye ve çakralarımızı beslemeye başladığı zaman kendiliğinden gelişmeye başlayan bir süreçtir.”⁸² Bu rekabet avantajının bir diğer ifadesi, aydınlanma kavramını temellendirilme çabası ve kadim öğretilerle fark bağlamındaki cümlelerde gözlenmektedir: “Aydınlanma, her zaman, dünyadaki tüm dinlerin ve tüm ruhani geleneklerin tek amacı olmuştur, fakat ona erişmek geçmişte son derece zordu. Ama günümüzde, Shri Mataji'nin insanlığa verdiği paha biçilmez bir hediye olan Sahaja Yoga sayesinde kitleler hiçbir çaba göstermeden aydınlanmalarını almaktadırlar.”⁸³

Mataji'nin mesafeleri aşan bir etkiyle takipçilerine aydınlanma verdiği savunulur. Sahaja Yoga'da Afrika çölünde yaşayan ve seyyah bir yogi tarafından inisiyasyon (giriş ritüeli) işlemi yapılan bir adamın hikâyesi anlatılır. Yogi yoluna devam eder ve adamın çölde yalnız olduğunu düşünerek ona yazmayı düşünür. Adam da bu sürprize karşılık olarak kendisi ve guru hakkında ve yalnızca meditasyon yoluyla ve diğer herhangi bir inanla bir temas/iletişim olmadan edinilen 'sahaja yoga benzeri' deneyim ve iç görülerini yazar. Her yeni üyeye anlatılan bu hikâyenin mesajının, üyelikle birlikte kendi realizasyonuna ulaşan herkes tarafından doğrulanabileceğine inanılır. Sahaja yogiler, gruba katılımın kazandıracağı, yükselteceği fiziksel deneyim ve ruhsal iç görülerin kültürel veya sosyal bağ-

81 “What is Sahaja Meditasyon,” <http://www.freemeditation.com/articles/2011/02/15/what-is-sahaja-meditation/>, (08 Mart 2014).

82 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/gizlibeden.html>, (03 Mart 2008), par.2.

83 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/kundalini.html>, (03 Mart 2008), par.3.

lamdan tamamen bağımsız olduğunu savunurlar.⁸⁴

Akımın Hıristiyan bir aile kökenli ruhsal lideri Shri Mataji,⁸⁵ insandaki aydınlanma gereksinimini karşılayacak enerjiyi açığa çıkaracak bir katalizör olarak konumlandırılır ve bu, bedeniyle sınırlı tutulmaz; fotoğraf ve video gibi bütün görsel malzemelerin söz konusu etkiyi netice verdiği iddia edildiği gibi aynı zamanda binlerce kişiye (fotoğrafının vb. karşısında bulunup uygun pozisyonda 'Anne lütfen bana aydınlanmamı ver' diye talepte bulunanlara) aydınlanma verebilme gibi üstün niteliklere sahip olduğu iddia edilir. Bu bağlamda akımın ruhsal boyutlardaki iddialarının ruhani lider ve üstün varlık algısı ürettiği görülmektedir.⁸⁶ Mataji'nin bu yetiyi kendinde bulması, temelde kendisini "İsa, Meryem, Muhammed, Ali, Fatıma, Guru Nanak, Mahavira, Krisna ve Rama gibi önemli dinî şahsiyetlerin inkarnasyonu olarak" görmesinden kaynaklanır.⁸⁷ Mataji'nin yetkinliği aynı zamanda, onun gençliğinde verdiği öğütlere Gandhi'nin değer verdiği ve derin bir kavrayışa sahip olduğunu düşündüğü yönünde bir argümanla da savunulur.⁸⁸ Mataji'nin birçok kutsal metinde müjdelenen biri olduğuna dair Hint dinî metinleri, İncil (Yuhanna 16:7; 14:26), Kur'an (36/Yasin, 65) ve Tevrat'tan bazı pasajlara dayanılarak yorum ve iddialar ortaya konmuştur. Mataji'nin birçok kutsal metnin işaret ettiği kişi olarak gösterilmesinin yanı sıra onun olağanüstü bir kişilik olduğunun kanıtı için Hölderlin ve W. Blake gibi düşünürlerin eserlerine dahi başvurulmuştur.⁸⁹ Son tahlilde belirtmek gerekir ki her YDH için muhtemel olan karşı duruş ve suçlamalar Sahaja Yoga için de yapılmıştır.⁹⁰

84 Coney, *Sahaja Yoga*, s.7.

85 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/mataji.html>, (03 Mart 2008), par.1.

86 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/aydinlanma.html>, (03 Mart 2008), par.1-10; Ayrıca bkz. Puttick, "Sahaja Yoga," ss.544-545.

87 Yitik, "Hint Menşeli", s.317.

88 http://www.shrimataji.net/albums/biography/ShriMatajiNirmalaDevi-SelectedBiography_files/frame.htm, (13 Mayıs 2009).

89 Derin, ss.35-38; Ayrıca bkz. John Noyce (drl.), *The Sahaja Book of Prophecies*, Melbourne: Sahaja Scholastica, 2002, http://www.adishakti.org/pdf_files_2/sahaja_yoga_book_of_prophecies.pdf, (14 Mart 2014).

90 Eski bağluların söylemlerine örnek için bakz. <http://www.sahajayogafacts.info/>, (09 Mart 2014); Ayrıca bkz. Ali Rafet Özkan, "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri," S. Turan ve F. Sancar (ed.), *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* içinde (27-46), İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss.43-45. Sahaja Yoga, 1996'da Fransa, 1997'de Belçika'da kamu yetkilileri tarafından 'tehlikeli' sınıfta tanımlanmıştır. Stuart A. Wright, "Public Agency Involvement in Gover-

a. Organizasyon Formu ve Faaliyet Alanları

Sahaja yoga esnek bir kurumsal yapıya sahiptir; bu bağlamda Mataji hayattayken ona bağlı olan harekette aynı zamanda *Sahaja Yoga'nın İlerlemesi İçin Dünya Konseyi* (Kasım 2003) olarak bilinen yapılanmanın koordine ettiği hizmetlerle yürüyen bir yapı söz konusuydu; bu konsey hala işlevseldir. Konsil 31 dünya lideri ve 3 danışmandan oluşmakta ve 2 yılda bir toplanması öngörülmektedir. Mataji'nin dünyanın bugün bir hengâme içinde olduğunu ve herkesin gelecek hakkında kaygılı olduğunu dile getiren söylemini merkeze alan yapılanma, Sahaja Yoga'nın Dünya'da gelişmesi için çaba sarf etmektedir; çünkü bu aydınlanmanın insanları 'küresel bir aile' haline getireceği ve huzur ve mutluluğa ulaştıracağına inanılmaktadır.⁹¹ Bu yönetim sisteminin yanı sıra mali işlerin ve kurumsal hizmetin yürütüldüğü bir de *Sahaja Yoga Vakfı* kurulmuştur; vakıf, Mataji'nin metin ve öğretilerini ve onun tarafından bulunan yoga tekniğini yaymayı kendisine görev (misyon) olarak tanımlamıştır.⁹² Vakfın bağış sistemiyle ve sunulan hizmetlerden elde edilen gelirlerle ayakta duran hareketin mali işlerinin de yürütüldüğü yer olduğu anlaşılmaktadır. Hareketin hedef kitlesi herkeştir; buna karşı 20-45 yaşları arası ve orta ve üstü sınıftan kitlenin merkezde daha çok bulunduğu tespit edilmiştir.⁹³ Türkiye'de Sahaja Yoga'nın toplantı merkezlerinde bazı salonların sadece belirli üniversite mezunlarına yönelik düzenlemelere ayrılması verisine bakıldığında hareketin kültürlü genç insanlara yönelik bir yayılma pratiği sergilediği çıkarımı yapılabilir.⁹⁴ Gençlere yönelmek, "gençlik dinleri" olarak tanımlanmalarında gözlemlendiği gibi YDH'lerin genel bir karakteristiğidir.⁹⁵

Sahaja Yoga, bir YDH ve her türlü farklılığı aşan form olduğu için öncelikle yayılmasını sağlayacak internet siteleri açmaktadır. Bu siteler

nment -Religious Movement Confrontations," David G. Bromley ve J. Gordon Melton (ed.), *Cults, Religion, and Violence* içinde (102-122), Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s.115.

91 "The World Council -W.C.A.S.Y.," <http://www.sahajayoga.org/worldcouncil/>, (11 Mart 2014).

92 "Mission Statement," http://sahajaworldfoundation.org/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=31, (11 Mart 2014).

93 Derin, ss.50-54; Yitik, "Yeni Dini Hareketler", s.260.

94 Yitik, "Yeni Dini Hareketler," s.259.

95 Özkan, "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri," s.27.

genelde harekete yönelik temel sorulara-cevaplara, faaliyetlerinin özet anlatımına, liderlerinin hayat öyküsüne ve kutsal ışığın etkisinin belirgin olduğu fotoğraflarına ve en yakın Sahaja Yoga merkezine ulaşılmasını mümkün kılmaya yöneliktir. İkinci olarak Mataji'nin kendi kaleminden çıkan eserlerin yanı sıra (*Meta Modern Çağ* ve *Sevgiyle Pişir* adlı kitapları Türkçeye çevrilmiştir; kendi kaleminden çıkan makaleler *Blossom Times* adlı dergide yayınlanmıştır; ayrıca hareket *Life Eternal* ve *Nirmala Yoga* gibi bazı dergiler de çıkarmıştır) harekette yogayı deneyimlemiş kişiler ve dışarıdan bakışla grubu ve faaliyetlerini değerlendirenler tarafından yazılan yazınlar üretilmektedir.⁹⁶

Sahaja Yoga hareketi, yayınların yanı sıra projeler de yürütmektedir; bunlar kitap, sağlık merkezi, arşiv ve okul projeleri olarak kategorilendirilebilir. 2003 yılında başlatılan kitap projesi bazı kitapların ve Mataji'nin konuşmalarının metne dökülerek yayınlanmasını hedeflemektedir. Sahaja Yoga, kolay uygulanabilirlik avantajı bağlamında çocuklara da yönelmiş ve onların gelişimi için İtalya, Kanada ve Hindistan gibi bazı ülkelerde okullar açmıştır. Okullar, küçük yaşlarda (2, 4 gibi) çocuklar kabul etmekte ve sıkı bir disiplinin eşliğinde bir yıla yakın süreyi kapsayan eğitimlerden geçmektedir. Mataji'nin sıkı disiplin yanlısı tavrı, onu, çocukların toplumsal yaşamda başkalarına yönelik saygısının gereği olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Kendisini bütün çocukların annesi olarak gören Mataji, eğitim süreçlerinde ebeveynlerin çocuklarını istediği zaman görmesine engel olduğu gibi radyo ve TV gibi araçlardan da uzak tutmuştur.⁹⁷ Eğitimde temel amaç, onların sağlıklı, dengeli, uyanık ve mutlu olmasını sağlamaktır ki bunun için yalnızca akademik destek verilmemekte onların öz-farkındalık kazanmaları da hedeflenmektedir; kendi iddialarına göre eğitim verilen çocuklarda doğruluk, pratiklik ve iyiliğe yönelik bir saygı gelişmiştir.⁹⁸ Çocukların eğitiminde tiyatroya da önem veren Mataji, bu bağlamda 1996'da Belçika'nın Ghent şehrinde *Theatre of Eternal Values* adlı uluslararası bir tiyatro grubu kurar. Gençlik grubu gibi alt grupları da olan ve birçok ülkede oyunlar sahneleyen grup, İstanbul, Ankara ve Bursa'da da "Bir Saatin İçinde Sonsuzluk" adlı oyunları

96 Derin, ss.39-40; Uluç, 2013.

97 Derin, ss.41-42.

98 "Children and Education in Sahaja Yoga," <http://www.sahajayoga.org/questionsandanswers/#children>, (11 Mart 2014).

izleyici karşısına çıkmıştır.⁹⁹

Yoga, sağlık¹⁰⁰ konusunda genelde hastalıktan sağlığa geçiş, yaşam kalitesini arttırma ve nefes teknikleri bağlamında işlev görmektedir. Son dönemlerde yoga ve sağlık arasında neredeyse organik bağ düzeyinde bir eş anlamlılık kurulmuştur; bu bağ, medya, kitaplar ve birçok reklam yoluyla üretilmekte, yeniden üretilmekte ve dolaşıma konmaktadır. Bu tür faktörlerin de etkisiyle yoga, insanlar tarafından daha sağlıklı ve mutlu olmanın pratiklerini taşıyan bir uygulama olarak görülmektedir. Batı bağlamında bunu *Batının Yogalaştırılması* (The Yogaization of the West) olarak tanımlayanlar olmuştur.¹⁰¹ Sahaja Yoga, “bedeni ve zihni dinlendiren parasempatik-limbik yolları aktive ederek sempatik sinir sistemini rahatlattığı iddiasındadır.”¹⁰² Etkileri hakkındaki iddialar şöyledir: (1) Genel sağlığı yani fiziksel, zihinsel ve duygusal yönden geliştirir, (2) stresi azaltır, (3) alışkanlıklardan ve bağımlılıklardan kurtulmayı sağlar, (4) iletişim becerilerini geliştirir, (5) dikkati güçlendirir ve daha iyi konsantrasyon sağlar, (6) kültürlerarası bütünleşme sağlar, ve son olarak (7) insanlığın kurtuluşuna yardımcı olur.¹⁰³

Uygulayıcılarının ifadelerine bakıldığında yoganın hastalıktan kurtarması veya iyileşme sürecine yardımcı olması gibi argümantasyonlar başat bir belirginliğe sahiptir. Modern seküler toplum yapısı dolayısıyla yakın zamanların yoga takdimi, genelde terapik faydaları olan bir egzersiz formu üzerinden yapılmaktadır. Esasen buna bağlı bir eğilimin akademik alanda da etkisi söz konusudur; böylece yoganın tıp ve diğer bilimlerin konusu olarak görülüp ele alındığı literatür dikkate değer bir yekûnu teşkil etmektedir. Yoga, hem fiziksel hem de ruhsal etkilerinin or-

99 Derin, ss.41-43; Ayrıca bkz. <http://www.theatreofeternalvalues.com/index-ok.html>, (11 Mart 2014). “Bir Saatin İçinde Sonsuzluk,” <http://eternalworlds.wordpress.com/>, (11 Mart 2014).

100 Temel bir merkez örneği için bkz. http://www.sahajahealthcentre.com/about_isyrhc.html, (11 Mart 2014).

101 C. Hunt, ss.197-198; Ayrıca bkz. Colin Campbell, *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, London: Paradigm Publisher, 2007.

102 Linda J. Harrison vd., “Sahaja Yoga Meditation as a Family Treatment Programme for Children with Attention Deficit-Hyperactivity Disorder,” *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, Cilt. 9, Sayı.4, 2004, s.480; Ayrıca bkz. Devi, 2008.

103 “The Benefits of Sahaja Meditation,” <http://www.freemeditation.com/sahaja-yoga/>, (8 Mart 2014).

tak anlatımını taşıyan bir uygulamadır. Uygulayıcılarının anlatıları, onun, hem sevilen birini kaybetme durumundaki gibi acıları hem de fiziksel ağrıları hafifletme etkisi olduğunu dile getirmektedir ki burada doğrudan ve dolaylı etkilerin birliği söz konusu edildiği gibi beden ve ruh arasında kurulan birlik üzerinden huzura erme de dile getirilmektedir. Bir anlamda, Eliade'ın belirttiği gibi, yoga, fiziksel, psikolojik ve varoluşsal sorulara verilen tek bir cevap olmaktadır. Öz ifadesiyle, araştırmalar bedensel ağrı ve ruhsal acıları dindirme aracı olarak öğrenilen bir yoga profili tespit etmişlerdir.¹⁰⁴

Sahaja Yoga, sağlık konusunda iddialı bir duruş sergilemekte ve hayatın kalitesini artırma yönünde bir etkisinin olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda bazı araştırmalar söz konusudur. Buna göre Sahaja Yoga'daki sessiz olumlu telkinler ve nefes teknikleri, bireyin zihinsel bir sükût (durgunluk) elde etmesinde yardımcı olmaktadır. Uygulayanların rahatlatıcı, keyifli ve yatıştırıcı olarak tanımladığı bu deneyimin ürettiği sessizlikte zihin tamamen an'a odaklanmakta ve gereksiz zihinsel aktivitelerden arınmaktadır.¹⁰⁵ İddiaya göre klinik çalışmaları Sahaja Yoga tekniklerinin şu hastalıklar bağlamında faydaları olduğunu belgelemiştir: Epilepsi, hipertansiyon, astım, menopoz semptomları ve dikkat eksikliği-hiper aktivite bozukluğu. Chung ve çalışma arkadaşları Sahaja Yoga uygulamasının etkisini test ettikleri çalışmalarında, yaşam kalitesi bağlamında deney grubunun kontrol grubundan anlamlı bir puan farkı olduğunu tespit etmişlerdir. Meditasyonun; kaygı düzeyinin düşürülmesinde, kan basıncının kontrolünde ve yaşam kalitesinin yükseltilmesinde olumlu bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Gözlemcilere göre yaşam kalitesi algısının değişmesinde, meditasyondaki müstahkem huzurlu konsantrasyonun etkisi olabilir.¹⁰⁶

Çocuklarda dikkat eksikliği-hiper aktivite bozukluğu ve Sahaja Yoga meditasyonları bağlamında yapılan bir araştırmada, yoga uygulamalarının çocukların dikkat eksikliği durumlarında, öz güvenlerinde ve ilişki kalitelerinde iyileştirmeler sağladığının tespit edildiği dile getirilmektedir. Çocuklar ev ve okulda daha iyi durumlara (rahat uyku, düşük

104 C. Hunt, ss.201-202.

105 Sheng-Chia Chung vd., "Effect of Sahaja Yoga Meditation on Quality of Life, Anxiety, and Blood Pressure Control," *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Cilt. 18, Sayı. 6, 2012, ss.589-590.

106 Chung vd., ss.590-594.

kaygı, konsantrasyon düzeyinin yükselmesi, çatışma düzeyinin düşüşü gibi) doğru gelişme gösterdiği gibi bu gelişme ebeveynler için de olumlu bir faktör olarak işlev görmektedir. Öte yandan sosyal ilişkilerde ve ebeveynlerle aralarındaki bağlarda da gelişme gösterdikleri tespit edilmiştir.¹⁰⁷ Belirtmek gerekir ki Sahaja Yoga'nın metotlarının basitliği (sadeliği), onun hem yetişkinlere hem de çocuklara kolaylıkla öğretilmesini sağlamaktadır.¹⁰⁸

Sahaja Yoga bir aydınlanma hareketi olsa da esasta çakralar ve onların uyarılmasıyla harekete geçirilen enerji üzerinden oluşturulan dengeli, sağlıklı ve huzurlu bir duygu durumuna yönelmekte ve bu bağlamda sağlık merkezleri açmaktadır. Dünyanın birçok yerinde sağlık öncelikli örgütlenme ve hizmet alanı olarak seçilmiş, "An'ı yaşayın ve dengede kalın" diyen Mataji'nin¹⁰⁹ stres ve kaygı gibi birimlerle mücadeleyi vurgulayan söyleminin yanı sıra takipçileri tarafından "insanlığa gerçek bir hediye" olarak tanımlanan uluslararası sağlık kurumu (1996) oluşturularak hizmet verilmiştir ki burada kısırlık ve epilepsiden kansere kadar birçok hastalığa tedavi sunulduğu (dahası başarılar kazanıldığı) ifade edilmektedir. Bu merkezin mantığında ise "biz tedavi sunuyoruz, o şifa veriyor" sloganında özetlenen Mataji'nin odakta olduğu bir anlayış vardır.¹¹⁰ Sahaja Yoga, fakir ve yetimlere yönelik projeler örneğinde olduğu gibi bazı sosyal destek hizmetleri ve beceri kazandırma eğitimleri veren rehabilitasyon merkezleri de (sözelimi Hindistan'daki *Vishwa Nirmala Prem Ashram*) açılmıştır.¹¹¹ Müziği, aydınlanmanın (Kundalini enerjisinin harekete geçirilmesinin) önemli araçlarından biri olarak gören Sahaja Yoga, müziğin çakralarla dinlendiğini ve mevcut enerjinin onunla birlikte yükseltilebileceğini savunur. 2003 yılında Hint kültürünün öğretilmesi amacıyla bir müzik okulu da açan hareket, müzik terapisi, yerel dans ve enstrümanların bilgisini ve sanat kursları vermektedir. Benzer şekilde ABD, İtalya ve Rusya gibi birçok yerde bazı okullar açıldığı ve özünde disiplin, başarı,

107 Harrison vd., ss.479-497.

108 Harrison vd., s.484.

109 <http://www.sahajayoga.com.tr/sahaja-yoga-nedir/bilimsel-arastirmalar/>, (11 Mart 2014).

110 "About ISYRHC," http://www.sahajahealthcentre.com/about_isyrhc.html, (11 Mart 2014).

111 Derin, s.47; Ayrıca bkz. <http://www.nirmalprem.org/index.asp?pageid=108>, (11 Mart 2014).

denge, saygı vb. değerlerin çocuklara öğretilmesinin hedeflendiği gözlenmektedir.¹¹²

Sahaja Yoga'nın yayılma anlayışına bakıldığında, öğretisinde dinlerin gelenek yapısıyla bağlantılı olarak yorumlandığı ve üst bir karizmatik lider ve diğer liderlerin inkarnasyonu olarak aydınlanmanın kutsal figürü Mataji'ye tam teslimiyetin gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Hareketin yapısal özellikleri ve yayılma sistemi kısaca şöyle özetlenebilir:

“İlk dönemlerde hareketin reklamı daha ziyade arkadaşlık ilişkilerine dayandığı halde bu günlerde internet sayfaları ve video tanıtım programları pek çok yeni üyenin bulunmasında önemli faktördür. Kıdemli üyeler her Pazar haftalık pujaya katılmak zorundadır; Puja adı verilen dinî törenlerde topluca dualar okunur ve mantralar söylenir. Ayrıca Shri Mataji'nin resmi yıkanarak üzerinde meditasyon yapılır. Törenden sonra bütün katılımcılar topluca yemek yer ve böylece tören tamamlanmış olur. Kendini tamamen Sahaja Yoga'ya vakfetmiş üyeler ise Shri Mataji'nin de hazır bulunduğu uluslararası toplantılara iştirak eder, hareketin programlarını üyelere ve potansiyel müritlere duyururlar. Ayrıca yıllık Hindistan turu sırasında gerçekleştirilen toplu nikâh törenine de katılırlar. Üyelerden gezi ve organizasyon masrafları için düzenli olarak bağış toplanır. Bireyler istedikleri takdirde hareketten ayrılabilirler, ancak bunların çoğu yeni hayata uymakta zorlanır.”¹¹³

İslâm'la ilişkisi açısından bakıldığında Mataji'nin öğretisinin Türkiye'de iki temel vurgu taşıdığı görülür: Tarihi karakterlere önem verme ve İslâm'a ait olduğunu ileri sürdüğü bazı düşünceleri kendi misyonunun bir habercisi olarak yorumlama, yani kendisine yönelik olarak tasavvufu araçsallaştırma. Bu araçsallaştırmada kullanılan bazı argümanların sıhhati kritik edilmiştir.¹¹⁴ Türkiye'de 1970'li yıllarda başlayan yoga eğitimleri, (net bir tarih verilemese de) 80'li yılların sonuna doğru Sahaja Yoga'nın da katılımıyla sürmüştür. Bugün Tunceli'den Edirne'ye 50'yi aşan

112 Derin, ss.43-44; “Çakralar ve Kanallar,” <http://www.sahajayoga.com.tr/sahaja-yoga-nedir/cakralar-ve-kanallar/>, (11 Mart 2014); <http://www.pksacademy.com/>, (11 Mart 2014); <http://www.cabellaschool.org/index.html>, (11 Mart 2014); <http://www.sahajayoga-russia.ru/?cat=47>, (11 Mart 2014).

113 Yitik, “Hint Menşeli”, s.318; Ayrıca bkz. Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London: HMSO Publications, 1992, ss.207-209.

114 <http://www.tamtip.com/detay.php?iid=8&ad=D%C3%AEnler%20yoga%20tekniklerini%20mi%20kullan%C4%B1yor?&mid=474&olay=mak>, (12 Mayıs 2009).

merkezle Türkiye’de bulunan Sahaja Yoga¹¹⁵ genelde ücretsiz seminerler üzerinden yürüyen bir hareket formuna sahiptir. Tanıtım ağırlıklı yürütülen çabalarda kitap fuarı gibi halkın geniş katılımının olduğu etkinliklerde toplu aydınlanma pratiği sunularak ilgi oluşturulmaya çalışılmaktadır. Hint kültürü bağlamında verilen konser vb. sanatsal faaliyetler de tanıtım için kullanılan diğer enstrümanlardandır.¹¹⁶ Hareket, interneti etkin tanıtım alanı olarak kullandığı gibi online radyosuyla¹¹⁷ da meditasyon hizmeti sunmaktadır.¹¹⁸ Hareketin Türkiye’de yaygınlaşmasını sağlayan başat aktör, Sahaja Yoga’yı bir sağlıklı yaşam pratiği olarak kabul edip uygulamaya taşıyan Sağlıklı Yaşam Derneği’dir.¹¹⁹

b. Geçiş Döneminde Sahaja Yoga (1998-2003)

Günümüzde dinler tarihinin algısı, “Hint kökenli dinleri aslen lokal ve etnik bir yapıda olmasına rağmen taşıdıkları evrensel mesajlar açısından misyoner sınıfından saymaktadır.” Bu hareketlerin ruhsal aydınlanma ve bunun aşkın gerçeklikle olan bağı hakkındaki söylemleri, onları dış gruplar için de bir seçenek yapmakta dolayısıyla yayılcı nitelik kazandırmaktadır.¹²⁰ Sahaja Yoga Hareketi’nin temel hedefinin bireyin ruhsal olarak güçlendirilmesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, neo-sufik arayışların Batı paradigmasıyla yorumlanan Doğu mistisizmi rengine bürünmüş halinin yeni bir ürün olarak ve çoğunlukla başlangıçta dinî mensubiyet maliyetleri düşüncesi olmadan deneyimlendiği ifade edilebilir.

Yitik, Sahaja Yoga Hareketi’nin de içinde bulunduğu Budizm ve Neo-Hinduizm kaynaklı akımların Türkiye’de yayılma imkânı bulmasını şu nedenlere bağlar: (a) Genel Doğu kaynaklı dinlerin karakteri olarak şimdiye (an’a) odaklanan metafizik söylemlerle bireyin sorunlarına yakın gelecekte çözüm sunmaları ve büyüsel ve hümanist niteliklerle cazip gelmeleri; (b) üyeler arasındaki yakın ve sıcak ilişkilerle lider ve mensuplar

115 “Yoga Merkezleri,” <http://www.sahajayoga.com.tr/yoga-merkezleri/>, (11 Mart 2014).

116 Derin, s.49.

117 <http://www.sahajayogaradio.org/>, (12 Mayıs 2009).

118 http://www.live365.com/cgi-bin/mini.cgi?station_name=sahajayogateam&tm=237&from=rma,, (12 Mayıs 2009).

119 Örnek tanıtım ilanı için bkz. <http://www.ailem.com/templates/library/1730.asp?id=7646>, (19 Mayıs 2009).

120 Mustafa Alıcı, “Müzakere”, Ömer Faruk Harman (ed.), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde (323-324) İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.323.

arasında bulunan doktor-hasta ilişkisinin modern algıyı cezp etmesi; (c) “İslâm dini ve kurumlarının son yıllarda sürekli terör ve şiddet olaylarıyla birlikte anılır olması ve din konusundaki sonu gelmeyen tartışmalar da manevî arayışlar içerisindeki insanların böyle hareketlere” yönelmesine neden olması; (d) geleneksel din söyleminin ulaşamadığı kitle olarak gençlerin bu hareketlerin algı ve söylemlerine daha sıcak bakmaları; (e) aşırı dünyevileşme ve rasyonalizmin yarattığı hayal kırıklığı ve tatminsizlik hissi ve göç sonrasında ortaya çıkan kimlik arayışı.¹²¹

Türk din piyasasında Batı’ya yönelik maneviyat arayışının temsili olarak betimlenen Sahaja Yoga’nın hedef kitle profilinin genellikle 20-45 yaş aralığında bulunan ve Türkiye ortalamasının üzerinde bir gelir düzeyine sahip olan, yani “ülkenin tüketici bilinci en gelişmiş sınıf” veya reklamcı ağzıyla ‘AB grubu’ insanlar olduğu ifade edilir. Hareket, bugün Türkiye’de yedi coğrafi bölgenin uygun nüfus profili bulunduğu düşünülen mekânlarında faaliyet göstermektedir. Başlıca merkezler şöyledir: İstanbul (Beyoğlu, Bakırköy, Büyükçekmece, Ortaköy, Mecidiyeköy, Kadıköy, Üsküdar, Ümraniye, Ataşehir), Bursa (Gemlik, İnegöl), Kocaeli (Değirmendere), Yalova, Balıkesir, Altınoluk, Ankara (Merkez Şubesi, Yenimahalle Şubesi), Eskişehir, Konya, Hacıbektaş (Nevşehir), Niğde, Antalya, Burdur, Kemer (Antalya), Alanya (Antalya), Isparta, Adana, Mersin, Antakya, Malatya, Gaziantep, Diyarbakır, Batman, Mardin, İzmir, Kuşadası, Bodrum (Muğla), Marmaris, Fethiye, Denizli, Kütahya, Bolu, Düzce, Ereğli, Ordu, Samsun. Özellikle batı bölgesinde ve büyük şehirlerde varlık imkânı bulan bu hareket, toplantı merkezleri inşa etmekte ve ruh ve beden sağlığı üzerine söylemlerle piyasada yer edinmektedir. Dahası, “bazı salonların sadece ODTÜ ve Bilkent mezunları gibi belirli üniversitelere tahsis edildiği göz önüne alındığında, bu hareketin daha ziyade kültürlü genç insanlar arasında yayılan bir akım olduğu söylenebilir.”¹²²

Sahaja Yoga, kundalininin uyarılması ve 7. ruhsal evrimin doruk noktası olarak tanımlanan 7. merkezinin aktif hale gelmesiyle aşkın varlık(lar)la bağlantı kurulduğunu ifade eder ve Türk din piyasası açısından bu doktrinin ifade tarzı, önem taşır. Çünkü bu doktrinin ifade tarzı, Hz. Muhammed’in ata binerek yedi cennetin üzerinden geçtiği şekilde ya-

121 Yitik, “Hint Menşeli”, s.318; Yitik, “Misyonerlik ve Yeni Dinî Hareketler”, s.102.

122 Yitik, “Hint Menşeli Dinlerin Türkiye’deki Faaliyetleri”, ss.317-8. <http://www.sahaja-yogaturkey.f2s.com/smer kezleri.html>, (03 Mart 2008).

şandığı iddia edilen olaya benzetmeyle ruhsal aydınlanmada beyaz atın 7. enerjii harekete geçiren kundali olduğunun ileri sürülerek Müslümanın (iddia edilen) dinî geleneğine referansla onu aşan bir iddiayla ortaya çıkar. Yoga, genel anlamda, Budizm'in bir ibadet formudur ve Türkiye'de sağlıklı yaşam pratiği olarak uygulandığı beyan edilen bu formun sergilenişine bakıldığında doğunun egzotik havasını veren (tütsü, kumaş ve çiçek gibi) unsurlar kullanıldığı; dahası önemli bir birim olarak müziğin konumlandırıldığı görülür. Buradaki müzik, Türkiye pratiğinde algılanma tarzı bir yana, temelde "kendini adamayla doğrudan ilgilidir. Adanma içten bir bağlılıktır, aşktır. Hindistan'daki müzik felsefecileri, müziği bir eğlence ve zevk aracı olarak değil, Tanrı'yı idrake götüren bir yol olarak telakki ederler; müzik burada 'nada-brahma-yoga' ya da 'ses şeklinde Brahma yogası' ismini alır."¹²³

Sahaja Yoga, ruha beden pratiklerini önceleyen bir yolla (yoga) ulaşan bir seyir çizdiği için hastaneler kurma ve orada Sahaja Yoga'yı sağaltım aracı olarak kullanma yoluna gider. Sanskritçe'de birleşme anlamına gelen (akıl, ruh ve beden birleşmesi) Yoga'yla,¹²⁴ hastanelerde kanser, epilepsi, multipl skleroz gibi birçok hastalığın tedavisinde başarılı sonuçlar elde edildiği savunulur. Öte yandan Nagpur'da klasik müzik eğitimi veren uluslararası bir okul ve Delhi'de yoksul ve kimsesizlere barınak sağlamak amacıyla, bir hayır kurumu kurulmuş ve buradaki kimsesizlere aynı zamanda, "daha iyi birer insan olabilmeleri için Sahaja Yoga metotları öğretilmektedir."¹²⁵ Bu bağlamda hareketin temel rekabet düzlemi, hastane ve klasik müzik okulu gibi sosyal çalışmalar; "[u]luslararası hizmet, kadının korunması ve eğitimi, Bosna'ya yiyecek yardımı, şiddete karşı savaş ve nükleer deneylere karşı savaş gibi sosyal hizmetler."¹²⁶

Türkiye'de ücretsiz ders verme yoluyla hizmet sunan yoga merkezleri olduğu gibi¹²⁷ bunlara ulaşamayanlara yönelik olarak da 18 hafta sürdüğü ifade edilen online Sahaja Yoga kursu verilmektedir. Asıl amaç

123 Nasuh Günay, ss.89-90.

124 <http://www.sahajayogaportal.org/getdoc/ef9ec0ea-ae41-4606-9249-2eb8637e889d/YogaNedir.aspx>, (11 Mayıs 2009).

125 <http://www.sahajayogaportal.org/getdoc/469e3eec-d8cf-440f-9bab-95cad4fe9e34/ShriMataji.aspx>, (11 Mayıs 2009).

126 Nasuh Günay, s.90.

127 <http://www.sahajayogaportal.org/getdoc/9084f94a-e06f-4bca-80fb-9a271141d48b/SahajaYoga.aspx>, (11 Mayıs 2009)

meditasyon uygulamaları olduğu için her hafta bir derse online giriş izni verilir.¹²⁸ Bu sayede on sekiz hafta süren bir bağla bireyin zihinsel alanında normal kavramsallaştırmalarla yürüyen bir imaj oluşturulur. Sahaja Yoga'nın beden ve ruh üzerindeki etkisini modern bir ispat ve ikna yoluyla sunma amaçlı olarak kurulan araştırma merkezlerinin yanı sıra yapılan araştırmalar da desteklenmekte ve sonuçları meşruiyet amaçlı olarak yayınlanmaktadır.¹²⁹ Esasen, Sahaja Yoga'nın tercih ettiği kavram olarak 'denge' (düzen), yaşamın her alanına uygulanabilen bir esnekliğe sahip olmakla büyük bir rekabet avantajı sunmaktadır: Söz gelimi sağ, sol ve merkez olarak bölümlenen yapıda dengeyi oluşturanın yoga olması, ruhsal anlamda denge vb. gibi söylemlere yer açılmaktadır. Dinî söylem anlamında da bu kavram önem taşır ki, bütün dinlerin amacının 'kendini tanımak' olduğu argümanıya, kendisiyle barışık, birleşik ve dengede birey buna bir tanımlamadır ve Sahaja Yoga'nın vaat ettiği modeldir.¹³⁰

Sahaja Yoga, kendisini seküler bir pratik (sağlıklı yaşam için egzersiz ve ruhsal dinlenme) olarak sunduğu ve her bireyin bunu gerçekleştirecek kapasiteye sahip olduğunu savunduğu için (sahaja her bireydeki potansiyeli, yoga da hepsinin bağlantı kurması gereken merkezi tanımlar) uygulama imkânının daha geniş olması, yalnızca özel hayat değil işyerinde de doğal kabul görme durumu söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda yoga merkezleri, iş yerinde (verimlilik, stresten uzaklaşma vb.) bireye fayda sağlayacak bir araç olarak Sahaja Yoga'yı fonksiyonelleştirip bireyin yaşamında bir kaplama olarak yaygınlaştırarak rekabette avantaj elde ederler.¹³¹ Bireyin bunu gerçekleştirebilmesi aynı zamanda kendi başına ve Shri Mataji'nin bir fotoğrafı yardımıyla pratiğin uygulanabilmesinde yarar. Hareketin merkezindeki uygulamada ise fotoğrafla beraber şu unsur ve pratikler bulunur: "Shri Mataji'nin mandala olarak kullanılan fotoğrafı, tütsü Sahaja Yoga'nın öğretildiği ve icra edildiği yerlerin olmazsa olmaz malzemelerindedir. Bununla beraber ayakların tuzlu suya sokul-

128 <http://www.sahajayogaportal.org/yogakursu/index.aspx>, (11 Mayıs 2009).

129 Bkz. "Stresin ortadan kalkmasında Sahaja Yoga'nın etkileri", <http://www.sahajayogaportal.org/UstMenu1/StresstenBasariya/sStresinOrtadankalkmasi.aspx>, (11 Mayıs 2009).

130 <http://www.sahajayogaportal.org/UstMenu1/StresstenBasariya/stresiyenmek.aspx>, (11 Mayıs 2009).

131 "Sahaja Yoga ve İşyeri", <http://www.sahajayogaportal.org/UstMenu1/StresstenBasariya/isyeri.aspx>, (11 Mayıs 2009).

ması da vardır. Haftanın belli günlerinde iki saatlik bir program uygulanır. Girişler parasızdır.”¹³²

Sahaja Yoga'nın sosyal hizmetlere ağırlık veren stratejisi, Türkiye'de 1998 yılında Bakırköy Çocuk Tutukevi'ndeki çocuklara yönelik, gönüllü hocaların eşliğinde, yoga eğitimi verilerek onların topluma yeniden kazandırılma çabasına dâhil olma girişimi olarak ortaya çıkar. Adalet Bakanlığı Ceza ve Tutukevi Genel Müdürlüğü'nün onayıyla yapıldığı ifade edilen yoga seansları, haftada iki gün ve 150 çocuğun katılımıyla, boşaltılan koğuşlarda yerlere serilen battaniye ve dikilen mum ve yakılan tütsülerle, “Sahaja Yoga'yı Türkiye'de yaygınlaştırmaya çalışan *Sağlıklı Yaşam Derneği*'nden gelen uzmanlar eşliğinde” yapılmaktadır. Yoga ile suçluların ıslah pratiğinin ilk örneği olan bu uygulama, şu şekilde cereyan etmektedir:

“Sessizliğin sağlanmasının ardından yoga hocası genç kadın bir masanın üzerine Sahaja Yoga'yı keşfeden Hintli Shri Mataji Nirmala Devi'nin fotoğrafı[nı] koyuyor. Sol tarafına yanan bir mumu yerleştiriyor. Sağ tarafına da tütsü yakıyor. Ayrıca koğuşun dört bir yanında oturanların elindeki yanan tütsüler odadaki havayı değiştiriyor. Hoca tutukevine yeni giren ve derse ilk kez katılanları da düşünerek neler yapılacağını ve Sahaja Yoga'yı anlatıyor. İtiş kakış, hafif gürültü ve çekilen tespih sesleri arasında ders başlıyor. Genç hoca çocuklara yogayla içlerindeki öfkeyi, kendini beğenmeyi, suçluluğu yani içimizde ne kadar negatif duygular varsa, onları kendi gücümüzle yenebileceğimizi anlatıyor.”¹³³

Akım, etkinliklerini ve sunumlarını daha çok büyük alışveriş merkezleri ve kültür merkezleri gibi halkın yoğun ilgisi olan yerlerde yapmak suretiyle rekabet avantajları elde etmektedir. Öte yandan uygulanma kolaylığı ve deneme süresinin ön bilgi gibi gerekliliklerden uzak olması, kitlelere ulaşmada rekabet etkinliği kazandıran unsurlardandır. Shri Mataji, 26 Nisan 1999'da İstanbul'da halka açık bir programda bu deneyim avantajını şu cümlelerle ifade etmiş olmaktadır: “En fazla 5-10 dakika sürecektir. Ve başaracağız... Karmaşıklık, zorluk yok, buna benzer hiçbir şey yok. Tek şey ayakkabılarınızı çıkarmanız gerektiğidir. Çünkü toprak ana çok saftır.”¹³⁴ Mataji'nin bu programına olan ilgi, medyaya izdiham tanım-

132 Nasuh Günay, s.92.

133 “Öfkeni Yoga ile yen”, <http://www.milliyet.com.tr/1998/11/02/haber/hab00.html>, (11 Mayıs 2009).

134 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/pp99.html>, (03Mart 2008), par.19.

lamasıyla yansır.¹³⁵

Mataji, Türkiye’de rekabet ederken öncelikle kendisini kurumsal din yapılarından farklılaştırmakta, bütün dinlerin ‘aydınlanma’ merkezli özünün üst bir potada birleşimi bağlamında söylemlerde bulunmakta ve yerel dinî kodların baskın niteliği olan Müslüman dilini de kullanmaktadır. Nisan 2000’de İstanbul’daki sosyetenin de rağbet ettiği meditasyon toplantısında kadim dinlerin öğretilerine yer vermiş, sık sık Kur’an’dan âyetler ve yanı sıra “hadisler okuyarak İslâm’ın da Sahaja Yoga’yı emrettiğini” öne sürmüştür.¹³⁶ *Sağlıklı Yaşam Derneği*’nin İstanbul’da gerçekleştirdiği ücretsiz seminere konuk olan Shri Mataji’nin iki bine yakın kişiye hitap ettiği ve bunların arasında türbanlıların da bulunduğu ifade edilir. Bu toplandı ta standart form bağlamında tütsü, renkli çiçekler, mumlar ve Hint müziği gibi Doğu’nun egzotik unsurlarıyla gerçekleştirilir.¹³⁷

Shri Mataji’nin isminin Türkiye’de duyulmasıyla beraber (90’lı yıllar) tekniğinin sadeliği (belki de basitliği) ve yoga ve sağlıklı yaşam arasındaki ilişkiyle kendisinin kilosunu arasında kurulan ironik bağ, onun “bu 78 yaşındaki yatalak Hintli kadının ruhları kurtarma tekniği şöyle bir şey”, gibi söylemlerle mevzubahis edilmesini netice verir.¹³⁸ İronik yaklaşımların yanı sıra analitik yaklaşım daha genel bir temayül olarak belirir: Bu yaklaşım, bireylerin Sahaja Yoga’ya yönelmesini (ilk dönemlerde izdiham oluştuğu verisi yaygındır) kentleşme ve sanayileşme gibi modern yaşamın bileşenlerinin bireyde bıraktığı etkilerle açıklar ve bireyin ‘rahatlama’ ihtiyacını ana motiv olarak ortaya koyar.¹³⁹ Kendi rakamlarına göre 7000 kişinin katıldığı 24 Nisan 2001¹⁴⁰ konferansına yönelik yapılan bu yorum, aynı zamanda sosyetenin katılımına da işaret eder ve bu katılım, sosyeteyle beraber 3500 kişinin katıldığı İstanbul Lütfi Kırdar Kong-

135 “Shri Mataji izdihamı”, <http://www.radikal.com.tr/1999/04/23/turkiye/shi.html>, (13 Mayıs 2009).

136 “Sosyete ‘Ayin’deydi”, <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2000/nisan/27/gundem.html>, (27 Mart 2008).

137 “Bu ne nefes!”, <http://www.milliyet.com.tr/2000/04/27/haber/hab10.html>, (11 Mayıs 2009).

138 Selahattin Duman, “Ölüp dirilmeli Ali Fattik oyunu”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/04/23/y14.html>, (12 Mayıs 2009).

139 Öncel Düzdemir, “Demet’e yapılan haksızlık!”, <http://ya2001.yeniasir.com.tr/04/27/index.php3?kat=ana&sayfa=oduzdemir&bolum=yazarlar>, (12 Mayıs 2009).

140 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/pp2001.html>, (12 Mart 2009).

re Sarayı'ndaki toplantıya medyanın yoğun ilgisini de netice verir.¹⁴¹ 34 ülkeden katılımın olduğu ifade edilen ve bedava gerçekleştirilen bu Puja töreninin şu şekilde gerçekleştirildiği aktarılır:

“Farklı milletlerden yüzlerce kişi sahneye çıkıp dans etti. Toplam 3 saat süren törenin yıldızı 120 kiloluk Shri Mataji'ydi. Mataji sahneye Mercedes otomobille girdi. Ayaklarının altına kırmızı halılar serildi (...) 3500 kişilik Rumeli Salonu'nu dolduran ve pek çoğu dışarda kalıp ya da yerde oturarak Mataji'nin sesinden esinlenmeye çalışan yoga meraklıları ayakkabılarını çıkarıp ellerini uzatarak aydınlanmaya çalıştı. Mataji “aydınlanmak herkesin hakkı” diyerek gösterisine başladı. Kendisini izlemeye gelen kalabalığı selamladı. Bu kalabalık arasında pek çok ünlü de vardı (...) gibi yoga yapmaya heveslenmiş ünlülerin yanı sıra (...) gibi Mataji'yi sadece meraktan izlemeye gelenler de vardı (...) Mataji sahneye gelirken herkes sessizlik konusunda uyarıldı. Sahneden yayılan ağır tütsü kokusu havaya yayılırken hoparlörlerden mistik Doğu ezgileri yükseliyordu. Mataji konuşmasında bütün dinlerden, peygamberlerden, sufilerden bahsetti. Türkiye'nin sufilerini okuduğunu ve etkilendiğini söyleyip Türkiye'yi çok sevdiğini dile getirdi. Mataji yoga seansına geçmeden önce, ‘Bunu tam olarak istemiyorsanız lütfen dışarı çıkın’ uyarısında bulundu. Seans 15 dakika sürdü. Bitiminde ise herkes Mataji'ye biat etmek için sahneye hücum etti. Gece dansla sona erdi.”¹⁴²

2001 yılında Çeçenlerin gerçekleştirdikleri eylem sırasında (eylemin yapıldığı) otelde kalanlardan birinin Mataji olduğu ifade edilir. Mataji'nin 2001 toplantısından sonra oluşan yoğun medya ilgisi, TV'lerin onunla röportajlar yapıp yayınlamasına, dolayısıyla mesajının ulusal yaygınlık taşımasına, neden olur.¹⁴³ Toplantının ekonomik kriz dönemine denk gelmesi, Mataji'nin moral yorumlarında bu durumun bir argüman olmasına kaynaklık eder.¹⁴⁴ Ekonomik krizin yanı sıra toplumsal buhranlarda da *Sağlıklı Yaşam Derneği*'nin, Batman'daki intihar olaylarına yöne-

141 “Akbağ saçmaladı”, <http://www.milliyet.com.tr/2001/04/26/magazin/amag.html>, (12 Mayıs 2009).

142 “3500 kişi ‘aydınlandı’”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/04/26/g01.html>, (12 Mayıs 2009).

143 <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com/pp2001.html>, (12 Mayıs 2009).

144 “Yoganın en ünlü Devi müritleriyle ayındeydi”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/04/26/hayat/hayatdevam.htm>, (12 Mayıs 2009).

lik düzenlediği uygulama örneğinde olduğu gibi, toplumsal barış ve huzuru gerçekleştirme aracı olarak Sahaja Yoga'yı işlevselleştirme gayreti sergilediği görülür.¹⁴⁵

Türkiye'de yoganın genel bir kategori olarak kabul edilmesinin sağlık ve güzellik şeklinde kategorize edilebilecek iki temel motivi vardır. Sosyetenin rağbeti aslında estetik kaygılardan ve Batı sosyetesinin konuya olan estetik argümanlı ilgisinden kaynaklanır. 2001 yılında *Sağlıklı Yaşam Derneği* başkanının telaffuz ettiği kayıtlı üye sayısı 2000'dir. Başkan, Türkiye'nin Sahaja Yoga serüvenini kendi mikro deneyimi bağlamında şu şekilde özetler:

“Türkiye'ye yerleşen İtalyan bir karı-kocanın öncülüğünde başlatılan halk programlarıyla yoga ülkemizde yaygınlaştı ve 10 yıldır uygulanıyor. Ben de bir arkadaşım vasıtasıyla yogaya başladım. Hindistan'a gittim. Yoga ustası Şri Mataji'den dersler aldım. Yogacı arkadaşlar bir araya gelip 'Sağlıklı Yaşam Derneği'ni kurduk. Dört yıldır Şri Mataji'yi Türkiye'ye getiriyoruz. Biz üyelerimizden ücret almıyoruz. Maddi olanakları iyi olan arkadaşlarımızla el ele verip giderleri karşılıyoruz.”¹⁴⁶

Bu yoga yaygınlığı, üniversite kulüpleri ve sosyal etkinlikleri olarak sürdürülür.¹⁴⁷ Esasen 90'lı yıllarla başlayan tanınma, 2000'li yıllarla yaygınlaşmaya dönüşür.¹⁴⁸ Shri Mataji 2002'de İstanbul'da *Sağlıklı Yaşam Derneği* tarafından organize edilen konferansı vermek üzere Kilyos'a gelmiş, uluslararası bir kitlenin kendisine katılmaya gelmesi ve bu kitlenin deniz kenarında meditasyon yapması dikkat çekmiştir.¹⁴⁹ Farklı ülkelerden yaklaşık bin kişinin katıldığı ifade edilen “[t]oplantı, bazı çevreler tarafından dinî ayin olarak nitelendirildi. Mataji'nin ayaklarını yıkadığı suyun müritlerince içileceğini ileri sürenler, toplantıya müdahale edilmesini

145 “Batmanlı yogayla intiharı unutacak”, <http://www.milliyet.com.tr/2002/12/24/guncel/gun05.html>, (13 Mayıs 2009).

146 Bkz. “Yoga salgını var”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/04/17/d11.html>, (12 Mayıs 2009).

147 http://www.msgsu.edu.tr/data/doc/ayin_izi/mart_03_2001.pdf, (13 Mayıs 2009), s.4.

148 “Diyarbakır'da yoga günleri”, 28/11/2001, <http://www.dunyagazetesi.com.tr/haberArsiv.asp?id=58561>, (13 Mayıs 2009).

149 “Yoga dünyası Kilyos'ta buluştu”, 23/04/2002, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=35617>, (05 Temmuz 2008).

istedi.”¹⁵⁰ Mataji'nin toplantılarında medyaya yansıyan, yere kapanmalar gibi anlatılar, kula kulluk bağlamında değerlendirilebilecek pratikler olarak eleştirilere tabi tutulur.¹⁵¹

Yere kapanmanın yanı sıra Mataji'nin ayaklarını yıkadığı suyu içen takipçilerin varlığına yönelik haberler medyada Sahaja Yoga'nın en çok söz edildiği düzlem olur.¹⁵² Bu tarz argümanlar, bazı yazarlar tarafından bir tehlike habercisi olarak algılanır ve özellikle dinler arası diyalog karşıtları tarafından eleştirilere payanda olarak kullanılır.¹⁵³ Öte yandan yaygınlaşmaya başlayan Sahaja Yoga'yı bir pratik olarak deneyenlerin sonuca ulaşamadıkları haberleri, Hareket'in iddiasını sorgulayan veriler olarak medyada yer alır.¹⁵⁴ Yoga'nın yaygınlaşması aynı zamanda Sahaja Yoga'nın da bir şekilde bilinmesi demektir ki hedef kitle olarak yaygın bir yelpaze çizilse de, özellikle Anadolu'da, gençlerin ilgisini çektiği görülür.¹⁵⁵ Gençlere tanıtım bağlamında özellikle stresle başa çıkma yöntemi olarak Adana gibi bölgelerde de *Sağlıklı Yaşam Derneği* tarafından tıp sektörü şemsiyesinde anlatım gerçekleştirildiği görülür. Derneğin basına ve hedef kitleye amacını açıklarken kullandığı argüman şu şekildedir:

“Bu seminerle içimizdeki Yedi negativitenin (öfke, hırs, korku, bağımlılık, suçluluk duygusu, kıskançlık, bencillik ve şartlanmalar vb.) temizlenmesi ve yedi pozitif kalitenin (bilgelik, yaratıcılık, denge, iç huzuru, sevgi, evrensellik, şartlanmaların ve egonun üzerine çıkmak ve aydınlanmış bir ruh olmak) ortaya çıkması için eğitim vermeyi amaçlamaktayız.”¹⁵⁶

150 “Mataji kavgası”, <http://www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2002/04/22/yasam/yasam1.html?ref=SaglikAlani.Com>, (12 Mayıs 2009).

151 A. Turan Alkan, “Siyasetçileri asalım; sonra?”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/27/yazarlar/ahmetturanalkan.htm>, (13 Mayıs 2009).

152 “Ayaklarını yıkayıp suyunu içtiler!”, <http://www.milliyet.com.tr/2002/04/23/guncel/gun12.html>, (13 Mayıs 2009).

153 Müslim Karabacak, “Neredesin ey ‘Çıplak uyarıcı?’”, http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haberno=20_06166&tarih=2002-04-26, (13 Mayıs 2009).

154 “Tele-yoga fos çıktı!”, 07/01/2002, http://www.milliyet.com.tr/Guncel/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetay_Arsiv&ArticleID=248224&Kategori=guncel&b=Tele-yoga%20fos%20cikti&ver=46, (13 Mayıs 2009).

155 “D.Bakır'da yoga kursu başladı”, <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/02/13/guneydogu/h6.htm>, (13 Mayıs 2009).

156 “Sağlıklı Yaşam Derneği'nden seminer”, 03/06/2002, http://www.dunyagazetesi.com.tr/haberArsiv.asp?id=811_11, (13 Mayıs 2009).

Shri Mataji, 2003 yılında Amerika'dan ayrılmadan önce uluslararası bir kurumsallaşmaya giderek *World Council for the Advancement of Sahaja Yoga*'yı kurar ve böylece ulus-üstü yapılanmayla merkezileşme yoluna gider. Bu, Sahaja Yoga için önemlidir; çünkü daha çok lider veya şahıs merkezli giden ve dinî anlamda kurumsal yapısı olmayan bir hareketin denetimi böylece sağlanmış olur.¹⁵⁷ Bu kurumsallaşmanın bir yan bileşeni olarak, müzik, fotoğraf ve videoların yanı sıra Mataji kitaplarının yayınlanıp uluslararası bir külliyat haline getirme projesi dile getirilir.¹⁵⁸ Bu külliyat mantığının yanı sıra Mataji'nin el yazmalarının da sanal âlemde, yaygınlaşan bir otantik algıyla, yayınlandığı görülür.¹⁵⁹

Yoga, teknikleri çerçevesinde alternatif bir sağlık tedarik sistemi olarak dikkat çeken gelişmesini özellikle 2000'li yıllarda göstermiş ve değişik milliyette yogiler Türkiye'ye yerleşmeye karar vermiştir. Türkiye'de yoganın pazarlanması çağın tilsim kavramlarında güzellikle birlikte yürütülen bir sağlık daveti yoluyla olmaktadır. Yogilerin din amaçlı olan ve olmayan ayrımı, son tahlilde yoga kavramıyla grileşmektedir.¹⁶⁰ Bu bağlamda *Sağlıklı Yaşam Derneği*'nin hizmetleri arasında meditasyon ve yoga'nın¹⁶¹ bulunması, son tahlilde bu pratiklerin yaygınlaşmasını da meydana getiren bir olaydır. Dernek, yoganın bir din olmadığını, aydınlanma tekniği, kişisel gelişim metodu ve felsefe olduğu yönünde açıklamada bulunur.¹⁶² Temelde stresle başa çıkma argümanı süregelenleştirilir.¹⁶³ Bütün bu geçiş dönemi pratikleri, çoğul dönemde artık bir seküler sağlıklı yaşam formatı olarak yaygınlaşan kabulle Sahaja Yoga'nın üniversite gençlerinin lokal kulüp faaliyetlerinden belediye etkinliklerine kadar bir yaygın form olmasını netice verecektir.

157 <http://www.sahajayoga.org/worldcouncil/default.asp>, (13 Mayıs 2009).

158 http://www.sahajayoga.org/current_projects.asp, (13 Mayıs 2009).

159 <http://www.shrimataji.net/photos/displayimage.php?album=163&pos=3>, (13 Mayıs 2009).

160 Bkz. "Yaşlanmaya haftada iki doz yoga", 20/11/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=96110>, (05 Temmuz 2008).

161 http://www.sayasadernegi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=39, (06 Nisan 2009).

162 http://www.sayasadernegi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=52&Itemid=101, (06 Nisan 2009).

163 "Bir tatlı huzur almaya geldik", 17/05/2003, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=RadikalEklerDetay&ArticleID=862773&CategoryID=41&Date=13.05.2009>, (13 Mayıs 2009).

c. Çoğul(cu) Rekabet Döneminde Sahaja Yoga (2004-2008)

Yoga ve meditasyon tekniklerinin popülerleşmesi, aynı zamanda ruhsal boyutlara sahip bir pratik olarak bunların psikolojik yorumlarına başvurmayı da netice verir. Bunu analiz eden yorumlardan biri, bireye denge sağlamayı vaad eden bu tür tekniklerin özellikle uzun vâdede bireyi ruhsal bir dünya ile gerçek bir dünya arasında boşluğa düşmeye ve uyumsuzluk sorunu yaşamaya vardırabileceği uyarısını, bazı örneklerle, savunur.¹⁶⁴ Bu yorumun sahibi olan psikiyatrist, aynı zamanda tasavvufla yerel bir terapi modelini savunur.¹⁶⁵ Tartışmalar yoga yapan birinin Hinduizm'e doğru sürüklenip sürüklenmeyeceği yönünde de seyretmekte ve yogayı savunan metinler, onun dinlerden önce ortada olan bir felsefeden kaynaklanan (din olmayan) ve deneyimsel yönü ağır basan bir teknik olarak algılanması gerektiğini ileri sürerler.¹⁶⁶

Yoga savunusunda, günlük yaşamın hızında kaybolan bireyin kendini tanıması için bir etkinliğe ihtiyaç duyduğu ve bunun da yoga olduğu argümanı sunulduğu gibi, yoganın yanlış tanındığı ve iç dünyaya yapılan bir yolculuk olarak ilmî bir yaşam tarzı şeklinde anlaşılması gerektiği de öne sürülür.¹⁶⁷ Böylece yaşantı ilmi olduğunda "dini, yaşı, fizik kondisyonu ne olursa olsun" herkesin yoga yapabildiği, yani her bireyin bir tüketici olarak algılandığı beyan edilerek müşteri hedef kitlesi geniş tutulur.¹⁶⁸ Sağlıklı yaşam pratiği olarak beyan edilmesi tercih edilen Sahaja Yoga, *Sağlıklı Yaşam Derneği* tarafından fuarlarda stand açmak dâhil her imkân dâhilinde tanıtılmaya çalışılır.¹⁶⁹ Standın anlatımının köşe yazılarına da taşındığı görülür.¹⁷⁰ Yoga-sağlık arasındaki gibi bir diğer ilişki, güzel gö-

164 Nuriye Akman, "Mustafa Merter: Freud sahte bir peygamberdi", 01/08/2004, <http://www.nuriyeakman.net/node/1471>, (13 Mayıs 2009).

165 İknur K. Akman "Tasavvufla psikoterapi yapıyor", <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/09/10/cpsabah/rop10120050821-102.html>, (13 Mayıs 2009).

166 N.V. Raghuram, "Yoga yaparsam Hindu olur muyum?", <http://www.yogamerkezi.com/sohbetler/20041223.htm>, (13 Mayıs 2009).

167 "Bir yaşam bilimi: Yoga", http://yogamerkezi.org/dosyalar/BasindaBiz_03.pdf?phpMyAdmin=p2ntu52t9CQE045h-isISegriV2, (13 Mayıs 2009).

168 <http://www.artiyasam.com/technology/yoga/265-bir-yaam-bilimi-yoga-.html>, (13 Mayıs 2009).

169 "Fuarda yoga", 05/09/2004, <http://www.milliyet.com.tr/Ege/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetayArsiv&ArticleID=87581&Kategori=ege&b=Fuarda%20yoga&ver=46>, (13 Mayıs 2009).

170 Emre Aköz, "Yogalandım", <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/03/20/yaz13-40-109>.

rünümle kurulmaktadır.¹⁷¹ Sahaja Yoga, 2004 yılında Bilgi Üniversitesi'nde ücretsiz bir kurs olarak haftada bir saat herkese açık bir pratik olarak hayat bulur. Kursta Shri Mataji'nin videosu eşliğinde öngörülen kundalini pratiği yapılır ve bu arada İngilizce olan metin, kursun (yabancı uyruklu) hocası tarafından çevrilir.¹⁷²

Sağlıklı yaşam derneklerinde devam eden Sahaja Yoga'nın, depresyon, hırs, kıskançlık, mutsuzluk, affedememe gibi duyguları yok ettiği yönündeki söylem, ruhsal işlevselliği öne çıkarmaktadır.¹⁷³ Bu bağlamda intihar etmeyi düşünen ama Sahaja Yoga'yla yeniden hayata bağlananların hayat hikâyeleri sunularak pratik değer artırılma gayreti gösterilir.¹⁷⁴ Sahaja Yoga 2005 yılında artık üniversitelerde gençlik kulüplerinde tanıtım¹⁷⁵ ve kurs¹⁷⁶ faaliyetleriyle alternatif deneyim bağlamında seküler niteliğinin baskınlığını serimler. Bu yaygınlık, aynı zamanda eleştiri sistematizini de yaygınlaştırır:

“İntiharın eşiğinden yogayla döndü”, “Yoga boy uzatır, yağları yakar”, “Bedeni ve zihni eğitiyor”, “Depresyona birebir!”, “Yoga ile saf arzuyu bul”, “Yoga yapan çocuklar daha rahat uyuyor”, “İşte bilgelige giden dört yol” gibi başlıklar konuyla ilgili özendirmelerden sadece birkaçı. Zihinlerindeki sorulara cevap arayan insanların ruhlarındaki boşluğu gidermek için yoga, meditasyon, feng shui, zen felsefi gibi şeyler alternatif olarak gösteriliyor. Bu tür uygulamalara sağlıklı yaşam, doğru beslenme, sevgi, mutluluk, pozitif düşünme, evrenle uyum, vücut enerjisini doğru kullanma gibi kavramlarla başlanıyor. Ama günah-sevap, dünya-ahiret, cennet-cehennem, Yaratıcı-kul kavramlarının içi yeni öğretilerle bir anda boşaltılıyor.

html, (13 Mayıs 2009).

171 “Yogayla Madonna ol...”, 01/06/2004, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=712538&Date=05.07.2008>, (05/07/2009).

172 Zepnep B. Ertem, “Uyandır 'kundalini'ni”, *Tempo*, 02/05/2004, http://209.85.129.132/search?q=cache:fZnJl6hIG7gl:www.tempodergisi.com.tr/life_style/05424/%3Fprinterfriendly%3Dyes+Shiri+Mataji,&cd=35&hl=tr&ct=clnk&gl=tr, (12 Mayıs 2009).

173 “Yoga ile saf arzuyu bul” <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/12/06/gnd104.html>, (12 Mayıs 2009).

174 “İntiharın eşiğinden döndü”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/12/06/gnd105.html>, (12 Mayıs 2009).

175 http://www.uniaktivite.net/aktiviteler/2866/_sahaja_yoga_tanitim_seminer_i, (12 Mayıs 2009).

176 <http://www.unikampus.net/forum/showthread.php?t=12978>, (12 Mayıs 2009).

Modern yaşamın bir parçası gibi gösterilen ve yapılan uygulamalarla bunu anlatan pek çok şey insanların zihinlerinde iz bırakıyor (...). Birçok kadın dergisi ve gazete yoga ve benzeri akımları manken görüntüleri eşliğinde sayfalarına taşıyarak gündemde tutuyor. Ancak, bu tarz programlarda miskinliği bir yaşam tarzı olarak benimsemiş malum Hint fakirlerinin imajı yansıtılmıyor. Bu özendirmeler sayesinde artık kolejler, ilköğretim okulları, devlet daireleri, hatta bazı özel ana sınıflarında dahi çocuklara Hintli yogiler eşliğinde yoga yaptırılıyor.¹⁷⁷

İntiharın bireysel atfının yanı sıra Batman'da yaygın intihar olaylarında da Sahaja Yoga'nın işlevsel olduğu iddiasıyla uygulandığı; dahası sigarayı bırakmaya kadar farklı kategorilerde etkinlik sahibi (her derde deva) olduğu ileri sürülmüş ve pratiğe yansıtılmıştır.¹⁷⁸ Yoga'nın yaygınlaşması, sağlıklı yaşam kategorisinde sunulması vb. nedenlerle sağlık sektörü, özellikle stresle bire bir ilgilenen kalp sağlığı alanı yoganın faydasının olup olmadığı yönünde araştırmalara yönelir.¹⁷⁹ Pratikte yaygınlaştıkça yoga, genel anlamda, bir tartışma zeminine de taşınır: Pratiğe katılanlar ve kuramsal araştırma yapanlar, yoganın beyan edildiği gibi sırf bir egzersiz olmadığı yönündeki şüphelerini tartışma zeminine taşırlar.¹⁸⁰

Sahaja Yoga'nın yanı sıra genel kategori olarak yoga, inanç turizmine de bir alternatif sunar ve daha çok dinlenme ve huzur merkezli meditasyon nitelikleri nedeniyle kır gezileri, tabiata yolculuk bağlamında kent hayatından uzaklaştırılan insanlara yoga pratiği sunulur.¹⁸¹ Medya ve sağlık sektörünün yanı sıra arkadaş tavsiyesinin getirdiği merak tatmini de yoganın Türkiye'de yayılma pratiği için önem taşır. Güvenilir öte-

177 Mustafa Aydın, "Yoga, reiki, meditasyon ne kadar masum?", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=173489&keyfield=736168616A61>, (14 Mayıs 2005).

178 <http://www.haberaktuel.com/Intihar-olaylarina-karsi-kullanilan-yoga-simdi-de-sigaraya-karsi-kullaniliyor--haberi-1632.html>, (13 Mayıs 2009).

179 "Memorial Hastanesi 'kalp yoga'sının faydalarını araştırıcak", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=210344&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

180 "Yoga, reiki, meditasyon ne kadar masum?", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=173489&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009); "Utanarak inanmak!", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=173474&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

181 "Şehir hayatından sıkılanlar, Assos'ta yoga yaparak steresten uzaklaşıyorlar", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=272868&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

kilerden gelen bilgiler, referansın güçlülüğü bağlamında güçlü bir şekilde tavsiye edilen ürün olarak değerlendirilir ve maliyetinin düşük (manevî anlamda) olması nedeniyle deneyime katılım kolayca gerçekleşmektedir. Bu tür deneyimlere katılan ve sonuç alanların (ve almayanların) sanal ortamda bilgi alışverişi ve tartışmayla Sahaja Yoga'yı sorgulama düzeyine taşıdıkları görülür.¹⁸²

Sahaja Yoga, 2007 yılında artık birçok kişi tarafından deneyimlenen ve tartışılabilen bir öğreti haline geldiği gibi, sivil toplum kuruluşlarının ücretsiz olması ve herkese kolay uygulama imkânı vermesi ve popülaritesi dikkate alınarak yaygınlaşması için çaba gösterdiği bir pratik haline de gelir. Bu bağlamda *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Değirmendere Şubesi*'nin de desteğiyle *Kocaeli Üniversitesi Sahaja Yoga Kulübü*'nün bir organizasyonunda Sahaja Yoga tanıtılır. Geçmişte popüler olan bir dizideki bir karakteri canlandıran bir tiyatro sanatçısının tanıtımını ve örnek bir uygulamasını yaptığı bu misal, halka aktarılan imajın net ifadesidir.¹⁸³ Dahası, popüler aktörlerin yanı sıra farklı alanlarda akademisyenlerin de çevre yerleşimlerde Sahaja Yoga tanıtımı ve pratiği sunduğu görülür; ki bu da Sahaja Yoga'nın modern yoga olarak algılanmasını ve meşruiyetini kolaylaştırır.¹⁸⁴ Bu modern algı, Sahaja Yoga'nın mutluluğa katkısı bağlamında ruhsal güdü üretişini, Ege Bölgesi'nde (özellikle üniversite bağlamında) pratiğe ulaştırdığı gibi¹⁸⁵ Akdeniz Bölgesi'nde de varlık bulur.¹⁸⁶ Marmara Bölgesi'ndeki yaygınlığına 2000 sonrası dönemde müzik ve kültür yoğun etkinlikler katıldığı gibi¹⁸⁷ diğer bölgelerde de bu form hayat bulur.¹⁸⁸ Alternatif tıp merkezli yayılmasının yanı sıra yoga genel ka-

182 <http://blog.milliyet.com.tr/Blog.aspx?BlogNo=66274>, 27/09/2009, (13 Mayıs 2009).

183 "Değirmendereliler'in "Yoga"lı Meditasyonu", 31/12/2007, <http://www.ozgurkocaeli.com.tr/news.php?id=18846>, (13 Mayıs 2009).

184 "Gölcük'te yoga semineri", 06/11/2007, <http://kouha.kocaeli.edu.tr/?page=haber&id=5726>, (13 Mayıs 2009).

185 "Yoga uzmanı 'Yaşar', hayattan keyif almanın yollarını anlattı", <http://www.milliyet.com.tr/2007/03/23/eg/eg11.html>, (13 Mayıs 2009); http://www.medya35.com/news_detail.php?id=181, (13 Mayıs 2009).

186 <http://bidb.mersin.edu.tr/icerik.php?hid=533>, (13 Mayıs 2009).

187 "Üç gün üç gece Galata'da şenlik", <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=6706217& tarih=2007-06-15>, (13 Mayıs 2009).

188 "Müziyen hekimlerden konser", <http://83.66.140.10/2007/08/28/eg/eg04.html>, (13 Mayıs 2009).

tegorisinin 2007’de kalp hastaları için bir teknik olarak sağlık sektöründe uygulandığı ve başarılı sonuçlar alındığı yönünde açıklamalar yapıldığı görülür.¹⁸⁹ Rekabetçi analizler, eleştirel tutumun yanı sıra, İslâm tandanslı alternatif huzur mekanizmaları önerir ki esmaü’l-hüsna’nın zikri (ve genel kategori olarak *zikir*), bu bağlamda sunulan alternatiflerdendir.¹⁹⁰

2008’e gelindiğinde Sahaja Yoga, gitar kulübü normal algısına yakınlaşan bir algı gibi öğrenci kulübü faaliyeti olarak da yaygınlaşır.¹⁹¹ Öte yandan Sahaja Yoga kulübünün açılmasına izin vermeyen üniversite kararları da söz konusudur.¹⁹² Kulüp açmanın getirdiği aktör gerekliliğinin yanı sıra daha çok görülen pratik; konferans, seminer veya toplantı gibi tanıtıcı faaliyetlerle Sahaja Yoga’ya yönlendirme şeklindedir. 2008 faaliyetlerin birçok bölgede yoğunlaştığını, yerel basında da Sahaja Yoga’nın tanıtım metinlerini yayınladığı, tanıtıcı haber verdiği bir dönemi de ifade eder.¹⁹³ Yoga’nın sosyetedeki yaygınlığı, dönem dönem bu pratiği sürdürenlerin söylemlerine başvurmayı netice verir. Bu algı, Sahaja Yoga’nın dinî yapılanma olarak kabulünden kaçınan bir elit kesim profilini tasvir eder.¹⁹⁴ Bunun yanı sıra üniversitelerdeki varlığı, Hint gecesi gibi kültür merkezli kutlamalarda bir pratik ve müzik türü olarak yer alır.¹⁹⁵ Dahası, genel anlamda belediyeler dâhil kültür sanat etkinlikleri içerisinde Saha-

189 “Kalp hastalarına yogalı tedavi”, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haber-no=580940&keyfield=796F6761>, 28 Ağustos 2007, (13 Mayıs 2009).

190 “Allah’ın 99 ismini zikretmek insana huzur veriyor”, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haber-no=776113&keyfield=796F6761>, (13 Mayıs 2009).

191 <http://www.bilkent.edu.tr/bilkent-tr/admin-unit/dos/okk/kulupler.html>, (12 Mayıs 2009); <http://web.anadolu.edu.tr/tr/ogrbilgi/kulupler.htm>; <http://www.kmu.edu.tr/userfiles/file/kmu07-08faaliyetraporu.pdf>, (13 Mayıs 2009), s.56; <http://www.kmu.edu.tr/menu.asp?id=133>, (13 Mayıs 2009).

192 “T.C. Kocaeli Üniversitesi senato toplantı tutanağı”, <http://www.kocaeli.edu.tr/idari/senuye/snt/2008/17012008.pdf>, (13 Mayıs 2009), s.7; Gözlem üye kulüp olarak ismi geçmektedir: http://okb.kou.edu.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=15&Itemid=29, (12 Mayıs 2009).

193 “İç barış olmadan Dünya barışı gerçekleşmez”, [http://www.boluolay.com/news.php?id=13817&tab=cokyoru](http://www.boluolay.com/news.php?id=13817&tab=cokyorum_lananlar&ayear=2009&amonth=03&aday=25) lananlar&ayear=2009&amonth=03&aday=25, (13 Mayıs 2009).

194 “Yogadan vazgeçmem diyen ünlüler”, http://www.milliyet.com.tr/Cafe/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetay_Arsiv&ArticleID=989406&Kategori=cafe&b=Yogadan%20vazgecmem%20diyem%20unluler&ver=76, (13 Mayıs 2009).

195 http://www.istanbul.edu.tr/duyurular/duyuru_icerik.php?1328=, (13 Mayıs 2009).

ja Yoga anlatımının yaygınlaştığı (normalleştiği) görülür.¹⁹⁶

Yoga genel kategorisi bağlamında 2008'de gelinen noktada Malezya'da "Müslümanları yozlaştırdığı" gerekçesiyle *Malezya Ulusal Fetva Konseyi*'nin fetvasıyla (yasal bağlayıcılığı yoktur) yasak konduğu medyaya yansır. Bu yorum, yoganın yalnızca fiziksel bir egzersiz olarak algılanamayacağını ve Hindu dininin bir pratiği olduğunu savunur¹⁹⁷ ki esasen doğru yorum da budur: Türkiye'de ise Batı'dan gelen bir akımın rasyonel bir konumlandırma ve seküler pratik olarak uygulama algısı hâlâ hâkimdir. Son tahlilde Sahaja Yoga'nın başarılı bir stratejiyle seküler bir sağlık pratiği olarak ve en ileri algıyla 'dinlerin dışında, yanı başında' beliren ruhsal güçleri olan karizmatik bir liderle birlikte huzur bulma pratiği ve bir kültürel ve sosyal etkinlik olarak devam edegelen varlığıyla Türk din piyasasında yer edindiği gözlenmektedir.

Sonuç

Sahaja Yoga'nın Türkiye'de faaliyet göstermesi, yoga odaklı algılara dönük olarak modern yaşamın sorunlarından uzaklaşma amacını taşıyanlara sade, ruhsal anlamda düşük maliyetli ve herkesin yapabileceği bir pratik sunarak başlamıştır. Türkiye'ye gelen Hareket'in lideri Shri Mataji, sosyeteyle özellikle bağ kuran aydınlanma (kundalini) pratiklerini lüks otellerde gerçekleştirerek adını duyurmuştur. Bir dinî hareket olarak Sahaja Yoga uygulamaları, Türkiye'de özellikle dernekler (başta *Sağlıklı Yaşam Derneği* olmak üzere) tarafından bir sağlık ve güzellik pratiği olarak sunulmuş ve bu yoga türü, seküler meşruiyet zemininde lüks otellerden üniversitelerde kulüp olmaya kadar birçok alanda varlık bulmuştur. Ele alınan dönem ve sonrasında hareketin çaba ve çalışmaları göstermektedir ki günümüz birey ve grupları için dinî ve spritüel alanda birçok seçeneğin oluşturduğu bir yelpaze söz konusudur ve herhangi bir seçenekte karar kılma veya onu terk edip yeni bir seçeneğe yönelme anlamına gelen tercih ve inşa sürecinin etkin olduğu ve bireyin taşıdığı bu özgürlüğün dinî sistem ve grupların doğrudan veya dolaylı olarak rekabete girmesine ve modern dönemin bir etkisi olarak rasyonel ve bürokratik örgütlenme-

196 "Seminer: Sahaja yoga", http://www.manisa.bel.tr/etkinlik_detay.asp?id=24, (13 Mayıs 2009); <http://www.diyarbakirsanat.org/etkinlik.asp?type=7&id=829&c=3>, (13 Mayıs 2009).

197 "Malezya yogayı yasakladı", 22/11/2008, http://www.zaman.com.tr/haber.do?haber_no=763106&keyfield=796F6761, (13 Mayıs 2009).

ler yoluyla mücadele sergilemesine neden olduğu gözlenmektedir. Böylece dinî alan rekabet yoğun bir sürece girmiş, birey ve gruplar da modern bir iktidar mücadelesine dâhil olmuştur.

Araştırmanın temel iddiası olan “Türkiye bağlamında süregelen dinlerarası ilişkiler, küresel düzeyde yapı ve kültür düzeyinde meydana gelen küreselleşme, postmodernizm, çoğulculuk, çeşitlilik gibi tartışmaların baskın belirleyiciliğiyle yerel koşulların dönüşen yeni çehresinde, meydan okuma ve cevap verme yoluyla şekillenen, serbest piyasa modelinin niteliklerini taşıyan toplumsal ontolojide hayat bulmakta ve bu ontolojiye dâhil olan yeni ve eski sistemlerin rakipliği boyunca süregelen hale gelmektedir” şeklindeki formülasyonun söylem ve pratik bağlamında yapılan iz sürümünde doğrulayıcı verilere ulaşılmıştır. Böylece, Türkiye’de dinî alanda yeni bir piyasa (oligopol) modeli hakim olmuş ve küresel ve yerel aktörlerin rakip olarak birbirleriyle rekabet öncelikli (ve diğer süreçlerin de barındırıldığı bir şekilde) mücadelesinin söz konusu olduğu, nihayetinde tüketim alışkanlıklarını değiştirmeyenlerin devam eden bağlılığının yanı sıra yeni tüketim birimlerine yönelen bireylerin de söz konusu olduğu bir döneme girilmiş bulunmaktadır. Bu yeni dönemin aktörleri doğrudan dinî örgütlenme sergileyenler olduğu gibi spiritüel öz taşıyıp seküler formda rekabet eden Sahaja Yoga gibi hareketlerdir de.

KAYNAKÇA

AKMAN, İknur K. “Tasavvufla psikoterapi yapıyor”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/09/10/cpsabah/rop101-20050821-102.html>, (13 Mayıs 2009).

AKMAN, Nuriye. “Mustafa Merter: Freud sahte bir peygamberdi”, 01/08/2004, <http://www.nuriyeakman.net/node/1471>, (13 Mayıs 2009).

AKÖZ, Emre. “Yogalandım”, <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/03/20/yaz13-40-109.html>, (13 Mayıs 2009).

AKTAY, Yasin. “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrının İntikamı mı?”, Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş (drl.), Y. Aktay, M.E. Köktaş, A. Topçuoğlu ve M. Ayyıldızoğlu (çev.). *Din Sosyolojisi* içinde. 2. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 1998, ss.297-313.

ALICI, Mustafa. “Müzakere”, Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.323-324.

ALICI, Mustafa. “Yeni Dini Hareketlerin Klasik Dinlerden Farkı: Post-Mo-

dern Paganizm Geleneksel Dindarlığa Karşı." S. Turan ve F. Sancar (Ed.). *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* içinde. İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss.71-79.

ALKAN, A. Turan. "Siyasetçileri asalım; sonra?", <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/04/27/yazarlar/ahmetturanalkan.htm>, (13 Mayıs 2009).

AL-ROUBAİE, Amer. *Globalization and the Muslim World*. Kuala Lumpur: Malita Jaya Publishing House, 2002.

ANDERSON, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. İskender Savaşır (çev.). 6. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

ARSLANTÜRK, Zeki ve M. Tayfun Amman. *Sosyoloji*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.

AYDIN, Mustafa. "Yoga, reiki, meditasyon ne kadar masum?", <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=173489&keyfield=736168616A61>, (14 Mayıs 2005).

BARKER, Eileen. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. 3. Baskı. London: HMSO Publications, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. İsmail Türkmen (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. Abdullah Yılmaz (çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.

BECKER, Gary S. "Serbest Piyasalarda Dinler de Sağlıklı Olarak Gelişirler", Murat Çokgezen (çev.). *Liberal Düşünce*. Sayı.3, Yaz 1996, ss.30-31.

BERGER, Peter L. "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine." *Sekülerizm Soruluyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.75-93.

BERGER, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. Ali Coşkun (çev.). 2. Basım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.

BLANK, Rebecca M. "Viewing the Market Economy through the Lens of Faith." Rebecca M. Blank and William McGurn (Ed.). *Is the Market Moral: a Dialogue on Religion Economics and Justice* içinde. Washington: Brooking Institution Press, 2004, ss.11-56.

BODUR, H. Ezber. "Küreselleşmenin Dinî Alandaki Etkisi ve Ulus-Devlet." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.4, 2004, ss.9-26.

BODUR, H. Ezber. "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.1, 2003, ss.13-39.

CAMPBELL, Colin. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. London: Paradigm Publisher, 2007.

CHUNG, Sheng-Chia, Maria M. Brooks, Madhur Rai, Judith L. Balk ve Sandeep Rai, "Effect of Sahaja Yoga Meditation on Quality of Life, Anxiety, and Blood Pressure Control." *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Cilt. 18, Sayı. 6, 2012, ss.589-596.

CONEY, Judith M. "'Belonging to a Global Religion': The Sociological Dimensions of International Elements in Sahaja Yoga." *Journal of Contemporary Religion*, Cilt.10, Sayı.2, 1995, ss.109-120.

CONEY, Judith M. *Sahaja Yoga: Socializing Processes in a South Asian New Religious Movement*. London: Curzon Press.

COSER, Lewis. "Amerikan Eğilimleri", Tom Bottomore ve Robert Nisbet (Ed.), M. Tuncay ve A. Uğur (hızl.), Alâeddin Şenel (çev.). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002, ss.291-327.

DERİN, Serkan. "Sahaja Yoga: İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri," *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Dokuz Eylül Ü. SBE, 2011.

DEVI, Shri Mataji Nirmala. *Meta Modern Çağ*. İstanbul: Tasarım Yayınları, 2008.

DUMAN, Selahattin. "Ölüp dirilmeli Ali Fattik oyunu", <http://arsiv.sabah.com.tr/2001/04/23/y14.html>, (12 Mayıs 2009).

DÜZDEMİR, Öncel. "Demet'e yapılan haksızlık!", <http://ya2001.yeniasir.com.tr/04/27/index.php3?kat=ana&sayfa=oduzdemir&bolum=yazarlar>, (12 Mayıs 2009).

EFE, Adem. "Küreselleşme Yeni Dini Hareketler ve İnternet." *Uluslararası Davraz Kongresi* 24-27 Eylül 2009. Küresel Diyalog. Isparta 2009, ss.3232-3238.

EFE, Adem. *Dinî Gruplar Sosyolojisi (Isparta Örneği)*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.

ERGİL, Doğu. *Toplum ve İnsan -Toplumbilimin Temelleri*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1984.

ERTEM, Zepnep B. "Uyandır 'kundalini'ni", *Tempo*, 02/05/2004, http://209.85.129.132/search?q=cache:fZNjI6hIG7gJ:www.tempodergisi.com.tr/life_style/05424/%3Fprinterfriendly%3Dyes+Shiri+Mataji,&cd=35&h-

l=tr&ct=clnk&gl=tr, (12 Mayıs 2009).

FALK, Richard. *Küreselleşme ve Din: İnsanî Küresel Yönetişim*. Hasan Tuncay Başoğlu (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2003.

FEATHERSTONE, Mike. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage Publications, 1995.

FICHTER, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. Nilgün Çelebi (çev.). 7. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2004.

GAUCHET, Marcel. *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*. Mehmet Emin Özcan (çev.). Ankara: Dost Kitabevi, 2000.

GIDDENS, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. Ümit Tatlıcan (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2010.

GÜNAY, Nasuh. *Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2005.

GÜNDÜZ, Şinasi. *Misyonerlik*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

HARRISON, Linda, J. Ramesh Manocha ve Katya Rubia. "Sahaja Yoga Meditation as a Family Treatment Programme for Children with Attention Deficit-Hyperactivity Disorder." *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, Cilt. 9, Sayı.4, 2004, ss.479-497.

HORTON, Paul B. ve Chester L. Hunt. *Sociology*. 4th Edition/International Student Edition. Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha Ltd, 1976.

HUNT, Chizuko. "Yoga Practice in 21st Century Britain: The Lived Experience of Yoga Practitioners." *Doktora Tezi*. De Montfort University, 2010.

HUNT, Stephen J. *Alternative Religions: A Sociological Introduction*. Hampshire: Ashgate, 2003.

KABASA, Reşat (ed.), *Türkiye Tarihi 1839-2010: Modern Dünyada Türkiye*, Zühal Bilgin (çev.), C.4, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

KARABACAK, Müslim. "Neredesin ey 'Çıplak uyarıcı?'" , 26/04/2002, <http://www.yenimesaj.com.tr/index.php?haberno=2006166&tarikh=2002-04-26>, (13 Mayıs 2009).

KAYMAKCAN, Recep. "İngiliz Din Dersi Kitaplarında İslâm İmajı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*. Cilt.1, Sayı.1, Haziran 2001, ss.161-180.

KİRMAN, M. Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2010.

KOENIG, Samuel. *Sosyoloji: Toplum Bilimine Giriş*. S. Sucu ve O. Aykaç (çev.). İstanbul: Ütopya Kitapevi Yayınları, 2000.

KÖSE, Ali. *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

LELONG, Michel. *İslâm'la Yüzleşen Batı*. Ali Erbaş (çev.). İstanbul: Ufuk Kitap, 2006.

LYOTARD, Jean F. *Postmodern Durum -Bilgi Üzerine Bir Rapor*. Ahmet Çiğdem (çev.). 3. Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.

MANOCHA, Ramesh. *Silence Your Mind*. Sydney: Hachette Australia, 2013.

MONSMA, Stephen V. ve J. Christopher Soper. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers Inc., 1997.

NELSON, Geoffrey K. *Cults, New Religions and Religious Creativity*. London: Routledge&Kegan Paul, 1987.

NOYCE, John (drl.). *The Sahaja Book of Prophecies*. Melbourne: Sahaja Scholastica, 2002. http://www.adishakti.org/pdf_files_2/sahaja_yoga_book_of_prophecies.pdf, (14 Mart 2014).

ÖZKAN, Ali Rafet. "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri." S. Turan ve F. Sancar (Ed.). *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss.27-46.

ÖZKAN, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*. 2. Baskı. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

PORTER, Michael E. "How Competitive Forces Shape Strategy", Cynthia A. Montgomery ve Michael E. Porter (Ed.). *Strategy: Seeking and Securing Competitive Advantage* içinde. Boston: Harvard Business review, 1991, ss.11-27.

PORTER, Michael E. *Rekabet Stratejisi: Sektör ve Rakip Analizi Teknikleri*. Gülen Ulubilgen (çev.). İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2003.

POWELL Nigel T. (Ed.). *Sahaja Yoga Meditation: The Joy of Spiritual Self Knowledge Through Sahaja Yoga Meditation*. London: Corvalis Publishing, 2004.

PUTTICK, Elizabeth. "Sahaja Yoga." Peter B. Clarke (Ed.). *Encyclopedia of New Religious Movements* içinde. London-New York: Routledge, 2006, ss.544-545.

PUTTICK, Elizabeth. "Women in New Religious Movements." Peter B. Clarke (Ed.). *Encyclopedia of New Religious Movements* içinde. London-New York:

Routledge, 2006, ss. 686-688.

RAGHURAM, N.V. "Yoga yaparsam Hindu olur muyum?", <http://www.yogamerkezi.com/sohbetler/20041223.htm>, (13 Mayıs 2009).

ROY, Olivier. *Küreselleşen İslâm*. Haldun Bayrı (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

SALIBA, John A. *Understanding New Religious Movements*. 2. Baskı. Walnut Creek-Lanham-Oxford: Altamira Press.

SEVGİ, Abdullah. "Yeni Dini Akımların Temel Görüşleri ve İslam." *Yüksek Lisans Tezi*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 2011.

SMITH, Christian ve Robert D. Woodberry, "Din Sosyolojisi", İhsan Çapcıoğlu (çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt.47, Sayı.2, 2006, ss.215-235.

SMITH, Huston. "Postmodernism's Impact on the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*. Vol.58, No.4, Winter 1990, ss.653-670.

SOVATSKY, Stuart. "Kundalini And The Complete Maturation of the Ensouled Body." *The Journal of Transpersonal Psychology*, Cilt. 41, Sayı.1, 2009, ss.1-21.

SUBAŞI, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

SWATOS, William H. ve Kevin J. Christiano. "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni." *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. Ali Köse (hızl.). İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, ss.95-121.

THOMPSON, Ian. *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*. Bekir Zakir Çoban (çev.). İstanbul: Birey Yayınları, 2004.

UĞURLU, İlknur. "Batı'dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar ve Türkiye'deki Faaliyetleri." *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara Üniversitesi SBE, 2011

ULUÇ, Özlem. *Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.

WATT, W. Montgomery. *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*. Turan Koç (çev.). 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

WRIGHT, Stuart A. "Public Agency Involvement in Government -Religious Movement Confrontations." David G. Bromley ve J. Gordon Melton (Ed.). *Cults, Religion, and Violence* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss.102-122.

WUTHNOW, Robert J. "Din Sosyolojisi." *Din ve Modernlik-Toplumbilim Yazıları I-* içinde. Adil Çiftçi (drl. ve çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, ss.59-119.

YEL, Ali Murat. "İnternetin Din Değiştirme Süreci Üzerindeki Etkileri." *Köprü*. Sayı.91, Yaz 2005, ss.253-260.

YİTİK, Ali İhsan. "Hint Menşeli Dinlerin Türkiye'deki Faaliyetleri." Ömer Faruk Harman (Ed.). *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss.312-322.

YİTİK, Ali İhsan. "Misyonerlik ve Yeni Dinî Hareketler." Asife Ünal (hızl.). *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik -Sempozyum: 01-02 Ekim 2005 Ankara* içinde. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2005, ss.91-102.

YİTİK, Ali İhsan. "Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği." S. Turan ve F. Sancar (Ed.). *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* içinde. İstanbul: Açılım Kitap, 2014, ss.255-270.

<http://web.anadolu.edu.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.answers.com>, (erişim: 11 Mart 2014).

<http://www.ailem.com>, (erişim: 19 Mayıs 2009).

<http://www.aksam.com.tr>, (erişim: 12 Mayıs 2009).

<http://www.artiyasam.com>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.bilkent.edu.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.boluolay.com>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.cabellaschool.org>, (erişim: 11 Mart 2014);

<http://www.diyarbakirsanat.org>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.dunyagazetesi.com.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.eternalworlds.wordpress.com>, (erişim: 11 Mart 2014).

<http://www.freemeditation.com>, (erişim: 08 Mart 2014).

<http://www.haberaktuel.com>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.hurriyet.com.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.istanbul.edu.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.kmu.edu.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.kocaeli.edu.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

<http://www.live365.com>, (erişim: 12 Mayıs 2009)

<http://www.manisa.bel.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).

- <http://www.medya35.com>, (erişim: 13 Mayıs 2009).
- <http://www.mersinkulturturizm.gov.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).
- <http://www.milliyet.com.tr>, (erişim: 11 Mayıs 2009).
- <http://www.msgsu.edu.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).
- <http://www.nirmalprem.org>, (erişim: 11 Mart 2014).
- <http://www.ozgurkocaeli.com.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).
- <http://www.pksacademy.com>, (erişim: 11 Mart 2014);
- <http://www.radikal.com.tr>, (erişim: 13 Mayıs 2009).
- <http://www.sabah.com.tr>, (erişim: 12 Mayıs 2009).
- <http://www.sahajayoga.org>, (erişim: 08 Mart 2014).
- <http://www.sahajayogaportal.org>, (erişim: 11 Mayıs 2009).
- <http://www.sahajayogaradio.org>, (erişim: 12 Mayıs 2009).
- <http://www.sahajayogaturkey.f2s.com>, (erişim: 03 Mart 2008).
- <http://www.sayasadernegi.com>, (erişim: 06 Nisan 2009).
- <http://www.shrimataji.net>, (erişim: 13 Mayıs, 2009).
- <http://www.sahajayoga-russia.ru>, (erişim: 11 Mart 2014).
- <http://www.sahajaworldfoundation.org>, (erişim: 11 Mart 2014).
- <http://www.shrimataji.org>, (erişim: 08 Mart 2014).
- <http://www.sahajayogafacts.info>, (erişim: 09 Mart 2014);
- <http://www.sahajahealthcentre.com>, (erişim: 11 Mart 2014).
- <http://www.tamtip.com>, (erişim: 12 Mayıs 2009).
- <http://www.theatreofeternalvalues.com>, (erişim: 11 Mart 2014).
- <http://www.uniaktivite.net>, (erişim: 12 Mayıs 2009).
- <http://www.unikampus.net>, (erişim: 12 Mayıs 2009).
- <http://www.yenisafak.com.tr>, (erişim: 27 Mart 2008).
- <http://www.yogamerkezi.org>, (erişim: 13 Mayıs 2009).
- <http://www.zaman.com.tr>, (erişim: 12 Mayıs 2009).

John Hick'in Dinî Tecrübe Anlayışı*

Fatih Topaloğlu**

Öz

John Hick dinî tecrübe anlayışıyla, inanç konusunda insanî tecrübe ve etkinliğin önemini vurgulamaktadır. Onun bu konudaki iddiası insanı, vahyeden aktif bir Tanrı karşısında pasif konumundan kurtarmaktır. Bu iddianın doğal sonucu ise, "zâtî" Tanrı karakterine yeni bir vurgu ve tarihsel olaylara müdahale eden, kutsalla insan arasındaki ilişkiyi teolojik gerçeklerin kabul ve bildiriminden daha kapsamlı bir noktada ele alan bir vahiy düşüncesidir. Buna göre Tanrı, her zaman ve her yerde bizimle beraberdir. Dolayısıyla herhangi bir insan, Tanrısal tezahüre açık olduğu zaman, Tanrı'yla ilgili açık bir görüş sahibi olur. Bu anlayışın sonucu ise, önermesel formda kutsal kitaplarda ifade edilmiş kutsal metinlere ihtiyaç olmadığıdır.

Anahtar Kelimeler: *Dinî tecrübe, vahiy, bilgi, iman.*

Abstract

John Hick's Understanding Of Religious Experience

John Hick emphasizes the importance of human experience and efficiency of faith with his understanding of religious experience. His claim about this issue is, to relieve the human of his inactive position against God who reveal. The natural result of this claim is a thought of revelation which gives a new emphasis on personal character of God, interferes with historical events, deals with the relationship between the sacred and the human at a more comprehensive level than acceptance of theological facts and their declaration. According to that, God is with us at any time and any place. Therefore, any person will hold a view about God when he is open to spiritual manifestation. The result of this approach is, there is no need sacred texts which were represented in propositional form in sacred books.

Key Words: *Religious Experience, revelation, knowledge, faith.*

Atıf: Fatih Topaloğlu, "John Hick'in Dinî Tecrübe Anlayışı", KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 159-171

* Bu makale yazarın yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, topaloglu37@hotmail.com

Giriş

İnanma, ontolojik anlamda birbirinden bağımsız varlıklar arasındaki bir tür etkin bir ilişkiyi ifade etmektedir. Bu ilişki, farklı dinî ve felsefi inanç yapıları içerisinde farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bunlardan bir kısmına göre, inanan varlık kendisine inanılan varlık karşısında pasif bir konum almakta, böylece inanma aktivitesi oldukça soyut ve kuramsal bir tarza bürünmektedir. Diğer bazı dinî anlayışlarda ise inanç, inananla kendisine inanılan varlık arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir ilişkinin ortaya çıkardığı bir tür tecrübeye dayandırılmaktadır. Bu tür tecrübeler, a priori yöntemler dışında, inanan bir varlık olarak insandan hareket eden, inananın Tanrı'yla bireysel ilişkisi, Tanrı'ya yaklaşması, onunla birleşmesi, bireysel varlığını Tanrısal varlıkta yok etmesi anlamında bir tür etkileşimi ifade etmektedir.¹

İnancın oluşmasını sağlayan dış faktörler, inanç objelerinin süjeye, yani zihne ulaşmasında etkin bir rol üstlenen yol ve kaynaklardır.² Bunlar iki ana başlık altında toplanabilir. Birincisi, kişinin inanç objesiyle doğrudan değil, dolaylı olarak ilişki kurduğu, kesin bir güvene dayalı ve başkalarının bildirdiği sözlerdir. Sözelimi vahiy inancında peygamber vasıtasıdır ve ona güven esastır. Bir de inancın oluşmasında süjenin objeyle dolaylı olarak değil de doğrudan ilişki kurduğu, süjenin kendi kişisel tecrübesine dayanan ve birinci kaynaktan elde ettiği faktörler vardır. İşte bu tür tecrübeler, dinî tecrübe genel başlığı altında ifade edilebilirler.

Hick Felsefesinde Dinî Tecrübenin Yeri

John Hick, insanî tecrübe ve etkinliği oldukça önemsemektedir. Felsefenin insan için iki temel bilgi yolu üzerinde durduğunu belirten Hick, bunlardan birinin ampirizmin vurguladığı tecrübe yolu, diğerinin ise rasyonalizmin vurguladığı akıl yürütme yolu olduğunu hatırlattıktan sonra, Descartes zamanından bu yana Batı felsefesine büyük ölçüde hâkim olan rasyonalizmin, sağlıklı bir bilgilenme süreci olmaktan çok uzak olduğunu savunur. Bu bağlamda Kant'a benzer bir biçimde aklın metafizik alandaki ikilemlerimizi çözmeye bize yardımcı olamayacağını savunan filozof, Kant gibi Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak benimsemekle tercihini

1 Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), s. 91.

2 Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), s. 97.

teizmden yana kullanmış, ancak vurgusunu pratik ahlak yerine “dinî tecrübe” üzerine yapmıştır.³

Onun din felsefesinde anahtar bir konumda bulunan dînî tecrübe anlayışı, aslında geniş bir bakış açısı ve tarihî, teolojik bir yöntemle ortaya konulabilecek derecede hassas ve titiz bir araştırmayı gerektiren önemli bir konudur. Hick'e göre, klasik Hıristiyan teolojisinin benimsediği önerme merkezli vahiy anlayışı⁴, dinî tecrübeye gereken önemi vermemiş, Tanrı'nın insanlarla olan ilişkisini oldukça donuk ve statik bir ilişkiye indirgemıştır. Hâlbuki Hick, din felsefesinde insanî tecrübeyi ve etkinliği oldukça önemsettiğini şöyle ifade etmektedir: “Dinî tecrübe, Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan ve böylece suje ile obje arasında kurulmuş olan mevcut zihnî ilişkiye bir canlılık getiren, Tanrı'nın kendisini insana açma faaliyetidir.”⁵

Hick empirik yolun Kitab-ı Mukaddes'in formüleştirelmemiş epistemolojisiyle de uyum içinde olduğunu düşünmektedir. Nitekim peygamberler, Tanrı'yı akılla çıkarsanmış bir varlık olarak değil, tecrübe edilen bir gerçeklik olarak düşünmüşlerdir. Böylece problemi inanç ve tecrübe bağlamında ele alan Hick, dînî tecrübeye verdiği önemle, dinî sahada aklın yetersizliği düşüncesiyle düştüğü agnostik tavırdan kurtulmakta ve bu sayede tercihini naturalizm yerine teizmden yana kullanmaktadır.

Hick'in ortaya koymuş olduğu din felsefesinin can alıcı noktasını oluşturan dînî tecrübe anlayışı, onun insanî etkinliğin teolojik sahada önemli bir rol üslendiği yönündeki düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yolla üzerinde önemle durduğu önerme merkezli olmayan vahiy anlayışına⁶ din felsefesi içinde teolojik bir form kazandıran Hick,

3 Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, (Ankara: Araştırma Yay., 2002), s. 203.

4 Önerme merkezli vahiy anlayışı, “Dinî gerçekliklerin Tanrı tarafından doğal yolların dışındaki bir yolla akıl sahibi bir varlığa bildirilmesi” olarak tanımlanmıştır. Buna göre, bu dinî gerçekler bilgisi, kişinin kurtuluşu için gereklidir. Bu vahiy anlayışı, Tanrı'nın Kutsal Ruh aracılığıyla Kitab-ı Mukaddes yazarlarına yazacakları kelimeleri bizzat bildirmek şeklinde tanımlanan “dikte ettirme” teorisinin karşılığıdır. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), s.71.

5 John Hick, “Religious Faith as Experiencing as”, *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, (London, 1970), s. 46.

6 Önerme merkezli vahiy anlayışını çok otoriter ve soyut bulan 19.yüzyılın bazı teologları vahyin kelimeden çok tarihî olaylar içerisinde meydana geldiğini ve onun esas

aklın etkin olmadığı alanlarda dînî tecrübeyi alternatif bir metot olarak önererek teizm lehine tecrübeci bir yöntem önerisinde bulunmuştur.

1. Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Tecrübe

Hick'in dinî tecrübe anlayışını açıklarken kuşkusuz ortaya koymamız gereken noktalardan birisi onun Tanrı anlayışıdır. Zira dinî tecrübe problemini doğru bir şekilde ele almak için, Tanrı hakkında, onun sıfat ve fiilleriyle ilgili doğru ve tutarlı bir görüşe dayalı bir fikre sahip olmak gerekir. Sözelimi Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanarak bunu korumak uğruna onun âlemlle ilişkisini koparan deistik Tanrı anlayışı, "esrarengizliğe ve mucizeye gömülü" olduğu için Hıristiyanlığı reddetmiştir.⁷ Spinoza âlemin içkin nedeni olan Tanrı'nın âlem üzerinde doğrudan bir etkisinin olabileceğini kabul etmez.⁸ Hâlbuki âlem üzerinde tasarruf sahibi olan, onu koruyan ve gözetten bir Tanrı'yı ifade eden teistik Tanrı anlayışı, ya-saya dayalı bir âlemde dahi olsa Tanrı'nın sürekli aktif olduğu inancını savunur.⁹

Hick, yaratıcı varlık olan Tanrı'nın sıfatları ve özellikleri yönüyle akıl sahibi varlık olarak insanla iletişime geçebileceğini düşünmektedir.

içeriğinin Tanrı'nın geçmişte kendisini açıkladığı olaylar dizisi olduğunu ileri sürdüler. Önerme merkezli olmayan vahiy anlayışı genel olarak, vahyin kutsal bir şekilde teminat altına alınan gerçeklerin ilanı olduğunu değil, "Tanrı'nın insanlık tarihi ve insanî tecrübe yoluyla tarihte meydana gelen olaylarda kendi aktivitesini ortaya koyduğu kutsal bir açığa çıkma faaliyeti" olduğu görüşünü savunur. Buna göre, vahyin yeri, önerme formunda bildirilmiş ifadeler değil, tarihî olaylardır. Onun içeriği ise, Tanrı hakkındaki gerçekler değil, fiillerinde kendisini ortaya koyan "yaşayan Tanrı" (living God) anlayışıdır. Şunu belirtmek gerekir ki, önerme merkezli vahiy anlayışında göz ardı edilen insanî tecrübe ve etkinlik, vahyeden aktif bir Tanrı karşısındaki pasif konumdan kurtulmuştur. Böylece önerme merkezli olmayan vahiy anlayışında tarihte ortaya çıkmış olan olaylardaki insanî etkinlik önemsenmiştir. Bunun sonucunda zâtî Tanrı karakterine yeni bir vurgu yapılmış ve tarihsel olaylara müdahale eden, kutsalla insan arasındaki ilişkiyi teolojik gerçeklerin kabul ve bildiriminden daha kapsamlı bir noktada ele alan bir vahiy düşüncesine ulaşılmıştır. Bu vahiy anlayışı iki temel noktaya dayanır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın kendisini açığa çıkardığı tarihî olaylar ve diğeri de bu açığa çıkarma faaliyetinin gerçekleştiği olayların insanî etkinliğin katılımı sonucu tecrübe edilerek anlamlı kılınmasıdır. John Hick, *Philosophy of Religion*, (New Jersey: Prentice Hall, 1983), s. 68.

7 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), s. 182.

8 Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, (Ankara: Dost Kitabevi, 2004), s. 54.

9 Ian Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi, Mübariz Camal, (İstanbul: İnsan Yay., 2004), s. 103.

Bu anlamda özellikle Tanrı'nın kişisel yönüne vurgu yapan filozof, Tanrı'nın mükemmelliğinin yanında "zât" olarak düşünülmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Böylece dinî tecrübe açısından bakıldığında bir zât'ta bulunabilecek işitme, görme, konuşma, bilme gibi belirgin özellikleri ön plana çıkarmıştır. Aslında Hick belli yönlerden katı pozitivist yaklaşıma karşı agnostik ve mistik özellikler gösteren bir tür Tanrı ve gerçeklik iddiasındadır. Bu anlamda o, kuramsal olarak ortaya konan, tasarlanabilir metafiziksel hipotezlere değil, toplumların imanî pratiği içinde yaşanan deneyim ve burada doğmuş olan inançlarla ilgilendiğini belirtmektedir.¹⁰ Nitekim Peygamberler herhangi bir ispata başvurmadan dış dünyanın gerçekliğine inandıkları gibi, aynı tecrübî kesinlikle Tanrı'nın varlığına inanıyorlardı.¹¹

Hick, ampirik metodunun aslında mâkul bir yol olduğunun altını özenle çizmiştir. O'na göre, "Bizim deneyimlerimiz önemlidir. Eğer biz kendi deneyimlerimize güvenmezsek tabiatla veya içinde yaşadığımız varlık alanıyla ilgili hiçbir şeye makul bir şekilde inanamayız. Böylece sadece kendi deneyim ve bilinç düzeyimizi aşan sanılar üzerinde yaşarız. Aslında aklî düşünce diye bizim işaret ettiğimiz şey, olduğunu düşündüğümüz bilişsel tecrübemizdeki aktiviteye bağlıdır."¹² Bu anlamda dinî inancın âlemin yapısından çıkarılan delillerle değil, din dilinde açığa çıkan çeşitli anlamlara sahip olarak bilinçli bir şekilde denenmiş bir yolla çevredeki gelişmelere duyarlı bir olgu olduğunun altını çizen Hick, bu olguyu ortaya koymada inanan kimsenin bir tercih ortaya koyarak risk aldığını ve bu yolda ilerleyen gözümüyle değil, gönlüyle gördüğünü söylemektedir.¹³

Bu noktada tecrübeci tavrına rasyonel bir nitelik ekleyen Hick, aklîlik anlayışını da şöyle belirtmektedir:¹⁴ "Deneyimlerimize konu olan zahirî varlıkların realitesine inanmanın aklî olabilmesi için iki şey gereklidir:

Aklen bu varlığın mümkün olduğuna inanmak,
Onun realitesine olan inancın güçlü olması.

10 Hick, "Rational Theistic Belief Without Proofs", *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, (London, 1970), s. 55.

11 Hick, *Interpretation of Religion*, s. 221.

12 John Hick. *Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, (London: Macmillan, 1989), s.216.

13 Hick, *Interpretation of Religion*, s. 210.

14 Hick, "Rational Theistic Belief Without Proofs", s.55.

Böylece o zorlayıcı dînî tecrübe temelinde Tanrı'nın varlığına inananın, bu inancın makûl ve iyi bir şekilde temellendirilmiş bir niteliğe ulaşmasına neden olacağını ve böyle bir inanca büyük din kurucularının ve filozofların ulaşabileceğini belirtir. Musa, İsa, Luther, Muhammed, Guru Nanak gibi kimseler bunlardandır. Onlarla kendi isteğiyle iletişime geçen dinamik bir irade, tam olarak tabii ve rasyonel olaylarda ortaya çıkmış bir gerçeklik olarak Tanrı'nın varlığı, yürüyen büyük bir varlığın ayak sesleri gibi açıktır.¹⁵ Bu anlamda Tanrı'yla iletişim, hayat tecrübesinin, inananın Tanrı'nın varlığı konusundaki kanaatinin temel nedeni olduğunu belirten Hick, bu noktada şu soruyu gündeme getirir: "Burada Kutsal Varlık ve Aktivite'nin sübjektif karakteri, yani herkes için aynı seviyede geçerli olup olmadığı ve buna bağlı herkesin dînî tecrübe yorumlarının Tanrı çıkarımına ulaşip ulaşamayacağı önemli bir sorundur."¹⁶ Hick, burada Tanrı'yı birinci elden tecrübe edenlerle, onların tecrübelerine dayanarak bir kanaate ulaşanları farklı kategorilerde ele alan bir değerlendirme yaparak işe başlamaktadır. Ona göre, inançlarının doğrulanması konusunda hiçbir şekilde dînî tecrübeye sahip olmayan bu kimseler, dînî önderlerinin yaşamlarındaki ahlâkî ve manevî tezahürlerden etkilenmiş ve bu etkilenmeyle de ikincil derecede bir dînî tecrübeye sahip olmuşlardır. Dolayısıyla dînî tecrübe farklı yoğunluk seviyelerinde farklı şekillerde olabilir. Bunlar arasında dinsel sembol ve idoller, kutsalla ilişkili dinsel anlamların atfedildiği bayramlar, kutsal aktivite olan bazı olaylar, Tanrı kelâmı olarak kabul edilen yazmalar bulunmaktadır. Bunlar dînî tecrübenin en önemli parçalarıdır. İnanan bir insan güç ve kapasitesi oranında; bir peygamber ise içinde bulunduğu toplumu ve dünyayı değiştirebilecek güçte ve yoğunlukta bu tecrübeye ortak olabilir.¹⁷

Konuyla ilgili olarak birinci dereceden dînî tecrübeye sahip kimselerin kutsalla olan ilişkilerinin alkolik ve paranoyakların açıklamaları gibi ele alınabileceğinin farkında olan Hick buna şu cevabı verir: "Aklın, paranoyak ve alkoliklerin açıklamalarını reddetme nedeni, bizim onların gerçek dışı düşünceleri hakkında bilgi sahibi olmamızdır. Hâlbuki bizim bahsettiğimiz dînî tecrübedeki temel dînî figürler insanlık tarihinde üstünlükleri herkes tarafından kabul edilen zeki ve erdemli kişiler arasında

15 Hick, *Interpretation of Religion*, s. 232.

16 Hick, *Faith and Knowledge*, (New York: Cornelle University Press Ithaca, 1957), s. 208.

17 Hick, *Interpretation of Religion*, s. 154.

belirdiği dikkat çekicidir. İsa insan tabiatının en ideal şeklinin kendisinde somutlaştığı bir kişilik, aynı şekilde Muhammed bir açıklayıcı, kanun koyucu, bir komutan olarak nasıl yaşanması gerektiğinin en mükemmel örneğidir.”¹⁸ Bu tür olayların tüm insanlar için kutsal bir açıklıkla görülebilir bir mahiyette inandırıcı olduğunu kabul eden Hick, fakat aynı şekilde bunların onu içtenlikle arayan kimseler içinde bilinemez olduğunu kabul etmez: “O’nu arayan kendisini arar, kendisi için görülür kıldığı bilgiyi düzenler. Aramayan da gözünü kapatır. Görmek isteyen için yeterli ışık vardır. Olumsuz tavır takınanlar için de yeterli karanlık...”¹⁹

Burada Hick tarafından ortaya konulan bu dinî tecrübe anlayışına yönelik bir eleştiriyi gündeme getirmek istiyoruz. Bu eleştiri, önermeye dayalı inancı ortadan kaldırarak ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili teistik delilleri saf dışı ederek, Tanrı'yı doğrudan tecrübe edilmiş bir realite olarak görme çabasının sonucunda, önerme merkezli inancı Tanrı'ya iman içerisinde eritme düşüncesinin ne epistemoloji ne de teolojiye uygun düştüğüdür. Bunun gerekçesi insan aklının tam olarak ortaya koyamayacağı, hakkında pek fazla bir şey bilinmeyen bir Tanrı inancının, dinin gerektirdiği bir iman duygusuna götüremeyeceğidir. Bir takım teolojik önermelere Tanrı'ya iman derecesinde inanılması gerekmektedir ki, dinin teolojik kısmına gerek olmadığı görüşü bu gerekliliği ortadan kaldırmaz.²⁰ Bu anlayışta, dinlerin teolojik yapılarının oluşumunda ilâhî inisiyatif kadar insanî karşılık ön plana çıkarılmış, vahiy geleneksel Hıristiyan düşüncesindeki muhafazakar ve katı tutumundan uzaklaştırılarak ilhâm veya sezgi gibi anlaşılabilir, peygamberlerin yanında diğer din kurucuları ve filozoflar da vahyin kapsamına alınmıştır. Bu yaklaşıma karşı farklı birçok çevre ciddi itirazlarda bulunmuştur. Hick üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Adnan Aslan, “Dinlerde mevcut olduğu iddia edilen çelişkileri açıklamak veya uzlaştırmak için model arayan Hick, sonunda bizzat dinlerin varlığını tehdit eden bir noktaya ulaşmıştır. Onun hipotezi dinleri ilâhî bir inanç ve ibadet sistemi olmaktan çıkarmakta, içinde doğru ve yanlışların bulunduğu yarı mitolojik bir hale getirmektedir. Bu durumda dinleri gerçekten din yapan ve doğrunun kaynağı olan vahiy inkâr edilmektedir”²¹ diyerek, Hick'in din

18 Hick, *Interpretation of Religion*, s. 232.

19 Hick, *Interpretation of Religion*, s. 221.

20 Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s.63.

21 Adnan Aslan, “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2(1998), s.162.

ve vahiy anlayışını eleştirmiştir.²²

Sonuç olarak Hick, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan önermeye dayalı ifadeler konusunda bunların tarihî ve kültürel bazı şartlar içerisinde ortaya çıkan ifadeler olduğu görüşünü savunmuştur. Bu görüşleri doğrultusunda Kitab-ı Mukaddes ifadelerine hatasızlık atfedilemeyeceğini söyleyerek, akıl ve duyu sınırlarını aşan alanla ilgili bilgi veremeyeceğini söylemiştir.

2. Dinî Tecrübe-İman İlişkisi

Hick imanı, en genel hatlarıyla “Yeterli delile dayandırılmayan bir inancın, delilin gerektirdiğinden daha fazla bir güvenle kabul edilmesi” şeklinde tanımlamıştır.²³ Bu anlamda bilimsel olarak delillendirilebilme imkânından yoksun olan iman, süje (inanın) ile obje (inanılan) arasındaki duygusal, bilinçli ve iradeye dayanan bir ilişkiye dayanır. Bu, imandaki sübjektifliğin, süje ve objenin farklı varlık alanlarına ait olmasıyla temel

22 Doğrusu bu eleştiri, Hick tarafından ortaya konulmuş vahiy ve dinî tecrübe anlayışının en zayıf noktasına işaret etmektedir. Hick, her ne kadar bazı yerlerde önerme formundaki bildirimleri, Tanrı'nın kendisini açığa çıkardığı olayların anlaşılması açısından önemli gördüğünü ifade etmiş olsa da, kutsal metin ve vahiy kavramını daha geniş bir perspektiften değerlendirdiği açıkça gözükmemektedir. Onun vahiy anlayışına göre, “Tanrı her zaman ve her yerde bizimle beraberdir. Ve bir insan Tanrısal hazır bulunuşa açık olduğu zaman, Tanrı'yla ilgili açık bir görüş sahibi olur.” John Hick, “A Pluralistic View”, *More Than One Way? Four Views on Salvation into Pluralist World*, ed. Dennis L. Ochoim and Timothy R. Phillips, (Michigan: Zonderwan Publishing House, 1995), s. 33. Kanaatimizce Hick'i bu şekilde düşünmeye iten unsurların başında Hıristiyan teolojisindeki Kutsal kitap anlayışı gelmektedir. Ortak bir vahiy tecrübesine rağmen, farklı inanç yapılarına sahip dinlerin var olması, yaşanan dinî tecrübelerin farklı kültürler tarafından farklı şekillerde yorumlanmasıyla açıklanmaktadır. Bunun sonucu, Kitab-ı Mukaddes'in farklı tarihî ve kültürel şartlar içerisinde farklı insanlar tarafından aşağı yukarı bin senelik bir dönem içinde yazılmış bir dokümanlar koleksiyonu olmasıdır. Dolayısıyla, Kitab-ı Mukaddes'le ilgili değerlendirmelerde, insan faktörünü ve tarihî şartları göz önünde bulundurmamak gerekir. Bu, sonraki nesillere Hıristiyan vahiy olarak aktarılmakta ve buradaki ifadelerin farklı kültürel yapılar içerisinde farklı unsurlar tarafından şekillenen bir Kutsal Kitap olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Hıristiyan teolojisinde, önerme merkezli vahiy anlayışıyla tam olarak örtüşen bir Kutsal Kitabın bulunmaması, Hick'in vahiy anlayışını farklı bir temelde geliştirmesine neden olan etkenlerden birisidir. Bunun yanında Kitab-ı Mukaddes'te geçen bazı ifadelerin bilimsel gerçeklerle çelişki içinde olması ve Hıristiyanlık düşüncesindeki irrasyonallite de bunda etkili olmuştur.

23 Hick, *Faith and Knowledge*, s. 11.

özelliğini ortaya koyar.²⁴

Klasik Katolik düşüncesindeki iman anlayışını Aquinas'a dayandıran Hick, Modern Katoliklik'le ilgili olarak şu açıklamaları yapmaktadır: "İman, ilâhî lütuf tarafından yardım ve kılavuzluk edilen ve Tanrı'nın kendisini açığa çıkardığı, aklımızla değil, aldanmayan ve aldatmayan Tanrı'nın kudretiyle özünü kavrayabileceğimiz olağanüstü bir özelliktir." Burada iman her türlü zorlamadan uzak ve gönül rızasıyla elde edilebilecek bir faaliyet olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Hick'in önemle üzerinde durduğu şey, imana konu olan objenin (Tanrı veya dinî önermeler) tamamen ispattan uzak olmadığı, ancak buradaki ispatın inananın akıl yoluyla sahip olduğu kanıttan daha sağlam olduğu gerçeğidir. Buna göre Hick, imanda güven unsurunun bulunmasının yanında kişisel bir tatmin yani sübjektif bir yeterliliği de önemsemektedir. Bu sübjektif yeterliliğin bir ifadesi olan imanda güven ya akla ya duyguya ya da iradeye uygunluktan kaynaklanan bir duygudur. Yoksa bu, bilgiden kaynaklanan bir emniyet hissi yani objektif bir kesinlik değil, şüphenin bulunmadığını ifade etmek içindir. Böyle bir durumda iman, dinî iddiaların akıl ile değil, tecrübeyle kabulü anlamına gelir.²⁵ Bunları insan aklı asla kendi gücüyle açıklayamaz. Zaten bunlarla ilgili aklî bir ispat çabasına girmeye de gerek yoktur. Sözgelimi İsa'nın Tanrısal kişiliği ile insanî yapısının birleşimi, Hıristiyanlıktaki eskatolojik açıklamalar, Tanrı'nın birin içinde üç veya üçün biri olması ampirik ve rasyonel yollarla ortaya konmasının Hıristiyan imanı açısından hiçbir önemi yoktur.²⁶

Bu anlamda imanın iki farklı yönünü ortaya koyan Hick, onu ontolojik açıdan aşkın bir varlığa inanma ve güven hali olarak değerlendirmiştir. İman epistemolojik açıdan ise bilişsel bir davranış veya açıklama olarak (ki Tanrı bununla insana bilinir kılınmakta veya hakkında bilgi sahibi olunmaktadır) maddî çevrenin kavranılması veya diğer varlıkların bilgisine benzetilmiştir.²⁷

Dinî tecrübe ile iman arasında çok yakın bir ilişki olduğunu belirten Hick,²⁸ bunu Tanrı'nın insana gerçeği iletmesi ve bu anlamda kendisini

24 Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 26.

25 Hick, "Faith", s. 166.

26 Hick, *Faith and Knowledge*, s. 15; İnançların Gökkuşağı, s. 87.

27 Hick, "Faith", s. 165.

28 Hick, "Faith", s.124.

insanlara açması şeklinde ifade etmektedir. İman ise bu durumda kutsal tezahüre insanî karşılığın bilişsel yönünü oluşturan olumlu bir cevap²⁹ olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Yani, Tanrı'ya iman, "Tanrı'nın var olduğuna" kişisel bir tecrübe ile doğrudan inanma anlamına gelmektedir.

Hick, imanın kendisini açığa çıkaran Kutsal aktiviteye insanî bir cevap olduğu ve Tanrısal varlığın düşünülmesinin dinî tecrübenin bir özelliği olarak değerlendirilmesinin insanlık tarihindeki Kutsal aktiviteyi oluşturan vahiy anlayışına uygun düşeceğini belirtmiştir.³⁰ Bu anlamda Tanrı'nın fizikî çevredeki kutsal aktivitesinin belirgin bir anlamda açıklığa sahip olmaması nedeniyle insanlar Yaratıcılarıyla olan ilişkilerinde bilişsel bir özgürlüğe sahip değillerdir. İnsanlar Kutsal aktiviteyi fark etme veya etmeme konusunda özgürdürler. Meselâ peygamberler ve onların takipçileri kendi dönemlerinde meydana gelen olaylarda Tanrı'nın farkında olmalarına rağmen, birçok çağdaşları bunun farkında değildir. Sonuç olarak vahiy, Tanrıyla insan arasındaki bir iletişim; iman ise, ona doğru insanî bir cevap olarak birleştiğinde işlevsel bir hale gelmektedir. Tanrı'nın varlık ve aktivitesinin zorunlu olmayan bilgisini mümkün kılan bu cevabın önemi, Sonsuz Yaratıcı'yla sonlu yaratılan ilişkinin özgürlük ve sorumluluk bağlamında korunmasıdır.

Tarihsel süreç içerisinde dinlerin hakikat iddialarını kanıtlamak için ortaya koymuş oldukları yöntemlerin en önemlilerinden birinin, insanların genel ve özel tecrübelerinden yararlanma olduğu söylenebilir. Bu bağlamda mucizenin en genel anlamda tecrübî bir duruma karşılık geldiği düşünülerek, böyle bir tecrübenin netice itibariyle din felsefesi ve tasavvufun önemli çalışma alanlarından birisi olan "dinî tecrübe" kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de ele alınması gereken bir konudur. Yani mucizeler bir tür dinî tecrübe örnekleri olarak Hick'in düşünce dünyasında nerede bulunmaktadır?

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hick, teolojik düşüncenin ilk dönemlerinden modern din felsefesine kadar vahyin doğrulanması probleminde önemli bir unsur olarak kabul edilen "mucize"yi kabul etmemektedir. O, Tanrı'nın dünyaya mucize yoluyla müdahale ettiğini düşünmemekte, özel inâyet ve mucize onun felsefi düşüncesinde yer almamaktadır.

29 Hick, "Faith", s. 26, 140.

30 Hick, "Religious Faith as Experiencing as", s. 47.

Tecrübeye bu denli aşırı bir vurgu, âlemin natüralist yorumunun önemse-mesi ve bu bağlamda mucize diye ifade edilen olayların bu bakış açısıyla değerlendirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Ona göre, parapsikolojideki gelişmeler, mucizelerin natüralistik bir bakış açısıyla açıklanabilme şan-sını ortaya çıkarmıştır. Hick'e göre, doğrulamanın özünü bir önermenin doğruluğuna ilişkin şüphenin veya bu konudaki bilgi eksikliğinin gideril-mesi oluşturur. Yani dinî iddianın doğrulanması ile onun akliliğinin göste-rilmesi arasında yakın bir ilişki vardır.

Hick'e göre doğrulama düşüncesinin merkezî noktasını aklî şüphe-nin ortadan kaldırılması oluşturur. Burada "P doğrulandı" demek, "bir şey ortaya çıktı ve P'nin doğru olduğunu gösterdi" demektir.³¹ Doğrulamanın bu mantikî yönünün yanında psikolojik yönüne de vurgu yapan Hick dinî önermelerin tecrübî yollarla doğrulanabileceğini söylemiştir. Buna göre bazen birini kesin bir noktaya getirmek üzere meselâ "Yan odada bir masa vardır" iddiası yan odaya giderek doğrulanabilir. Veya sözgelimi "Ölümden sonra insanın başka türlü bir hayatı olacaktır." iddiasını ele alalım. Bu, metafizik bir problem olarak değil, ampirik bir problem olarak ele alınabilir. İddianın doğrulanmasını mantıken imkânsız hale getiren herhangi bir şey gösterilemez. Yani, önermenin doğrulanma prensibi mümkün, fakat yanlışlanması mümkün değildir. Örnekten hareketle ölümden sonra başka bir hayat ya vardır ya da yoktur. Eğer ikinci alternatif söz konusu olursa "o halde bütün inanılanlar yanlış ve hayal ürünüydü" demek mümkün olmayacaktır. Ayrıca Tanrı'yla ilgili hükümlerin bir kısmı, mesela O'nun var olduğu, adaletli olduğu vs. öteki dünyada doğrulanma imkânına sahip olacaktır. Hick, doğrulamanın gerçekleşebilmesi için ahiret hayatının varlığına inanmayı gerekli görür. O ölüm sonrası bir tecrübenin teizmin doğrulanması lehinde bir hizmet göreceği kanaatindedir.³² Meselâ ahiret inanca sahip olmayan bir ateist ölümden sonra yaşadığını fark edince, bunu anlayamadığı karmaşık bir olay olarak değerlendirip Tanrı tarafından verilmediğini söyleyebilir. Tıpkı yerçekimi hakkında hiçbir fikre sahip olmayan birinin ağaçtan düştüğünü gördüğü bir elmayı çekim kuvvetinin varlığı için bir kanıt olarak değerlendirmemesi gibi. Sonuç olarak Hick'in doğrulama ile ilgili ana iddiası, bu dünyada iken iman konusu olan bir şeyin öteki dünyada bir bilgi konusu olacağı görüşüne dayanmaktadır.

31 Hick, *Philosophy of Religion*, s. 94.

32 Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), s. 180.

Sonuç

Hick ortaya koyduğu dinî tecrübe anlayışı ile önerme merkezli vahiy anlayışında göz ardı edilen insanî tecrübe ve etkinliğin, vahiy eden aktif bir Tanrı karşısındaki insanı pasif konumundan kurtardığını iddia etmektedir. Bunun sonucunda o, zâtî Tanrı karakterine yeni bir vurgu yapmış ve tarihsel olaylara müdahale eden, kutsalla insan arasındaki ilişkiyi teolojik gerçeklerin kabul ve bildiriminden daha kapsamlı bir noktada ele alan bir vahiy düşüncesine ulaşmıştır. Bu dinî tecrübe anlayışının temelinde, “Eğer Tanrı’nın amacı kendi şahsî varlığıyla insanı karşılaştırmaksa, bunu neden kendi kutsal güç ve lütfunu açığa çıkarma yoluyla daha belirgin bir şekilde yapmasın?” sorusu vardır.

John Hick, dinî tecrübeyi mistik tarzda farklı yoğunluk derecelerinde yaşanan, peygamberlerden başlamak üzere bütün inanların paylaşabileceği, onlara epistemolojik anlamda bilgi veren ve böylece onların vahiy ve imanını şekillendiren bir anlayış içerisinde ortaya koymuştur. Hick, bu şekilde her ne kadar dinî tecrübeyi epistemolojik yönünü daha geniş bir perspektiften değerlendirmiş ve inanan insanın inandığı varlık karşısındaki faaliyet alanını oldukça genişletmiş olsa da, bu durum dinleri ilâhî bir inanç ve ibadet sistemi olmaktan çıkarmakta, içinde doğru ve yanlışların bulunduğu yarı mitolojik kültürel bir yapı haline getirmektedir.

KAYNAKÇA

Aslan, Adnan, “ Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998).

Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, (İzmir: İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999).

Barbour Ian; *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi, Mübariz Camal, (İstanbul: İnsan Yay., 2004).

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000).

Hick, John, “A Pluralistic View”, *More Than One Way? Four Views on Salvation into Pluralist World*, ed. Dennis L. Ochoim and Timothy R. Phillips, (Michigan: Zonderwan Publishing House, 1995).

-----, *Faith and Knowledge*, (New York: Cornelle University Press It-

haca, 1957).

-----, *Intepretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, (London Macmillan, 1989).

-----, İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, çev. Mahmut Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

-----, *Philosophy of Religion*, (New Jersey: Prentice Hall, 1983).

-----, "Rational Theistic Belief Without Proofs", *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, (London, 1970).

-----, "Religious Faith as Experiencing as", *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, (London, 1970).

Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002).

Koç Turan, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995).

Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997).

Spinoza Benedictus; *Etika*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, (Ankara: Dost Kitabevi, 2004).

Yaran, Cafer Sadık, (Ankara: *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, Araştırma Yay., 2002).

Celâleddin el-İmâdî ve Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eseri*

Şenol Saylan**

Öz

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren uygulanagelen hukukî işlemlerin yazıya geçirilmesi faaliyeti, ilerleyen dönemlerde müstakil bir ilim dalının konusu haline gelmiştir. "İlm-i şürût" olarak isimlendirilen bu ilim dalı ile ilgili hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren müstakil eserler yazılmaya başlanmış, bu konuda geniş bir literatür oluşmuştur. Telif edilen bu eserlerden biri de Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sümût adlı eserdir. VIII/XIV. yüzyılda Harezmi Cürcâniyyesi'nde (Gürgenç) Celâleddin el-İmâdî tarafından telif edilen Ğureru's-Şürût klasik dönem Hanefi şürût literatürünün son örneklerinden biridir. Bu makalede Celâleddin el-İmâdî ve Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sümût adlı eseri tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Belgeleme, Şürût, Tevsîk, Sukûk, Celâleddin el-İmâdî, Ğurerü's-Şürût ve Dürerü's-Sümût.

Abstract

Celâl al-Dîn al-İmâdî and His Work *Gurar al-Shurût* we *Durar al-Sumût*

*Writing of legal transactions, applied since the first period of Islam. Later in the period, this work, become a private branch. About this branch, which termed as "shurût", written many private works since III. H. century and formed a comprehensive literature. One of this works is *Gurar al-Shurût* wa *Durar al-Sumût*. *Gurar al-Shurût*, which written by Celâl al-Dîn al-İmâdî, who lived at Khwarezm's Curcân (Gurgenc), one of the last models of classical period of shurût literature. The purpose of this article is to present the Celâl al-Dîn al-İmâdî And His Work *Gurar al-Shurût* we *Durar al-Sumût*.*

Keywords: *Documentation, Shurût, Tavthîq, Sukûk, Celâl al-Dîn al-İmâdî, Gurar al-Shurût wa Durar al-Sumût.*

Atıf: Şenol Saylan, "Celâleddin el-İmâdî ve Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eseri", KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 173-192

* Bu makale yazırın doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, senolsaylan@mynet.com

Giriş

Fıkıhın insanların çeşitli haklarını korumak üzere vazettiği düzenlemeler arasında insanlar arasında gerçekleşen muamelelerin yazıyla kayıt altına alınması da yer alır. Ortaya çıkması muhtemel anlaşmazlıklar, zararlar ve hak gasplarının önüne geçmek üzere, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren muamelelerin yazıyla kayıt altına alınması uygulamasına başvurulmuş, nasslar ve mevcut teamüller çerçevesinde bazı düzenlemeler yapılmıştır.

Hicri II. yüzyılla beraber fıkıh eserlerinde “şürût” başlığı altında belge düzenlenmesi ile ilgili esaslar tedvîn ve tasnîf edilmeye başlanmış, şürût konusunda asıl kabul edilecek olan çeşitli açıklamalar yapılmıştır. İlerleyen süreçte belge düzenleme esaslarını konu edinen ve “*ilm-i şürût*” veya “*ilm-i tevsîk*” (belgeleme ilmi) olarak isimlendirilen müstakil bir ilim dalı oluşmuştur. “*İki veya daha fazla şahıs arasında gerçekleşen çeşitli işlem ve tasarrufların, anlaşmazlıkları engelleyecek açıklıkta, tarafların haklarını ortaya koyacak ve koruyacak tarzda, naslara, fakihlerin görüşlerine ve yerleşik örfî kurallara uygun olarak, şer’î açıdan geçerli ve yargı önünde ispat gücüne sahip olacak şekilde nasıl yazılacağını konu edinen ilim dalı*”¹ olarak tanımlanabilecek şürût ilmi konusunda müstakil eserler kaleme alınmış ve zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.

Şürût ilminin esasları ile ilgili görüşleri aktarılan ve şürût eserlerinde rivâyetlerine yer verilen ilk kişiler Ebû Hanîfe ve öğrencileridir. Kaynaklarda, şürût konusunda eseri olduğu belirtilen ilk kişiler arasında; Kuteybe b. Ziyâd (ö. 169/785), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804), Yûsuf es-Semtî (ö. 189/804), Ebû Zeyd eş-Şürûtî (ö. III./ VIII. yy), Hilâl b. Yahyâ (ö. 245/859) sayılır.² Günümüze ulaşan ilk müstakil sistematik şürût eserleri Ebû Ca’fer et-Tahâvî’nin (239-321/853-933) eserleridir.³ Hicri IV.

1 Tanımlar için bkz.; Şenol Saylan, *Celâleddîn el-İmâdî’nin Ğurerü’s-Şürût ve Dürrü’s-Sümût Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2012), s.6-8

2 Kâtib Çelebi Hacı Halife Mustafa b. Abdullah 1067/1657, *Keşfü’z-Zünûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, (Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (yay. haz.), 2. Baskı. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971, II/1046, Abdullah b. Muhammed b. Sa’d el-Huceylî, *İlmü’t-Tevsîki’s-Şer’î*. Riyad: Mektebetü’l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2003/1424, s.145-159

3 Eserlerle ilgili bkz.; Muharrem Önder, “Ebu Cafer et-Tahâvî (239–321/853-933) ve Şürût ilmi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, (2008), s. 365–397

yüzyıldan sonra müstakil şürût eserlerinin sayısında artış görülmüş pek çok eser kaleme alınmıştır.⁴

Bu eserlerden biri de Celâleddin el-İmâdî'nin *Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sümût* adlı eseridir. Makalede değinilecek özellikleri nedeniyle eserin ve müellifinin tanıtılmasının bu alana ilgi duyan araştırmacılar için faydalı olacağı düşünülmüştür.⁵

A. CELÂLEDDİN EL-İMÂDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DEVİR

Yaptığımız tüm araştırmalara rağmen Celâleddin el-İmâdî'nin hayatı hakkında gerek Hanefi tabakât kaynaklarında gerekse diğer biyografik eserlerde her hangi bir bilgiye ulaşamadık. Bu nedenle el-İmâdî hakkında vereceğimiz bilgiler kendi eserinden, esere yazılmış takrizlerden ve bazı yan kaynaklardan derlenen bilgilerden oluşmaktadır.

1. Hayatı

el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût* adlı eserinde adını "Celâl b. Muhammed el-İmâdî el-Fethâbâdî" olarak zikreder.⁶ Eserin nüshalarında ve esere yazılan takrizlerde müellifi ifade etmek için kullanılan isimlendirmelerden hareketle tam isminin "Zâhir b. Muhammed,⁷ Celâleddin⁸ b. Muhammed b. Rükneddin⁹ el-İmâdî el-Fethâbâdî el-Havârizmî¹⁰ el-Özbekî¹¹ et-Tercümânî¹²" olduğu söylenebilir.

Yaptığımız araştırmalara rağmen el-İmâdî'nin doğum ve ölüm tarihi ile ilgili net bir bilgiye ulaşamadık. Ancak *Ğureru's-Şürût* adlı eserinin

4 Kaynaklar ve şürût eserleri için bkz.; Saylan, *Celâleddin el-İmâdî*, s.36-56

5 Belgeleme ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi ile belge düzenleme esasları konularının müstakil birer makale konusu teşkil edecek genişlikte olması nedeniyle, söz konusu eser ve müellifinin tanıtımını konu edinen bu makalede bu hususlara çok fazla değinilmemiştir.

6 Celâleddin el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sümût*, (Süleymaniye ktp. Ayasofya 1040), vr.4b

7 el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.226a

8 el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Süleymaniye ktp. Kılıç Ali Paşa 480, vr.1a

9 el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.226a; Kılıç Ali Paşa 480, vr.1a

10 el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Kılıç Ali Paşa 480, vr.1a

11 el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Kılıç Ali Paşa 480, vr.1a

12 el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmet 1033, vr.1a

telif tarihinden hareketle bazı değerlendirmelerde bulunabiliriz. el-İmâdî, eserinde birinci bölümün sonunda, bölümün yazımını tamamlama tarihi olarak 25 Safer 753/6 Şubat 1358 tarihini zikretmektedir. Ayrıca kitaba yazılan takrizlerden birinin yazılış tarihi 2 Şevval 762/5 Ağustos 1361 tarihidir. Bu tarihlerden hareketle el-İmâdî'nin VIII./XIV. yüzyılın ilk yarısında doğduğu, 762/1361 yılında hayatta olduğu söylenebilir.

Adında yer alan nispetlerden hareketle el-İmâdî'nin Özbek asıllı olduğu anlaşılmaktadır. Buhârâ'nın dış mahallelerinden biri olan¹³ Fethâbâd'ta doğan¹⁴ el-İmâdî, muhtemelen eğitim amacıyla o dönem önemli ilim merkezlerinden biri olan Harizm Cürcâniyyesi'ne (Gürgenç) gelmiştir. Adında yer alan el-Havârizmî nisbesi, eserde zikredilen belge örneklerinde para ve ölçü birimleri, mekân, yer, şahıs isimleri ve olayların Gürgenç ile ilişkili olmasından hareketle yaşamının geri kalan kısmını Gürgenç'de sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim h. 745-750 yılları civarında burayı ziyaret eden İbn Battuta (ö.770/1368) konakladığı bir medresede sabah namazından sonra şehrin kâdısıyla beraber hepsi de kerem ve fazilet sahibi bazı âlimlerle görüşüğünü belirtir ve bu âlimler arasında Celâleddin el-İmâdî'nin de adını zikreder.¹⁵

Adındaki et-Tercümânî nisbesi, ilm-i şürût, ferâiz, Harezmi dilinde kullanılan bazı hukuki terimlerin açıklanması konularında yazdığı eserleri, edebi ilimlerdeki yetkinliği ve çağdaşı olan âlimler tarafından eserine yazılan takrizlerde yer alan bazı ifadelerden hareketle kendisinin mahkemelerde kâtip, şürûtî, tercüman ve şuhûdu'l-adl gibi bazı görevler yaptığı söylenebilir.

2. Hocaları

El-İmâdî'nin hocalarının başında *el-Hidâye* şerhi *el-Kifâye* sahibi meşhur Hanefi fakihî Celâleddin el-Kurlânî (ö. 767/1366) yer alır. El-İmâdî'nin, *Tercümetü'l-İbârâti'l-Havârizmiyye* adlı eserinde yer alan "eseri hocası Celâleddin el-Kurlânî'nin talebi üzerine yazdığını"¹⁶ belirten ifadelerinden el-Kurlânî'nin onun hocası olduğunu anlaşılmaktadır.

13 İbn Batûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâl ve Acâibi'l-Estâr-Büyük Dünya Seyahatnâmesi*, (trc: A. Said Aykut, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2000), I/529

14 el-İmâdî, *Çurerü's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.234b

15 İbn Battuda *Tuhfetü'n-Nüzzâr*, I/521

16 Celâleddin el-İmâdî, *Tercümetü'l-İbârâti'l-Havârizmiyye el-Mezkûre fî Kunyeti'l-Munye*, (Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1086-001), vr.1b

Ayrıca el-Îmâdî'nin *Ğureru's-Şürût* adlı eserine takriz yazan âlimler arasında Celâleddîn el-Kurlânî de yer alır. el-Kurlânî takrizde, hocalarının senedine katılmak üzere el-Îmâdî'nin kendisinden talepte bulunduğunu, kendisinin de tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, usûl-ı fıkıh, ferâiz vb. İslâmî ilimler ile edebî ilimlerde, yazılı ve sözlü olarak fetvâ verme ve rivâyet etme hususunda ona icâzet verdiğini belirtir. Verâ ve dirâyetinin üstünlüğünden dolayı fetvâ ve rivâyetlerinin güvenilir olduğunu belirtir.¹⁷

el-Îmâdî'nin diğer hocaları arasında, el-Kurlânî'nin söz konusu takrizde kendisi gibi el-Îmâdî'ye icâzet verdiklerini belirttiği¹⁸ “Fahrud-dîn Hasan b. Muhammed el-Âmilî, Şeyhzâde Hüsâmüddîn b. Seyfuddîn el-Usbe, Zeynuddîn el-Makdisî¹⁹, Radyuddîn Şeyh Yahya b. Fahruddîn el-Kasârî” sayılabilir.

3. Eserleri

Ğureru's-Şürût için yazılan takrizde, el-Îmâdî'nin ilm-i ferâiz konusunda eşsiz ve kapsamlı bir eser ile *Kunyetu'l-Munye*'nin anlaşılması zor bazı ibarelerinin açıklanmasını konu edinen bir eser de yazdığı belirtilir.²⁰ Ancak yaptığımız araştırmalarda ilm-i ferâiz konusunda yazdığı eserle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. *Ğureru's-Şürût* adlı eseri müstakil olarak tanıtılacağı için burada ulaşılabilen diğer eser hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Tercümetü'l-Elfâz Elletî Veradet bi'l-Havârizmiyye: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1086-001 numarada “*Tercümetü'l-İbârâtî'l-Havârizmiyye el-Mezkûre fi Kunyeti'l-Munye*” adıyla kayıtlı bu eser, adından da anlaşılacağı üzere Necmeddin ez-Zâhidî'nin (ö. 658/1260) *Kunyetu'l-Munye li-Tetmîmi'l-Ğunye* adlı eserinde zikredilen ve Harizm dilinde hukuki muamelelerde kullanılan bazı lafızların açıklanmasını konu edinir. Eserde, hamdele ve salveleden sonra (vr.1b) eserin adı *Tercümetü'l-Elfâz Elletî Veradet bi'l-Havârizmiyye* şeklinde zikredilir. el-Îmâdî giriş bölümünde eseri, hocası Celâleddin el-Kurlânî'nin (ö. 767/1366) talebi

17 el-Îmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.227a

18 el-Îmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.227a

19 Yazma nüshada “el-Kutsî” şeklinde “mim” harfi olmaksızın yazılıdır. Bu muhtemel bir yazım hatası olabilir. Nitekim İbn Batuta Gürgeç'te görüştüğü âlimleri zikrederken el-Îmâdî ile birlikte Zeynuddîn el-Makdisî'yi de zikreder. Bkz. İbn Battuda *Tuhfetü'n-Nüzzâr*, 1/521

20 el-Îmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.235a

üzerine yazdığını belirtir. Aynı numarada kayıtlı *Kunyetu'l-Munye* adlı eserin baş tarafında, yedi varaktan oluşan bir fihristten sonra yer alan eser, on beş varaktan oluşmaktadır. Talik yazıyla yazılmış eserde sırasıyla nikâh, talâk, 'itâk, eymân, hîbe, büyü', icârât, ikrâr, vekâlet, kefâlet, sulh, müdâyene, ikrâh, cinâyât ve vesâyâ bölümlerinde kullanılan Harizmce bazı lafız ve kavramların hangi anlamda kullanıldıkları açıklanmıştır.

4. Yaşadığı Bölge ve Devir

el-İmâdî'nin yaşamını sürdürdüğü Gürgenç olarak da isimlendirilen Harizm Cürcâniyyesi; Ceyhun Nehri'nin solunda kurulmuş, Harizm bölgesinin idârî ve iktisâdî merkezi konumunda olan bir şehirdir. Bugün Özbekistan sınırları içerisinde yer alan bölge Ürgenç adıyla bilinmektedir. Konumu itibari ile birçok devletin ilgisini çekmiş ve bu devletler tarafından idare edilmek istenmiştir. Sırasıyla Emevîler (93/712), Abbasîler (197/813), Sâ mânîler (203/819), Gazneliler (407/1017), Selçuklular (434/1043), Moğollar (617/1221), Timur (789/1388) ve Özbek Hanlığı (833/1430) hâkimiyeti altına girmiştir. Bölge genellikle, hâkimiyeti altında bulunduğu devletler tarafından atanan yerel yöneticiler eliyle özerk bir yapıda idare edilmiş, bazen de bu yöneticiler bağımsızlıklarını ilan etmişler, bölge kısa süreli de olsa müstakil hânedanlar şeklinde idare edilmiştir. Harizm'de hüküm süren bu hanedanlar ortak bir isim olarak "Harizmşah" ünvanını almışlardır.²¹

I. Moğol istilâsında (617/1221) yıkılan ve yağma edilen Gürgenç, el-İmâdî'nin yaşadığı dönemde (VIII. yy./XIV. yy.) yeniden inşâ edilmiş tekrardan canlandırılmış, bölgede ilim, sanat ve ticaret merkezi haline gelmiştir. Nitekim h. 745-750 civarında Gürgenç'i ziyâret eden İbn Batûta (ö.770/1368) *Seyahatnâmesi*'nde câmi, medrese, çarşı ve pazar yerlerinin güzelliğinden caddelerinin genişliğinden nüfusun yoğunluğundan bahsetmektedir.²²

Şehir bu dönemde Özbek Hanının hükümrânlığı altındaydı ve onun emiri Kutlu Timûr²³ tarafından yönetilmekteydi. Emir Kutlu Timûr ve eşi

21 Ayrıntılı bilgi için bkz: Aydın Taneri, "Gürgenç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 321-322; Abdülkerîm Özeydın, "Harizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 217-220

22 İbn Batûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr*, I/520

23 İbn Batûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr*, I/545

Turâbek Hatun şehirde âbidevî eserler inşâ ettirmişlerdir. Bunlar arasında büyük bir hastane, medrese²⁴ ve câmi bulunmaktaydı.²⁵

Şehirde balıkçılık, demircilik, marangozluk ve dokumacılık gibi zanâatlar oldukça gelişmiştir. Ceyhun Nehri sâyesinde sulama yapılabilirdiği için topraklar verimlidir. Tahıl ve pamuk üretiminin yanında bağcılık ve meyvecilik yaygın olarak yapılmakta, geniş meralarda özellikle küçükbaş hayvanlar yetiştirilmektedir. Üretilen bu ürünlerin yanında kurutulmuş balık, koyun, sığır, deve, av hayvanları, kumaş, deri, zırh, kılıç, taze ve kurutulmuş meyveler, bal, peynir gibi malların ticareti ve yaygın olarak da köle ticareti yapılmaktaydı.²⁶

B. ĞURERU'S-ŞÜRÛT VE DÜRERÛ'S-SÛMÛT

1. Eserin Adı

Müellif, giriş bölümünün sonunda zikrettiği aşağıdaki ifadeyle eserin adının Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sümût olduğunu açık olarak belirtir:

“وقد ترجمت هذا الكتاب ب«غرر الشروط ودرر السموط»...”

Tüm nüshalarda eserin adı bu şekilde geçtiği için eserin adıyla ilgili herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ayrıca eserin sonunda yer alan takrizlerde de eserin adı bu şekilde geçmektedir. Ancak nüshaların vikâye²⁷ veya zahriye sayfalarında müellife nispetle kitap için farklı adlar kullanıldığı görülmektedir. Bu kayıtlardan hareketle eserin adının Şürûtu Celâliyye,²⁸ Şürûtu Celâlî,²⁹ Kitâbu's-Şürût li'l-Celâlî,³⁰ Kitabu Ğureru's-Şürût fi'l-fikh³¹ şeklinde kullanımlarının olduğunu söyleyebiliriz. Esad Efendi

24 Hastane ve Mederesenin vakfiyeleri için bkz: el-İmâdî, Ğureru's-Şürût, Ayasofya 1040, vr.58a, 71a

25 İbn Batûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr*, I/520

26 Taneri, “Gürgeç”, *DİA*, XIV/321-322; Özeydin, “Harizm”, *DİA*, XVI/217-220

27 *Vikaye*: Yazma eserin başında cilt ile metin arasında koruyucu mahiyette bulunan boş yaprak. *Zahriye*: yazma eserin başlangıç sayfasının arka yüzü. Bkz. Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Eserler Terminolojisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s.48

28 el-İmâdî, Ğureru's-Şürût, Ayasofya 1040; el-İmâdî, Ğureru's-Şürût, Beyazıt Devlet Ktp. Merzifonlu 18904.

29 el-İmâdî, Ğureru's-Şürût, Süleymaniye Ktp.Yeni Cami 515.

30 el-İmâdî, Ğureru's-Şürût, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa 920

31 el-İmâdî, Ğureru's-Şürût, III. Ahmed 1033.

722 nüshasının vikâye varağında yanlışlıkla eserin, Necmeddin en-Nesefî'nin şürût eseri *el-Fâik fî'l-Vesâik* olduğu izlenimini uyandırabilecek bir ibâre kaydedilmiştir. Bu muhtemelen eserin ona âit olduğu düşünce-siyle yazılmış hatalı bir kayıttır.

2. Eserin Müellife Nispeti

Eserin giriş bölümünde müellif kendi adını verdiği için eserin müellife nispeti hususunda da çok fazla bir tartışma söz konusu değildir. Giriş bölümünde müellif adını “Celal b. Muhammed el-Îmâdî el-Fethâbâdî” olarak belirtir. Ayrıca eserin sonunda yer alan takrizlerde de müellifin adı “Celaledin b. Rükneddin el-Îmâdî”, “Celaledin el-Îmâdî”³² şeklinde zikredilmiştir. Aynı şekilde Kâtip Çelebi, Celâledin b. Muhammed el-Îmâdî'ye nispet ettiği şürût eserinin başlangıç cümlesinin

“الحمد لله الذي وتَد الأرض بالأعلام المنيفة ... الخ”

şeklinde olduğunu belirtir.³³ Nitekim bu eserin başlangıç cümleleri de aynı şekildedir.

Ancak başta Brockelmann³⁴ olmak üzere bazı fihrist yazarları,³⁵ muhtemelen kendisinin aynı isimde bir şürût kitabı olması sebebiyle bu eseri Kâdî Celâledin er-Rîğdimûnî'ye (ö.493) nispet etmişlerdir. Oysa Kâtip Çelebi, Îmâdî'nin eserinden bahsetmeden hemen önce, Rîğdimûnî'nin 24 fasıldan oluşan bir şürût eseri olduğunu ve başlangıcının “الحمد لله الملك العلام ... الخ” şeklinde olduğunu belirtir.³⁶ Ancak yaptığımız araştırmalarda Türkiye kütüphanelerinde böyle bir eserle karşılaşmadık.

Türkiye kütüphanelerinde *Ğureru's-Şürût ve Düreru's-Sümût* adıyla yer alan eserlerin tamamı tespit ettiğimiz kadarıyla el-Îmâdî'nin sözkonusu eseridir. Topkapı Sarayı Kütüphanesi III. Ahmed 1033 nüshasının kütüphane katalogunda müellif adı olarak “Celaledin Ebû Nasr Ahmed

32 el-Îmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.226b, 230a, 230b, 231a, 232a

33 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1046

34 Carl Brockelmann, 1868-1956. *Geschichte der Arabischen litteratur: erster supplementband*. (Leiden: E.J. Brill, 1937), I/638

35 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), I/265; Ali Rıza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, (Kayseri: Mektebe Yayınları).

36 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1046

b. Rükneddin Muhammed b. Ali" zikredilmesi muhtemelen yukarıda zikrettiğimiz kaynaklardan hareketle yapılan bir hatadır. Zira bu nüshanın hiçbir yerinde bu ismin kaydına rastlanmamıştır.

3. Eserin Telif Sebebi

Giriş bölümünde müellif eserin yazılma süreciyle ilgili açıklamalarda bulunur.³⁷ Şiir ve beyitlerle zenginleştirilerek edebî bir üslupla yazılan bu bölümde müellif, bazı dostlarının bu eseri telif etme konusundaki iknâ çabalarına ve kendisinin bundan kaçınma isteğine "*bana dediler*" "*ben de onlara dedim*" şeklinde yer verir.

Îmâdî, öncelikle bazı dostlarının kendisinden güvenilir şürût ve vesâik eserlerine dayanan, belge düzenleyenlerin ihtiyaç duyduğu konuları içeren ve onların ihtiyacını karşılayan, fıkıhın ve edebî üslûbun güzelliklerini içinde barındıran, edebî açıdan icâzı düşük olmayan, konuları ayrıntılı olarak ele alan ancak okuyucuyu sıkacak kadar da uzun olmayan bir kitap telif etmesini kendisinden talep ettiklerini belirtir.

Onların bu teklifini, böyle bir eseri yazmanın zorluklarından, bu işi yapmak için deyim yerindeyse bir fırın ekmek yenmesi gerektiğinden, bu konuda eser telif edenlerin üstünlüklerinden ve bazen bir konuda susmanın, bir şeyler söylemekten veya yazmaktan daha doğru olduğu gibi, kendisinden kitap yazması istenen kişinin ileri süreceği engel ve mazeretlerden bahsederek kabul etmek istemez.

Ancak dostlarının, ifade ettiği şeylerin doğruluğuna rağmen, bu konuda kitap telif edecek kimsenin sâhip olması gereken özelliklere onun sâhip olduğunu, selefin bahsettiği zorluklara rağmen eserler telif ettiklerini, ilmin faydalarının her şeyden fazla olduğunu ve âlimin ilmini insanların hizmetine sunması gerektiğine dâir ortaya deliller koyarak bu eseri yazmaya kendisini iknâ ettiklerini belirtir.

4. Eserin Telif Yeri ve Zamanı

Eserin müellifi el-Îmâdî'nin Mâverâünnehir Bölgesi'nde yer alan Ğürgenç'te (Harizm Cürçâniyyesi) yaşadığı ve eserini burada telif ettiği bilgisi müellifin hayatı ile ilgili yukarıda yaptığımız açıklamalardan anlaşılmaktadır. Esere takriz yazan müellifin hocalarının ve dönemin diğer

37 el-Îmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.4b-6a

âlimlerinin bilgisi de bizi bu sonuca götürmektedir. Ayrıca 766/1365 tarihinde istinsah edilmiş olan III. Ahmet 1033 nüshasının istinsah kaydında Harizm Cürcâniyyesi'nde istinsah edildiğinin belirtilmesi bu durumu desteklemektedir.

Eserin yazılma tarihi ile ilgili sahip olduğumuz bilgiler de yeterlidir. Birinci bölümün sonunda bu bölümün yazılma tarihi ile ilgili olarak biz-zat müellif tarafından 25 Safer 753/12 Nisan 1352 tarihi zikredilmiştir. Esere yazılan takrizlerin büyük bir kısmı ise 758/1356 yılına aittir. Ayrıca Kılıç Ali Paşa 480 nüshasının sonunda eserin Muharrem 758/Aralık 1356 yılında tamamlandığını belirten bir ibâre yer almaktadır. Bu bilgilerden hareketle eserin yazımının h.753-758 tarihleri arasında gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

5. Eserin Dil ve Üslûbu

VIII. yüzyılın ikinci yarısında, Mâverâünnehir Bölgesi'nde Harizm Cürcâniyye'sinde yazılan eserin dili edebî açıdan dikkat çekmektedir. Özellikle mukaddime bölümünde, bolca zikredilen şiir ve beyitlerin yanında kullanılan cümlelerde de ağıdalı bir üslûp kullanılmıştır. Bu bölümde kullanılan cümleler genellikle kâfiyeli ve şiirsel akıcılığa sahip cümlelerdir.³⁸ Kullanılan şiir ve beyitlerin bazıları müellife bazıları ise başkalarına aittir. Cümlelerde çokça niteleme ve tavsiflere başvurulur. Eserin diğer bölümlerinde bu özellik nispeten yumuşasa da, yeri geldiğinde konuyla ilişkili olduğu düşünülen şiir ve beyitlere ve kâfiyeli cümlelere yer verilmektedir.³⁹ Ancak diğer bölümlerde özellikle konunun fikhî boyutuna temas edilen yerlerinde daha sade bir dil kullanılmıştır.

Eserde konuyla ilgili belgelerin nasıl yazılacağına değinmeden önce konunun fikhî boyutuna ve belgenin yazılışını etkileyebilecek fikhî görüş farklılıklarına dikkat çekilir ve belgenin yazımında bu hususlara dikkat edilmesi gerektiği belirtilir. Belgenin içeriğinin ve bölümlerinin yazımıyla ilgi farklı uygulamaların veya kabullerin bulunması durumunda bunlar kaynaklarıyla beraber zikredilir ve tercih edilen yazım şekli belirtilir. Eserde, kendisinden önce yazılmış Hanefî şürût literatürünün büyük bir çoğunluğu dikkate alınmış ve bolca atıflar yapılmıştır. Ağırlıklı olarak Hanefî Mezhebi görüşleri ve şürût literatürü dikkate alınmakla beraber yer

38 Bkz. el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.2a-7b

39 Örnekler için Bkz. el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, Ayasofya 1040, vr.64b, 66b, 68a, 72a, 77a,

yer diğer mezhep görüşlerine de değinilir ve belge tanzimini etkileyen bir husus ise buna dikkat çekilir.⁴⁰

6. Eserin Konuları ve Tertîbi

GiriŖ, dört bölüm ve takrizler olmak üzere altı kısımdan oluŖan eser klasik dönem Ŗürût eserleriyle benzer bir içeriğe sâhiptir. 1b-7b varakları arasında yer alan eserin giriŖ bölümünde “hamdele” ve “salvele”den sonra sırasıyla; ilmin fazileti, fıkıh ilminin diğer ilimlere üstünlüğu, kitabın telif sebebi ve süreci, kitabın bölümleri, ilm-i Ŗürûtun önemi ve meŖrûyeti, Ŗürût kâtibinin nitelikleri konularına değinilir.

Eserin en geniş bölümü olan birinci kısımda (vr. 7b-128a) konularına göre Ŗürût belgelerinin nasıl hazırlanacağına değinilir. Bu bölümde konular sırasıyla Ŗu ana başlıkları altında ele alınır; alıŖveriŖ, nikâh, âzâd, vekâlet, kefâlet, havâle, hîbe, vÂkif, vesâyet, Ŗüf'a (önalım), taksîm, kiralama, ikrâr, rehin, sulh, ibrâ, Ŗirket (ortaklık), mudârebe (sermaye-emek ortaklığı), muzâra'a (ziraat ortaklığı), müsâkât (sulama ortaklığı), emânet (ödünç verme), emân (güvence verme), hilâ ve Ŗiyât (insan ve hayvanların sima-dıŖ görünüşlerini tanımlama). Bu ana başlıkların altında muamele konusuna göre birçok alt başlık yer alır.

İkinci bölümde (vr.128a-154a) en doğru yazım Ŗekilleriyle konularına göre mahdâr ve sicillerin yazımına değinilir. Üçüncü bölümde (vr. 154a-172a) örnekleriyle beraber mahdâr ve sicil yazımında yapılan hatalara ve bunların nasıl giderileceği konularına temas edilir.

Yöneticilerin dikkat etmesi gerekli kurallar (rüsümü'l-hükkâm), imzâ örnekleri, vasî, kayyum ve müŖrif atama yazıları, müzekkîye yazılan yazılar ve müzekkînin cevap yazısı, kâdı, hatîp ve muhtesip atama menŖûrları (kararnâmeleri), kitâbu'l-hükmî (kâdının diğer bir kâdıya yazısı) örnekleri ve bunların yazımında dikkat edilmesi gerekli hususlar dördüncü bölümde (vr.172a-225a) ele alınan konulardır. Bölümün sonunda; belgenin düzenlenmesinden ücret alma, ücretin kim tarafından verileceği, yazının tanınmaması veya inkârı durumu, yazı çeŖitleri, kâdı kâtibinin nitelikleri ve rüŖvet alma gibi belge düzenlenmesi ile ilgili muhtelif konulara temas edilir (vr. 219b-225a).

Ayasofya 1040 nüshasında (vr. 226a-235b) ve Yeni Câmî 515 nü-

40 Bkz. el-İmâdi, *ĞureruŖ-Ŗürût*, Ayasofya 1040, vr.15b, 46a, 61a, 62b, 145a, ...

hasında (vr. 290b-305a) ana metinden sonra dönemin âlimlerinin kitap için yazdığı 14 takrîzi içeren ilâve bir kısım vardır.

7. Eserin Şürût Literatüründeki Yeri

Ğureru's-Şürût, Hanefî şürût literatürünün son örneklerinden biridir. İçerik ve format açısından klasik dönem şürût eserlerinden bazı farklılıklar gösteren Osmanlı dönemi sakk mecmuâları⁴¹ dışarda bırakıldığında bu eserden sonra yazılan ve günümüze ulaşabilen tek eser *Fetâvâ-yı Alemğîriyye*'nin şürût bölümüdür. Klasik dönem şürût eserlerinin özelliklerinin⁴² tamamını taşıyan bu eser, bu dönem şürût eserlerini tanıma açısından önemli bir yere sâhiptir. Eserde, kendisinden önce yazılmış Hanefî şürût literatürünün büyük bir kısmına atıf yapılması ve kaynak olarak kullanılması,⁴³ günümüze ulaşamayan pek çok şürût eserinden veya müellifinden yapılan nakillere yer verilmesi onu şürût ilmi açısından değerli kılan unsurlardandır.

İçeriğinin ve konularının düzeni, senet, mahkeme kayıtları, atama kararnameleleri vb. belge çeşitlerinin tümünün hazırlanması ve yazımıyla ilgili derli toplu bilgiler içermesi, belgelerin yazımıyla ilgili verilen teorik bilgilerin yanında her konu ile ilgili tek tek örnek belgelere yer vermesi, şürût ilmi ve bu ilmin kapsamına giren terim ve kavramlarla ilgili gerek giriş bölümünde gerekse yeri geldiğinde yaptığı açıklamalar eseri değerli kılan diğer unsurlar arasında sayılabilir. Ayrıca eserin bazı bölümlerinde önceki dönemlerde düzenlenmiş bazı vasiyetnâme, mahdar (mahkeme tutanağı), menşûr (atama kararnamesi) ve vakfiyelerin asıllarının aktarılması da fıkıh tarihi açısından oldukça önemlidir.

8. Eserin Nüshaları

Ğureru's-Şürût ve Dürerü's-Sumût adlı eserin Türkiye kütüphanelerinde onbir, yurt dışında iki adet olmak üzere toplam on üç nüshasını tespit edebildik. Türkiye dışındaki yazmalar ise Melik Faysal İslâmî Araştırmalar Merkezi Kütüphanesi yazmalar bölümünde yer almaktadır. Nüshaların kütüphane kayıtları şu şekildedir: *Ğureru's-Şürût ve Düre-*

41 Sakk mecmuaları ile ilgili bilgi için Bkz. Süleyman Kaya, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (2005), c.3, sayı:5, 379-416.

42 Bu dönem şürût eserlerinin özellikleri için bkz.; Saylan, Celâleddin el-İmâdî, s.33-34

43 Eserin kaynakları için bkz.; Saylan, Celâleddin el-İmâdî, s.144-149

ru’s-Sümût, Celâleddin b. Muhammed el-Îmâdî, no:52134; *Şürûtu’l-Celâlî*, Celâleddin b. Muhammed el-Îmâdî, no: 98451.

Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshalar ise şunlardır:

a. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmet 1033

Ulaşabildiğimiz en eski nüsha olan bu nüsha 292 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 21 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Nüshada bazı başlıklar daha koyu ve büyük karakterde yazılmış üzerleri kırmızı mürekkeple çizilmiş bazıları ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bazı varaklarda, “a” sayfasının ilk kelimesi önceki varağın “b” sayfasının sonunda belirtilmektedir. İstinsah esnasında atlanmış ve unutulmuş cümle ve ibâreler metnin kenarlarına ilâve edilerek belirtilmiştir. Bu nüshada da fihrist yer almamakta, vikâye varağı ve zahriye sayfasından sonra metin başlamaktadır.

Zahriye sayfasında, eserin telifinin/temize çekilmesinin 25 Safer 753/12Nisan 1352, bu nüshanın istinsah tarihinin 9 Zilkade 766/28 Temmuz 1365, yazılma yerinin Mâverâunnehîr Harezim Cürcâniyyesi olduğu belirtilir.

Birinci bölümün sonunda müellifin bu bölüm için yazdığı ferâğ kaydından sonra, nüshanın istinsah kaydı yer almaktadır. Bu kayıta nüshanın, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Be’ânî tarafından, 9 Zilkade 766 yılında Cuma günü Abârin mahallesinde istinsah edildiğı belirtilmektedir (vr. 204).

b. Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya 1040

235 varaktan müteşekkil bu nüshanın her bir sayfasında 25 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Nüshada başlıklar ve eserde yer alan şiir ve beyitler arasını ayırmak üzere koyulan işâretler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varakların “a” sayfasının ilk kelimesi önceki varağın “b” sayfasının sonunda belirtilmektedir. İstinsah esnasında atlanmış ve unutulmuş cümle ve ibâreler metnin kenarlarına ilâve edilerek belirtilmiştir. Bu nüshada fihrist yer almamakta, vikâye varağı ve zahriye sayfasından sonra metin başlamaktadır.

Zahriye sayfasının üstünde sol tarafında vakıf mührü, altında Şaban ayının ortaları h.906 yılına ait Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed’in temel-

lük kaydı, sayfanın sonunda Harameyn Vakıfları Müftüsü Ahmet Şeyhzâde tarafından yazılmış Sultan Mahmud Han'ın vÂkif kaydı ve mührü yer almaktadır.

Nüshada ana metin sona erdikten sonra istinsah kaydı yer alır. İstinsah kaydında, Yûsuf b. Abdullah şeklinde sadece müstensihin adı yer alır, istinsah tarihi belirtilmemiştir. Bu nüshada ana metinden ve istinsah kaydından sonra müellifin hocaları ve çağdaşı olan âlimler tarafından esere yazılan takrizler yer almaktadır (vr. 225b-235a). On varaklık bu ilâve bölüm, bu nüsha dışında sadece Yeni Câmi 515 nüshasında yer almaktadır (vr. 290b-305a). 14 farklı âlimin takrizlerinden oluşan bu kısmın sonunda herhangi ilâve bir kayıt bulunmamaktadır.

c. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa 18904

Bu nüsha 311 varaktan müteşekkildir. Her bir sayfada 23 satır bulunmaktadır. Talik yazı ile yazılmıştır. Siyah meşin, şemseli, mıklebi kopuk bir cildi vardır. Başlıklar ve söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Bu nüshada da fihrist yer almamakta, vikâye varağı ve zahriye sayfasından sonra metin başlamaktadır.

Zahriye Hemen altında Pir Muhammed b. Muhammed b. Mustafa b. Kadı Mahmud'a ait temellük kaydını ve Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın vÂkif mührü yer alır. Nüshada, birinci bölümün son kısmı Ayasofya 1040 nüshası ile aynıdır. Müellifin bu bölüm için yazdığı ferâğ kaydından sonra, nüshanın istinsah kaydı yer almaktadır. Bu kayıta nüshanın, Belhakî hatibi Muhammed b. Seyfullah tarafından, 3 Rebiulâhir 954/23 Nisan 1547 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir (vr. 173).

Nüshada ana metin sona erdikten sonra herhangi bir ilâve ibâre yoktur. Sadece tamamlanma tarihi olarak 954/1547 tarihi ve Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın vÂkif mührü yer alır (vr. 311).

d. Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi 824

Bu nüsha 170 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 29 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Nüshada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, söz başları kırmızıyla çizilmiştir. Birinci bölümünün sonunda müellifin bu bölüm için yazdığı ferâğ kaydı dışında herhangi bir ilâve almaktadır. Nüshada bölüm sonu, Ayasofya 1040 nüshası ile aynıdır

(vr. 96b). Nüşhada ana metin sona erdikten sonra istinsah kaydı yer alır. İstinsah kaydının isim dışındaki ibâreleri Ayasofya 1040 ile aynıdır. İstinsah kaydında Cafer b. Ömer b. Ahmed şeklinde sadece müstensihin adı yer alır, istinsah tarihi belirtilmemiştir (vr. 170).

e. Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi 722

Bu nüsha 254 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 27 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Nüşhada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, söz başları kırmızıyla çizilmiştir. Varaklarda, "a" sayfasının ilk kelimesi önceki varağın "b" sayfasının sonunda belirtilmektedir. İstinsah esnasında atlanmış ve unutulmuş cümle ve ibâreler metnin kenarlarına ilâve edilerek belirtilmiştir.

Vikâye varağının "b" sayfasında tek sayfalık bir fihrist yer alır. Zahriye sayfasında okunaklı olmayan bir mühür ve Kınalızâde ve Muhammed ed-Desmevî'ye ait temellük kayıtlarını içeren ibâreler bulunur.

Müellifin bu bölüm için yazdığı ferâğ kaydından sonra, nüshanın istinsah kaydı yer almaktadır. Bu kayıтта nüshanın, Hüseyin b. Cafer tarafından, 14 Şaban 977/22 Ocak 1570 yılında Edirne'de istinsah edildiği belirtilmektedir (vr.146b).

Nüşhada ana metin sona erdikten sonra istinsah kaydı yer alır. Bu ibârede nüshanın 974 yılı, Cemâziye'l-ülâ ayının sonunda istinsah edildiği belirtilir. Birinci bölümün sonunda istinsah kaydı olarak yer alan 14 Şaban 977 tarihi ile nüsha sonundaki bu tarih birbiriyle çelişmektedir. Eğer birinci bölüm daha sonra yazılmamış ise tarihlerden birinin yazımında muhtemel bir hata söz konusudur. Nüsha sonundaki istinsah kaydından sonra nüshanın Daru'l-Hilâfe Müderrisi Seyyid Muhammed ed-Desmevî'nin kitaplarından olduğunu belirten bir ibâre yer alır (vr. 254b).

f. Süleymâniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa 480

Bu nüsha 252 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 27 satır bulunmaktadır. Talik yazı ile yazılmıştır. Nüşhada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, söz başları kırmızıyla çizilmiştir. Varaklarda, "a" sayfasının ilk kelimesi önceki varağın "b" sayfasının sonunda belirtilmektedir. Nüşhada bazı sayfalarda nemden kaynaklanan lekeler ve mürekkep akıntıları vardır. Başta altı sayfa konu fihristi yer alır. Fihristin başında kitabın ve müellifin adını belirten bir ibâre yer alır. Zahriye sayfasında el-Abd Veysî

(h. 1016) ve Rumeli Kazaskeri es-Seyyid Muhammed'in temellük kayıtları yer alır.

Nüshada ana metin sona erdikten sonra eserin adını yazılış tarihini ve müellifini ve ona duâyı içeren bir şiir, şiirden sonra ise istinsah kaydı yer alır. İbârede nüshanın istinsah tarihi olarak 15 Recep 883/12 Kasım 1478 Salı günü zikredilmiştir. Müstensihin adı ise Gıyaseddin Ali b. Şemseddin b. Muhammed b. Hasan el-Kâinî olarak kaydedilmiştir (vr. 252).

İstinsah kaydından sonra Şihabeddin es-Sâilî tarafından Harezmi Kadısı Burhaneddin Ebû Hafs et-Tercümanî'ye Zilhiccenin sonları 744 tarihinde yazılmış 5 sayfalık bir kitâbu'l-hükmî örneği yer alır.

g. Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 920

Bu nüsha 149 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 27 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Nüshada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bazı varaklarda, "a" sayfasının ilk kelimesi önceki varığın "b" sayfasının sonunda belirtilmektedir. İstinsah esnasında atlanmış ve unutulmuş cümle ve ibâreler metnin kenarlarına ilâve edilerek belirtilmiştir. Bu nüshada baş tarafta 3 sayfalık bir fihrist yer almaktadır.

Nüshada giriş bölümü mevcut değildir, nüsha birinci bölümle başlamaktadır ancak birinci bölüm de tamamlanmamıştır. Bölümün sonunda muhtemelen sonradan tamamlanmak üzere boş varaklar bırakılmıştır (vr.124), dördüncü bölüm de tamamlanmamıştır. Nüshada istinsah kaydına da rastlanmamıştır.

h. Süleymâniye Kütüphanesi, Yeni Câmi 515

Bu nüsha 402 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 23 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Nüshada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varaklarda, "a" sayfasının ilk kelimesi önceki varığın "b" sayfasının sonunda belirtilmektedir. İstinsah esnasında atlanmış ve unutulmuş cümle ve ibâreler metnin kenarlarına ilâve edilerek belirtilmiştir. Bu nüshada da fihrist yer almamakta, vikâye varığı ve zahriye sayfasından sonra metin başlamaktadır.

Zahriye sayfasında Sultan Ahmet'in vÂkif mührü ve temellük kaydı yer alır. Temellük kaydında Edirne'de yazıldığı ve Abdurrahim b. Ali b. Muhammed'in Ramazan ayının ortalarında 905 yılında nüshaya sahip

olduğu zikredilir.

Nüşhada ana metin sona erdikten sonra Kılıç Ali PaŖa 480 nüshasının sonunda da yer alan Ŗiir ile istinsah kaydı yer alır. Kayıtta nüshanın Ŗevval 839 yılında et-Tokâdî tarafından yazıldığı belirtilir (vr. 389b). Ana metin ve istinsah kaydından sonra nüshada, Ayasofya 1040 nüshasında da yer alan takrizler bulunmaktadır. Bu bölüm 16 varak uzunluğundadır. Bölümün sonunda yine III. Ahmet'in vÂkif mühürleri yer alır.

ı. Süleymâniye Kütüphanesi, Yeni Câmi 516

Bu nüsha 255 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 25 satır bulunmaktadır. Talik yazı ile yazılmıştır. Nüşhada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Metin kırmızı mürekkeple çizilmiş çerçeve içinde yazılıdır. Varaklarda, "a" sayfasının ilk kelimesi önceki varağın "b" sayfasının sonunda belirtilmektedir. Bazı sayfalar aşırı nemden dolayı okunamayacak derecede zarar görmüş ve birbirine geçmiştir. Zahriye sayfasında Ebi'l-Vefâ b. Abdüssamed el-İlmî'ye âit temellük kaydı vardır.

k. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 1032

Bu nüsha 276 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 27 satır bulunmaktadır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Ŗirâzeli meŖin ciltlidir. Nüşhada başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varaklarda, "a" sayfasının ilk kelimesi önceki varağın "b" sayfasının sonunda belirtilmektedir. İstinsah esnâsında atlanmış ve unutulmuş cümle ve ibâreler metnin kenarlarına ilâve edilerek belirtilmiştir. Bu nüshada da fihrist yer almamakta, zahriye sayfasından sonra metin başlamaktadır.

Zahriye sayfasında ilki İstanbul Kâdısı Mustafa'ya, ikincisi de kitaba satın alma yoluyla sahip olduğunu belirten Abdülĝanî Mustafa b. Hâc'a ait iki temellük kaydı vardır. Bu ibârelerden sonra Ŗeyhulislâm Feyzullah Efendi'ye (ö.1115/1703) âit vÂkif mührü yer alır.

Nüşhada ana metin sona erdikten sonra herhangi bir ilâve kayıt bulunmamaktadır. Ancak bir sonraki varakta iki sayfa olarak arzuhal örneği ve Ŗiirden oluşan bazı metinler yer almaktadır (vr. 274b).

m. Kütahya Vahîd PaŖa İl Kütüphanesi, 2843

Bu nüsha 200 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada 27 satır bu-

lunmaktadır. Talik yazı ile yazılmıştır. Nüshanın baş ve son kısımları aşırı nemden çok fazla zarar görmüş bu kısımdaki sayfalar birbirine yapışmış durumdadır. Orta kısımda yer alan 30-40 varak ancak açılabilir. Bu nedenle eserin taraması eksik yapılmış açılmayan sayfalar taranamamıştır.

8. Nüshaların Mukayesesi

Bölümlerin ve konuların tasnifi açısından nüshalar sadece birinci kısım itibari ile farklılık gösterir. Diğer kısımların tasnifi tüm nüshalarda aynıdır. Birinci kısmın tasnifi açısından nüshalar iki gurup altında ele alınabilir. Ayasofya 1040, Merzifonlu 18904 ve Esad Efendi 824 nüshaları birinci gurupta, III. Ahmed 1033, Esad Efendi 722, Kılıç Ali 480, Yeni Câmi 515, Yeni Câmi 516, Şehid Ali Paşa 920 ve Feyzullah Efendi 1032 nüshaları ise ikinci gurupta yer alır.

Nüshaların tamamında istinsah kaydı bulunmaması nedeniyle istinsah tarihlerinden hareketle nüshaların birbiriyle ilişkileri konusunda net değerlendirmelerde bulunulamamaktadır. Nüshalar arasında en eski olan ve müellifin yaşadığı şehirde istinsah edilen nüsha III. Ahmed 1033 nüshasıdır. Zahriye sayfasında nüshanın 9 Zilkade 766/28 Temmuz 1365 tarihinde Harizm Cürçâniyyesi'nde istinsah edildiği belirtilmektedir. İstinsah tarihi açısından bu nüsha önem arz etmektedir. Zira yukarıda müellifin hayatı ile ilgili verdiğimiz bilgilerden hareketle bu nüshanın istinsah edildiği tarihlerde müellifin hayatta olma ihtimali veya çok yakın bir tarihte vefat etmesi söz konusudur.

İstinsah tarihleri belli olan diğer nüshalar ve istinsah tarihleri şu şekildedir; Yeni Cami 515 (839/1435), Kılıç Ali Paşa 480 (883/1478), Merzifonlu 18904 (954/1547), Esad Efendi 722 (974/1566). Diğer nüshalarda istinsah kaydı tespit edilememiştir.

Ana metin sonunda dönemin âlimleri tarafından esere yazılan takrizler sadece Ayasofya 1040 ve Yeni Cami 515 nüshalarında yer alır. Bu bölümleri birebir karşılaştırılan söz konusu iki nüshanın birbirlerinden veya bizim ulaşamadığımız farklı bir nüshadan istinsah edildiği düşünülmektedir. Ayasofya 1040 nüshasında istinsah tarihi yer almadığı için hangi nüshanın daha eski olduğu kesin olarak tespit edilemese de incelemelerimizde Ayasofya 1040 nüshasının Yeni Cami 515 nüshasından daha sonra istinsah edildiği kanaati hâsıl olmuştur.

Takrizler dışındaki bölümler açısından eksik olan nüsha Şehid Ali Paşa 920 nüshasıdır. Bu nüshada giriş bölümü tamamen, birinci ve üçüncü bölümün ise son kısımları eksiktir. Vahîd Paşa 2843 nüshasının baş ve son kısımlarının büyük bir bölümü sayfaların birbirine yapışması nedeniyle taranamadığından eksikliklerin olup olmadığı tespit edilememiştir. Nüshalardan sadece Şehid Ali Paşa 920 (3 sayfa) ve Kılıç Ali Paşa 480 (6 sayfa) nüshalarında baş tarafta konu fihristi yer alır.

Sonuç

Klasik Hanefî şürût eserlerinin son örneklerinden biri olan Ğureru'ş-Şürût'ta, günümüze ulaşmayan eserler de dâhil olmak üzere kendinden önce yazılmış eserler ve müelliflerden nakillerde bulunulması, hemen hemen tüm belge çeşitlerinin düzenlenmesi ile ilgili teorik bilgilerin yanında her konuyla ilgili belge örneklerine yer verilmesi şürût ilmi ve onunla ilişkili terim ve kavramlarla ilgili açıklamalar yapılması, şürût ilmi konusunda yapılacak çalışmalarda dikkate alınması gerekli bir eser olduğunu göstermektedir.

Ayrıca eserde yer verilen medrese, hastane vakfiyeleri ve kâdı, yönetici atama yazıları gibi asılları aktarılan bazı belge örneklerinde şahıs ve yer isimleri gibi unsurların korunması, belgelerin düzenlendikleri dönem hakkında bilgiler içermesi yönüyle hukuk tarihi açısından oldukça önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen litteratur: erster supplementband*, (Leiden: E.J. Brill, 1937).

İbn Battuta, Ebu Abdullah Muhammed et-Tancî, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâl ve Acâibi'l-Estâr-Büyük Dünya Seyahatnâmesi*, (trc: A. Said Aykut, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000).

Huceylî, Abdullah b. Muhammed b. Sa'd, *İlmü't-Tevsîki's-Şer'î*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2003/1424

Karabulut, Ali Rıza, Ahmet Turan Karabulut; *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, (Kayseri: Mektebe Yayınları).

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah 1067/1657, *Keşfü'z-Zünûn*

Şenol Saylan

an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn, (Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (yay. haz.), 2. Baskı, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971).

Kaya, Süleyman, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (2005), c.3, sy. 5, 379-416.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifn: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut, Mektebetü'l-Müsenna, 1957).

Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Eserler Terminolojisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Önder, Muharrem, "Ebu Cafer et-Tahâvî (239-321/853-933) ve Şurût ilmi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.1, (2008), s. 365-397.

Özaydın, Abdülkerîm, "Harizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 217-220.

Saylan, Şenol, *Celâleddîn el-İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümût Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*, (Tez, Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Tez danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Erkal, İstanbul 2012).

Taneri, Aydın, "Gürgenç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 321-322.

Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi

Murat Arif Güney*

Öz

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte küresel bir köy hâline gelen dünyada dil öğretimi oldukça önemli bir hâle gelmiştir. Son yıllarda özellikle birçok Arap ülkesiyle aramızdaki vizeler kaldırılmış, ticarî ve turistik faaliyetler canlanmıştır. TRT, 24 saat Arapça yayın yapan bir kanal açmıştır. Dolayısıyla ülkemizde Arapça bilen elemana ihtiyaç artmıştır. Bu makalede yabancı dil öğretimi, yabancı dil öğretiminde kullanılan yöntemler ve ülkemizde yabancı bir dil olarak Arapça öğretiminin dünden bu güne geçirdiği safhalar ele alınacak, sonuç kısmında ise yabancı dil öğrenimi üzerine değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Yabancı Dil, Yabancı Dil Öğretimi, Türkiye’de Arapça Öğretimi*

Abstract

Foreign Language Teaching and Teaching Arabic in Turkey from Past to Present

With the improvement of technology, language teaching has become increasingly important in the World as a global village. In recent years, visa requirements have been removed for many Arab countries. Commercial activities and tourism have been quickened with them. TRT have opened a full-time Arabic TV station. Therefore, it has grown demand for people with knowledge of Arabic in Turkey. In this article, foreign language teaching, foreign language teaching methods, and phases of the Arabic language teaching as a foreign language in Turkey from past to present will be discussed. At the end of this article, foreign language learning will be assessed.

Key Words: *Foreign Language, Foreign Language Teaching, the Arabic Language Teaching in Turkey*

Atıf: Murat Arif Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 193-2011

* Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Ana-bilim Dalı, muratarif28@mynet.com

Giriş

Dilin ve konuşmanın şimdiye kadar pek çok tanımı yapılmıştır. Ünlü Yunan düşünür Platon, *Kratylos* adlı yapıtında, dili “kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla, özne ve yüklem aracıyla anlaşılabilir duruma getirmek” biçiminde tanımlamıştır.¹

Dilin her şeyden evvel bir iletişim aracı olduğunu unutmamalıyız. Bu özelliği ile dil, insanı diğer canlılardan ayırır ve onu sosyal bir varlık haline getirir. Dile bu bakış açısıyla bir tanım yapacak olursak, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta; kendi kanunları içinde yaşayan ve gelişen canlı bir varlık, milleti birleştiren, koruyan ve onun ortak malı olan sosyal müessese; seslerden örülmüş muazzam bir yapı; temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar ve sözleşmeler sistemidir.²

İnsan, toplum, kültür ve eğitimle bağlantılı bir öge olan dilin yapısal görünümünün çok karmaşık olduğu, bu sebepten de çeşitli açılardan yapılan tanımların sayısının üç yüz elliyi aşkın olduğu belirtilmektedir.³

Enis Feriha, basit gibi görünen “dil nedir?” sorusuna, “dil, düşünceyi ifade eden sesler topluluğudur”, “anlaşma vasıtasıdır” veya “manaları nakletme aracıdır” şeklinde tarif ederek cevap verilemeyeceğini ifade ederek dili şöyle tarif eder: “Dil, biyolojik olmayıp sonradan kazanılan, kültürel, toplumsal ve psikolojik bir olgudur.” Dil ile insan insan olmuş, kültür ve medeniyet gelişmiş, insan akli zirvesine ulaşmıştır. Dolayısıyla dili, ilmi ve felsefi olarak araştırmak insanı ve insan düşüncesini araştırmak demektir.⁴

Dilin kendisine mahsus birtakım kuralları vardır. Dil kuralları, dilin yapısına hâkim olan, dilin kendi içinden ve eğiliminden doğmuş bulunan birtakım prensiplerdir. Bu prensipler dilin kuruluşunu, yapısının şeklini ve özelliklerini gösterirler.

Şüphesiz dil her şeyden önce bir anlaşma vasıtasıdır. Ancak bu vasıta tabii bir vasıta. Gelişigüzel, yapma, iğreti, maddî, gelip geçici bir vası-

1 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), I, 55.

2 Muharrem Ergin, *Üniversiteler İçin Türk Dili*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1986), s.13

3 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 11.

4 Enis Feriha, *el-Lehecâtu ve Uslûbu Dirâsetihâ*, (Beyrut:1989), s. 32-37.

ta değildir. Dil canlı bir vasıta gibidir. İnsanlara, fertlere hizmet eder; fakat insanların, fertlerin keyfine tabi değildir. İnsanlar onu istedikleri biçime sokamazlar, ona değişik bir şekil veremezler. Onu olduğu gibi kabul etmeğe, onun hususiyetlerine dikkat etmeğe, onun tabiatına uymağa, onun kanunlarına boyun eğmeğe mecburdurlar.⁵

Başta da belirttiğimiz üzere dilin birçok tanımı yapılmıştır ve hala da yapılmaktadır. Fakat biz bu kadarı ile yetiniyoruz.

1. Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri

Bu başlık altında yabancı dil öğretim yöntemleri değerlendirilecektir. Bunu yapmaktan maksadımız öğretim yöntemleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları detaylı bir şekilde incelemektir. Bu yöntemleri tek tek ele almadan önce genel bir bilgi verilecektir.

Yabancı dili öğretmek amacıyla tarihin değişik safhalarında farklı yöntemler denenmiştir. 1940–1960 yılları arasında nerdeyse tek yöntem olarak dil öğretimini egemenliği altına alan duyumcu-dil yöntemi (audio-lingual) amaçlanan iletişim yetisi karşısında yetersiz kalmıştır. Gerçekten, yapısal, daha doğrusu betimsel dilbilimin biçimciliğine ve davranışçı dil öğretim kuramına dayanan duyumcu-dil yöntemi yandaşları, dil öğretimini büyük ölçüde alışkanlık kurma edimi olarak düşünmüşlerdir. Bu yöntem, öğretimin ilk basamaklarında, özellikle küçük yaştaki çocuklar için dilbilgisi yetisinin kazanılmasında yararlı olmuştur, ancak dil kullanım yetisi kazandırmakta başarısız kalmıştır.⁶

1960'lardan sonra Chomsky'nin öncülüğünde gelişen yeni dilbilim anlayışı ve buna koşut olarak gelişen anlıksal ruhbilimin etkisiyle dil öğretiminin bir alışkanlık kazanma edimi değil, bilinçli bir kazanım olduğu düşünülmeye başlanmıştır. Başka bir anlatımla, dilde anlam ve dil kazanımında insanın anlığı ve kişiliği ön plana geçmiştir. İnsanın bir makine olmadığı, dil ediniminde anadilinden getirilenlerin, varsayımların ve doğuştan getirilen dil kazanım düzeneğinin önemli bir yeri olduğu düşünülmüştür. Bu düşünceler önce anlıksal yöntem denilen daha usçu bir dil öğretim yönteminin gelişmesine yol açmış, ancak büyük ölçüde geleneksel dilbilgisi çeviri yöntemine benzeyen bu yöntemin de biçimciliği yene-

5 5 Ergin, Üniversiteler İçin Türk Dili, s.13.

6 Ahmet Kocaman, "Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler" *Türk Dili Dergisi*, 47 (1983), s. 117-118.

mediği, dilbilgisi yetisi ötesinde bir kazanım sağlayamadığı anlaşılmıştır.⁷ Şüphesiz ortaya konulan bu düşüncelerde kişinin ruh hali ve kapasitesi dikkate alınmış ve daha akılcı yöntemlere zemin hazırlanmıştır.

Günümüzde bir tek yabancı dil öğretiminden değil, yabancı dil öğretim yöntemlerinden söz edilebilir, işlevsel kavramsal ders izlenceleri çerçevesinde bir yöntem henüz tümüyle geliştirilebilmiş değildir. Genellikle iki yol izlendiği görülmektedir: Önce bir dilbilgisi tabanı hazırlanmakta, buna daha sonra işlevsel kavramsal boyutlu konular eklenmektedir. İkinci yaklaşımda ise, dilbilgisi ve işlev en baştan birlikte ele alınmakta, böylece yapı işlev örgüsü sağlanmaya çalışılmaktadır. Kimileri seçmeli (eclectic) bir yöntemde çeşitli yöntemlerin iyi yanlarını birleştirmeye çalışmaktadırlar.⁸ Bütün bu çabaların sebebi kişiye yabancı bir dili daha kısa zamanda, amacına uygun ve kaliteli bir şekilde öğretmektir.

1982 Ekim ayında Avrupa Konseyi ile Millî Eğitim Bakanlığının ortaklaşa düzenledikleri Yabancı Dil Öğretim Programları konulu seminerde belirlenen belli başlı yöntemlerin sınıflaması yapılmıştır. Türk ve Avrupalı uzmanlar tarafından benimsenen bu yöntemler şunlardır:⁹

1. Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi (Grammar-Translation Method)
2. Dolaysız Yöntem (Direct Method)
3. Kulak-Dil Alışkanlığı Yöntemi (Audio-Lingual Method)
4. Bilişsel Öğrenme Yaklaşımı (Cognitive-Code Approach)
5. İletişimci Yaklaşım (Communicative Approach)
6. Seçmeli Yöntem (Eclectic Method)

1.1. Dilbilgisi – Çeviri Yöntemi

Dilbilgisi – çeviri yöntemi çok eski bir yöntemdir. Latince ve Yunanca gibi klasik dillerin öğretiminde kullanıldığı için “Klâsik Yöntem” adını da almıştır.

Amaç başka dilden ana dile çeviridir. Bu yöntem belli bir öğrenme

7 Kocaman, “Yabancı Dil Öğretimi”, s.118.

8 Kocaman, “Yabancı Dil Öğretimi”, s.118.

9 Hayati Çevik, Çocuklara Yabancı Dil Öğretiminde Drama Tekniğinin Kullanımı,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Fransız Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Adana, 2006, s.14.

kuramına göre geliştirilmemiş, daha çok akla dayalı çözümler, kural öğrenme ve karşılaştırmalı çalışmalara yer verilmiş ancak konuşma becerisinin geliştirilmesine önem verilmemiştir.¹⁰ Ancak yaşayan dillerin öğretilmesinde iletişim ön plana çıkacağı için bu yöntem yetersiz kalmakta, amaca ulaştırmamaktadır. Çünkü dilin tüm kuralları önceden verilmekte, seçilen metin doğrultusunda sözcükler ve fiil çekimleri öğretilmekte, sürekli olarak ana dil kullanılmaktadır.¹¹

Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi üç önemli varsayıma dayanır:¹²

1. Dil kuralları bütündür.
2. Yazın dili, konuşma dillerinden daha üstündür.
3. Diller karşılaştırılabilir, aralarında benzerlikler ve farklılıklar bulunabilir.

Bu yöntem ile dil kullanımı amaçlanmaz. Sadece hedef dilin dil kuralları üzerinde bilinçli bir kontrol kurulmasını gerekli görür. Öğretmen sınıftaki tek otoritedir ve sınıftaki açıklamaları ana dili kullanarak yapar. Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi genellikle aşağıdaki faaliyetlerden oluşur

- Örnek cümlelerle dilbilgisi kurallarının açıklanması,
- Sözcük varlığının ve sözcük karşılıklarının ana dilde bir liste şeklinde verilmesi,
- Okuma metninin dilbilgisi kuralları ve sözcük varlığına göre seçilmesi,
- İki yönlü çeviri(ana dilden hedef dile ve hedef dilden ana dile) yapılması,
- Sınıf içi etkinliklerde çeviri ve ezbere önem verilmesi.

10 Abdülkadir Kabadayı, "Öğrenci Merkezli Yabancı Dil Öğretim Modeli Tercih Ölçeği", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/1 (2003), s. 57.

11 Cengiz Tosun, "Yabancı Dil Öğretimi ve Öğreniminde Eski ve Yeni Yöntemlere Yeni Bir Bakış" *Çankaya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Journal of Arts and Sciences*, 5 (2006), s. 81.

12 Fatoş Sümengen, *el- 'Arabîyyetu'- Mu'âsıra Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Arap Dili Eğitimi Bilim Dalı, Ankara, 2004, s. 12-13.

1.2. Dolaysız (Düzvarım) Yöntem

Dilbilgisi-çeviri yöntemine karşı ve Doğal yöntem'in bir uzantısı olarak ortaya kondu. Psikolog *Gestalt*'ın bütüncül, *Herbart*'ın eğitim ve *Humboldt*'un dil ve kültür görüşleri doğrultusunda oluşturulmuştur. Bu yöntemde, dersler kısa bir hikâye ya da diyalog'la başlar. Sözlü olarak hareket ve resimlerle desteklenir. Ana dil hiç kullanılmaz. Dilbilgisi tümevarım yöntemiyle öğretilirken, fiillere öncelik verilir. Dersle ilgili açıklamalar bilinen sözcük ve yapılarla sürdürülür. Öğretmen modeldir, dolayısıyla ona çok iş düşer, çok yorulur. Öğretimde yetişkinle çocuk arasında ayırım yapılmaz.¹³

Bu Yöntem iki temel varsayıma dayanır¹⁴:

1. Dil alışkanlıklar bütünüdür.
2. Dil özellikle ve öncelikle konuşmadır.

Dolaysız Yöntem uygulaması şu faaliyetlerden oluşur:

- Dersler bir diyalog ya da kısa bir fıkra anlatımıyla başlar,
- Önce sözlü öğretim yapılır; bu nedenle, gramer ve yeni sözcükler sözel olarak öğretilir,
- Hedef dilin yoğun bir şekilde kullanılmasına yer verilir,
- İlk haftalar telaffuz öğretimine ağırlık verilirken, yeni dilbilgisi yapıları sürekli dinleme tekrar ile öğretilir,
- Sınıf içinde ana dil ve çeviriye yer verilmez,
- Öğretmenden amaç dili çok iyi bilmesi ve konuşması istenir,
- Öğretmen merkezli öğretim yapılmasına karşın, öğrencilerin derse aktif katılımını gerektirir,
- Okuma öğretimi, dilbilgisi becerilerini geliştirmekten çok zevk için yapılır.

1.3. Kulak-Dil Alışkanlığı Yöntemi

Davranışçı psikolojinin etkisiyle ortaya çıkmış olan “Kulak-Dil Alış-

13 Tosun, “Yabancı Dil Öğretim ve Öğreniminde Eski ve Yeni Yöntemler”, s.81.

14 Sümengen, *el- 'Arabiyetu'l- Mu'âsıra*, s.14.

kanlığı Yöntemi”nde dil öğrenme, doğru cevapların pekiştirilmesiyle etki-tepki bağının kuvvetlenmesi sürecidir. Bu nedenle, bu yöntemin sınıf-içi uygulamasında *mim-men* yani söyleneni tekrar etmek ve tekrarla ezberlenen cümle kalıplarına benzer cümle üretmek, bu yöntemin temelini teşkil eder.¹⁵

Demircan, “Kulak-Dil Alışkanlığı Yöntemi”nin güncel dili öğretmeyi hedeflediğini, Dilbilgisi-Çeviri Yönteminde kuralları öğretmek üzere oluşturulmuş yapay tümceleri ya da klasik edebiyattan seçilip bir başka devrin dilini yansıtan örnekleri kullanan “kural koyucu” tutumu engellemek üzere “dil, onu konuşanların söyledikleridir,” ilkesinin geliştirildiğini belirtmektedir.¹⁶

Bu yöntemde öğrencinin ana dili öğretim aracı olarak kullanılmamaktadır. Örneğin, İngilizce öğrenen bir Türk, öğrenim sırasında hiç Türkçe kullanmamakta; sürekli olarak alıştırma ve konuşma parçalarındaki İngilizce tümceleri işittikten sonra yinelemeye çalışmaktadır. “Kulak-dil Alışkanlığı Yöntemi”nin ana çizgilerini Chastain şöyle sıralamaktadır:¹⁷

Yöntem, dili bilinçaltı bir düzeyde öğretmeyi amaçlar.

Bu amaca ulaşabilmek için yabancı dil dizgesi anadilindeki gibi geliştirilmeye çalışılır.

Öğrencilere kendilerine yöneltilen sorulara karşı doğru yanıt verme alışkanlığı verilir. Öğrencilerin verdikleri yanıtlar üzerinde düşünüp zaman harcamalarına izin verilmez.

Alıştırmalar hiçbir açıklayıcı bilgi verilmeden yapılır, çünkü basat amaç öğrenciye düşünmeden yanıtlama alışkanlığı kazandırmaktadır.

Dil becerilerini geliştirmede doğal sıra izlenir. Şöyle ki, öğrenci önce anlamayı, sonra konuşmayı, daha sonra okumayı ve en son olarak da yazmayı, öğrenir.

15 Kabadayı, “Öğrenci Merkezli Yabancı Dil Öğretimi”, s. 57.

16 Ömer Demircan, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*, (İstanbul: Ekin Kitabevi, 1990), s. 184.

17 F. Özden Ekmekçi, “Yabancı Dil Eğitimi Kavram ve Kapsamı” *Türk Dili*, 47 (1983), s. 106–107.

1.4. Bilişsel Öğrenme Yaklaşımı

Bilişsel kuram, Stern'e göre, öğrencinin yabancı dilin yapısını anlamayı ve bu yapının kolayca kullanılmasını önemser. Koşullanma, yetişme, pekiştirme, alışkanlık kazanma ve aşırı öğrenme konularındaki davranışçı görüşün yerini, Ausabel gibi bilişselci psikologun önerdiği kural öğrenme, anlamlı alıştırma ve yaratıcılık olarak önem kazanmıştır.

- Yöntemin amacı, öğrencilere, anadilini konuşanları gibi yabancı dil becerileri kazandırmaktır. Buna göre, öğrenciler belirli cümle kalıplarını öğrenmek yerine daha önce karşılaşmadıkları durumlarda da uygun cümleleri oluşturabilecek bir yeteneği geliştirmelidirler.¹⁸ Bu yöntemde öğrenciye öğrendiği dilin mantığını kavratmak temel espridir
- Yöntemin özellikleri şunlardır:¹⁹
- Yabancı dil öğrenme bir alışkanlık süreci değil, bilinçli olarak kuralları öğrenme sürecidir.
- Ayrıca telaffuz öğretimine yer vermeye gerek yoktur.
- Duyduğunu anlama becerisi geliştirilmelidir.
- Grupla çalışma ve bireysel eğitim desteklenir.
- Yabancı dilin dilbilgisi kuralları öğretilirken, tümevarım ve tümdengelim yöntemleri beraberce kullanılmalıdır.
- Dört temel beceri öncelik sonralık sırasına göre değil önemine göre eşit olarak geliştirilmelidir.
- Sınıfta ana dilin kullanılmasına ve çeviriye izin verilir.
- Bütünlüğü sağlamak için gerektiğinde görsel ve işitsel araçlardan, gerektiğinde diğer tekniklerden yararlanılmalıdır.
- Öğrenme ortamının olumlu oluşu, sınıf içi etkileşim, öğretmenin tutumu, öğrenme için çok önemlidir.

18 Tosun, "Yabancı Dil Öğretim ve Öğreniminde Eski ve Yeni Yöntemler", s. 82.

19 Çevik, *Çocuklara Yabancı Dil Öğretimi*, s.18.

1.5. İletişimsel Yaklaşım

Öğretim biçimi, araç-gereç, öğretmenle öğrenci rolleri ve davranışları, sınıf-içi etkinlikler ve uygulamanın yaşayan bir dil ve dil kullanım yöntemine göre düzenlemesidir. Bu yaklaşım bir yanda dilin yapısı (dil öğrenme düzeneği), öte yanda dil kullanımı (dil ve toplum ilişkisi) üzerinde yapılan araştırmalara dayandırılmaktadır.²⁰

İletişimci yaklaşım, dille iletişim kurulmasında dilbilgisi kurallarının yanında bazı kullanım ve konuşma kurallarının da olduğunu vurgular. Dil öğrenmenin temelinde yatan ana amaç, dilin asıl işlevi olan yazılı-sözlü iletişimin sağlanmasıdır. Buna göre, dilin kurallarından çok bir iletişim aracı olarak kullanılması önemlidir. Dil öğretiminde kurallarına uygun cümle aşaması son aşama olmalıdır. Dil öğrenme sürecinde öğrencinin geçirdiği zihinsel süreç önemli bir yer tutar. Bu yaklaşıma göre, öğrenciler kalıpları ezberlemek yerine, öğrendiklerini anlamaya ve kavramaya yönlendirilir. Geçirdiği zihinsel süreç sonrasında amaç, anladıklarını ve kavradıklarını uygulama sahasına koymalarını sağlamaktır. İletişim öğrencinin cümleler kurmasıyla değil, bu cümleleri sınıflandırması, sorular sorması, bir görüş ifadesi haline getirmesiyle gerçekleşir.

Yöntemin özellikleri şunlardır:²¹

- Öğrenci için bir anlam taşıyan sözlü ve yazılı iletişim etkinliklerine ağırlık verilir.
- Öğretim öğrenci merkezlidir.
- Öğretim etkinlikleri çoğunlukla karşılıklı diyalog, grup çalışması, taklit, problem çözme ve eğitsel oyunlarla öğrenime dayalıdır. Bu etkinliklerin temeli, öğrencilerin bilgilerini veya fikirlerini birbirlerine aktarmasına veya sadece sosyal amaçla konuşmalarına dayalıdır.
- Öğretimde, yabancı dilde yazılmış ve günlük hayatta kullanılan materyaller kullanılır.
- Öğretmen hem anadiline, hem de öğrettiği yabancı dile hâkim olmalıdır.

20 Tosun, "Yabancı Dil Öğretim ve Öğreniminde Eski ve Yeni Yöntemler", s. 82.

21 Çevik, *Çocuklara Yabancı Dil Öğretimi*, s.19

- Öğretmen derslerde öğrencilere amaçlarına uygun bir iletişim kurmaları için yardımcı olur.

1.6. Seçmeli (Eklemeli) Yöntem

Demircan, seçmeli yöntemi “bilinen yöntemlerin amaca en uygun ve öğretimde en başarılı yönleri seçilerek birbirleriyle uyuşturulmasıyla elde edilen yöntem” şeklinde tanımlamaktadır.²²

Eklemeli yöntem ile anlatılmak istenen şey, rastgele bir birleştirme ya da boşluk doldurma değildir. Ekleme işi yapılırken amaca ulaşabilmek için önceden bilinmesi gereken bazı hususlar vardır. Bunlar, bir yandan öğrencilerin yakından tanınması ve öğrenim ortamının iyi bilinmesi, diğer yandan da tüm yaklaşım, yöntem ve tekniklerin her birine ilişkin temel bilgilere sahip olunması gerekir. Öğrencilerine uygun bir eklemeli yöntem oluşturabilmek için tüm yaklaşım, yöntem ve teknikleri tarayarak bunlar arasında bir seçim yapma işi öğretmene düşen bir görev olmaktadır.

Bu nedenle tek yönetime bağlı kalarak başka yöntemlere sırt çeviren yabancı dil öğretmenlerinin bu tutumu artık yadırganmakta, daha açık bir söyleyişle, uğraş alanında geri kalmışlığı simgelemektedir. Sebüktekin’e göre,²³ sınıftaki öğrencilerin kişisel özellikleri bakımından nasıl bir görünüm içinde bulduklarını saptamak, bu özelliklerin birer etmen olarak öğrencilerden hangilerini ne ölçüde etkilediğini ortaya koymak, elde ettiği bulgulara göre her bireyi ayrı ayrı yönlendirmek, ortak özellikleri göz önünde tutarak sınıfın tümüne uygulanacak genel tavrı belirlemek ve böylece, öğrenciyi başarıya ulaştırmak öğretmenin temel vazifesi olmalıdır. Aksi takdirde başarı sağlanması öğrencilerin kabiliyetlerine kalır ki, bu da zaman kaybına ve dil öğretimi konusunda istenen sonuca ulaşamamaya sebep olur.

Yöntemin özellikleri şunlardır:²⁴

- Dil öğrenimi öğrencilerde istek uyandırması bakımından, anlamlı ve gerçek hayatla ilişkili olmalıdır.

22 Demircan, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*, s. 162.

23 Hikmet Sebüktekin, *Yüksek Öğretim Kurumlarımızda Yabancı Dil İzlençeleri*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981), s. 40.

24 Çevik, *Çocuklara Yabancı Dil Öğretimi*, s. 20–21.

- Çabuk ve etkili bir dil öğrenimi için, öğretmenin ve öğrencinin çeviriden kaçınması ve yabancı dilde düşünmeye yönlendirilmesi gerekmektedir. Bu da çok alıştırma yapmakla sağlanır.
- Anadil olabildiğince az kullanılmalıdır.
- Dil öğreniminde anlamlı ve iletişime yönelik alıştırmalar, mekanik alıştırmalardan daha yoğun olmalıdır.
- Yabancı dili düzgün kullanabilmek için okuduğunu anlama becerisi kazandırılmaya çalışılmalıdır.
- Sürekli ve kalıcı bir kelime öğrenme becerisi, anlamlı ortamlar oluşturularak ve gerçek hayata dönük anlamlı cümlelerle kazandırılabilir.
- Öğrencinin hazır bulunuşluk durumuna göre, dört temel beceri (dinleme, konuşma, yazma, okuma) birlikte geliştirilmeye çalışılmalıdır.
- Öğrencinin neye ihtiyacı olduğunun belirlenmesi, öğretmenin atacağı ilk adım olmalıdır.
- Her dersten önce, dersin amacının ve niçin öğrenilmesi gerektiğinin açıklanmasında fayda vardır.
- İletişime yönelik olarak doğruluk ve kullanılabilirlik çok önemlidir. Bunun yanında sözel olmayan ama iletişime anlam kazandıran jest-mimik-ses tonu-vurgu-kültürel tavırlar gibi diğer değişkenlere de gereken önem verilmelidir.
- Öğretimde daima basitten karmaşığa, bilinenden bilinmeyene, somuttan soyuta doğru bir sıra izlenmelidir.
- Öğrenciler arasında bireysel farklılıklar olduğu unutulmamalıdır.

Birçok yabancı dil öğretim tekniğı bulunmaktadır. Fakat biz sınırlı olan bu çalışmamızda bu kadarıyla yetinmeyi uygun bulduk ve kanaatimizce kişilerin yetenekleri, becerileri, kapasiteleri, yaş düzeyleri vb. özellikleri göz önünde bulundurularak bütün yöntemlerin yararlı yönlerinden istifade edilmelidir.

2. Türkiye’de Arapça Öğretiminin Tarihsel Gelişimi

Türk-Arap ilişkisi oldukça uzun bir tarihi dilimi kapsar. Bu ilişkilerde Talas Savaşı önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu savaş ile gelişen ilişkiler Türklerin Müslüman olmaları ile sonuçlanmıştır.²⁵ Türklerde Arapça öğretiminin başlangıcı ise İslâm dinini kabul ettikleri tarihlere uzanmaktadır.²⁶ İslâm dinini seçen Türkler, doğal olarak dinlerini asıl kaynağından öğrenmek istemişlerdir. Bu da onları Arapça öğrenmeye sevk etmiştir. Bu durumu özellikle günümüzde yeni Müslüman olmuş şahsiyetlerde daha iyi görmekteyiz.

Karahanlılar (960–1212), halkıyla birlikte Müslüman olan ilk Türk devletidir. Bu tarihten sonra Arap harflerinin ve dilinin Türk dünyasına girmesi aşama aşama devam etmiştir. Gazneliler (963–1187) devletinin kurucusu olan Gazneli Mahmut, Arapçayı resmi dil olarak kabul ettiğinden bu dönemde yazılan eserler genellikle Arapça olmuştur. Alparslan’ın veziri Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizamiye Medreselerinde öğretim dili Arapça idi. Osmanlılarda ilk medrese 1331’de Orhan Gazi tarafından İznik’te kurulmuştur. Osmanlı medreselerinde Arapça öğretiminden maksat, medrese öğrencilerinin fıkıh, kelim, tefsir v.b. dersleri anlayabilmeleriydi.²⁷ Bu dersleri anlayabilmek için medreselerde ön hazırlık olarak çeşitli kitaplar takip edilmekteydi.

Tanzimat Dönemine kadar okutulan kitapları şu şekilde sıralayabiliriz:

Sarf kitapları olarak; *el-Emsiletu’l-muhtelif*, *Binâ’u’l-ef’âl*, *el-Mak-sûd*, *et-Tasrîfu’l-İzzî*, *Merâhu’l ervâh*, *eş-Şâfiye fi’t-tasrîf*, *el-Esâs fi’t-tasrîf*, *el-Hârûniyye fi’t-tasrîf*...

Nahiv kitapları olarak; *el-’Avâmil*, *el-Misbâh*, *el-Kâfiye*, *el-Elfiyye*, *el-Fevâi’du’z-Ziyâ’iyye*, *Molla Câmî*, *İzhâr*...

İlm-i meânî kitapları olarak; *Miftâhu’l-’ulûm*, *Telhîs*, *el-Mutavvel* ve *el-Muhtasar*...

25 İbrahim Yılmaz, “Tarihi ve Edebî Açıdan Türk-Arap İlişkileri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 26 (2008), s.105.

26 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, (İstanbul: Kültür Koleji Yayınları,1994), s.18.

27 Osman Düzgün, “Learn Arabic from English CD örneği” Türkiye’de *Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi*, 22–23 Kasım 2007, Ankara, Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, s. 382–383.

Lugat konusunda; Cevherî'nin *Sihâh'ı*, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-muhît'i* ...

Medreselerde okutulan bu kitaplara yabancı dil öğretim yöntemleri açısından bakıldığında, bunların 17. Yüzyıldan itibaren yerini dilbilgisi-çeviri yöntemine bırakan, dilbilgisi yöntemine uygun olarak yazılmış oldukları söylenebilir.²⁸

Osmanlılarda Arapça öğretiminden bahsederken Hacı İbrahim Efendi'yi zikretmeden geçmeyelim. Hacı İbrahim Efendi, İstanbul'da kurduğu Dâru't-ta'îm (1882) adlı özel okulda 11-14 yaşlarında hiç Arapça bilmeyen çocukları Arapça öğretimi konusunda uyandırmış ve uyguladığı yöntemin xix. yüzyılda Avrupâ'da yaygın olan dilbilgisi-çeviri yöntemiyle aynı olduğu, öğretiminin düzenlenişi bakımından da Herbartçı görüşe benzediği belirtilmiştir.²⁹

Hüseyin Atay, Osmanlı âlimlerinin Arapça bilgileriyle, müsteşriklerin Arapça bilgilerini karşılaştırarak şu yorumu yapar: *"müsteşriklerin çoğu Arap memleketlerine çokça gidip oralarda aylarca, senelerce kaldıkları ve birçok teknik imkânı kullandıkları halde bugün bile içlerinde kolaylıkla ve akıcı bir şekilde Arapça konuşana rastlamak zordur. Onlardan hiçbirisi şimdiye kadar Arapça bir eser yazmış değildir. Buna karşılık Osmanlı âlimlerinin yazdıkları eserler hakkında fikir elde etmek için Keşfü'z-Zunûn ve Osmanlı Müellifleri gibi eserlerle İstanbul kütüphanelerini taramak lazımdır. Yine Osmanlı âlimlerinin büyük çoğunluğu da sürekli talebe okutmuş ayrıca eser verme zaman ve imkânı bulamamıştır. Bu da çok önemli bir eğitim hizmetidir. Bununla beraber daha çok son dönemlerde talebenin on, on beş veya yirmi sene medresede ömür tüketerek diğer fenler bir tarafa Arapçayı bile gereği gibi öğrenemediğinin vukuu ve yaygınlığı metotsuzluk ve usuldeki nizamsızlığın bir neticesidir."*³⁰

Türkiye'de Arapça öğretimine, öğretim birliği yasasına (1924) bağlı olarak 1927 yılında son verilmiş, tekrar 1953 yılında İmam- Hatip okulla-

28 Ahmet Bostancı, "İlâhiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2005), s.4-5.

29 Ömer Demircan, *Türkiye'de Yabancı Dil: Dünden Bugüne*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), s. 61.

30 Yusuf Sancak, "Yabancı Dil Eğitimi - Öğretimi ve Arapça, Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik", *EKEV Akademi Dergisi*, 2/1 (Kasım 1999), s. 2.

rında bir batı dili ile birlikte Arapça okutulmaya başlanmıştır.³¹

2.1. Türkiye’de Arapça Öğretiminin Bugünkü Durumu

Genel olarak düşündüğümüzde yabancı dil öğrenmek hayli önemli bir iştir. Arapça, Kur’ân’ın dili olduğu için Müslümanlar arasında daha büyük öneme sahiptir. Zira Tefsir, Hadis, Kelam, İslâm Felsefesi, İslâm Tarihi gibi İslâmî ilimlere ait yazılı literatürün neredeyse tamamı Arapçadır. Dolayısıyla İslâmî ilimlerle ilgilenen her araştırmacının bu dili öğrenmesi zorunludur. Bu durum dinî ilimler alanında eğitim ve öğretim yapan kurumlarda Arapçanın öğretimine özel bir önem verilmesine neden olmuştur.

Arapça öğretimi günümüzde orta öğretimde, İmam-Hatip Liselerinde, yükseköğretim kurumlarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi ve bazı üniversitelerin Fen-Edebiyat Fakülteleri’ne bağlı Arap Dili ve Edebiyatı Bölümlerinde ayrıca Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi bünyesinde bulunan Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalında yürütülmektedir.³² Vaiz- Müftü yetiştirmek amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bünyesinde kurulan Eğitim Merkezleri’nde de ciddi bir Arapça eğitimi verilmektedir.

Ayrıca, 1992 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla özel eğitim kurumlarında da Arapça öğretimine izin verilmiştir.³³

Türkiye’de eğitim sistemimiz büyük oranda ezber üzere kurulmuştur. Maalesef sınava yönelik ezber yapan öğrenci sınavdan kısa bir süre sonra bu bilgilerin büyük bir bölümünü unutmaktadır. Bu ezbercilik kendinî Arapça alanında da göstermektedir. Tabîî ki dil denince ezber kaçınılmaz bir durumdur. Fakat kanaatimizce bu ezber defalarca dilbilgisi kurallarını okumak şeklinde değil kelime ezberleme şeklinde olmalıdır. Zaten körü körüne bir anlama sağlanmadan yapılan dilbilgisi ezberleri de önemli bir fayda sağlamamaktadır. Meselâ Arapça bölümünden YDS’ye giren bir kişi dilbilgisi kurallarını kullanarak birçok soru çözebilecekken veya en azından seçenekleri azaltabilecekken dilbilgisi kurallarını kavra-

31 Demircan, *Türkiye’de Yabancı Dil: Düünden Bugüne*, s. 92.

32 Hasan Soyupek, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlâhiyat Fakültesi Örneği”, *Süleyman Demirel İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1/10 (2003), s. 78.

33 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 58.

ma yerine ezberlediğinden sorulardaki bu inceliği göremez. Ama o kuralları ezbere madde madde sayma durumunda olabilir.

Arapça öğretiminde çoğu zaman farkında olunmadan dilbilgisi konuları gereğinden çok fazla ayrıntıya boğulur. Arapça'yı iletişim dili olarak öğrenecek bir öğrenciye iletişimde belki hiç ihtiyaç duymayacağı, sarf, nahiv ve belagat kurallarıyla ilgili felsefi yorum veya tartışmalar öğretilen bir hâl alabilir. Bu da öğrencinin gözünü korkutmaktadır. Günümüze kadar Türkçe gramerin Arapça dilbilgisi terimleriyle ve gramer sistemi gibi işlenmesi ve Arapça öğretimi adına daha çok gramer kurallarıyla ilgili felsefi tartışmaların öğretilmesi öğrenimi zorlaştıran nedenlerin başında gelir. Doğru iletişimi sağlayacak düzeydeki dilbilgisi öğretimi kuşkusuz Arapça öğrenimini kolaylaştıracaktır.³⁴

Yapılan araştırmalar Arapça öğretiminin başarısız olduğunu ve bunun sebebinin de % 82 yöntem, kitap ve öğretmen yetersizliğinden kaynaklandığını ortaya koymuştur.³⁵ Mehmet Soysaldı başkanlığında 2008–2009 akademik yılı güz yarıyılında Türkiye'deki yirmi iki İlahiyat Fakültesinde görev yapan Arapça öğretim elemanları ve bu fakültelerde öğretim gören öğrencilerin görüşlerine dayalı olarak yapılan proje çalışmasında, Arapça ders kredilerinin yetersiz olup bu derslerin gramer ağırlıklı yapıldığı, öğrencilerin Arapçayı zor bir dil olarak tanımladıkları, okutulan veya takip edilen ders kitapları konusunda fakülteler arasında birliğin bulunmadığı, öğrencilerin Arapça'ya ilgisiz olduğu vb. sorunlar tespit edilmiştir.³⁶

Sonuç

İletişim, insanlar arasında çeşitli ilişkilerin kurulması ve kurulan bu ilişkilerin çeşitli biçimlerde geliştirilerek sürdürülmesidir. Bu etkinlik katılanların karşılıklı olarak birbirlerine gönderdikleri, söyledikleri bildirilerle gerçekleşir. Bildirileri anlama aracı ise dildir. İnsanların hayatın birçok alanında, her türlü ilişkiyi kurup yürütebilmeleri için uluslararası ortamda konuşulan ortak dilleri de öğrenmeleri gerekmektedir. Bu dille-

34 Candemir Doğan "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri" *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21 (Bahar 2006), s. 80.

35 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 58.

36 Mehmet Soysaldı, (proje yöneticisi), "Türkiye İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları" (Yayınlanmamış Proje), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Elazığ, 2009, s.2.

rin belirlenmesinde teknoloji, bilim ve askerî alanda üstünlük önemli rol oynamaktadır.³⁷

Çağımızda yabancı dil öğrenme gereksinimi bir hayli artmıştır. Bundan yirmi sene önce Sultan Ahmet, Kapadokya v.b. turistik mekânlarda karşılaşabileceğimiz insanlar artık internet sayesinde her an evimizin içine girebilmektedirler. Üniversite mezunu bir genç okulunda ne kadar başarılı olursa olsun onun kaliteli bir şirkete işe girmesi ve orada ilerlemesi yabancı dil düzeyiyle büyük oranda ilişkilidir.

Bundan dolayı yabancı dil öğrenimi/öğretimi gelişi güzel yürütülmemesi gereken bir süreçtir. Bu sürecin etkin bir şekilde gerçekleşmesi, yabancı dilin istenilen seviyede öğrenilmesi uygun yöntemin seçilmesine bağlıdır.

Yabancı dilin öğrenilmesinde her ferдин maksadı bir olmaz. Bu yüzden verimi artırmak için öncelikle dil öğrenecek olan kişinin gayesi bilinmeli ve ona uygun program uygulanmalıdır. Örneğin ilk ve orta öğretimde dilde dört becerinin(Dinleme, Okuma, Yazma, Konuşma) de aynı ağırlıkta kazandırılması amaçlanırken yetişkin eğitiminde bu durum farklı olabilmektedir. Çünkü yetişkinler yabancı dili mesleklerine yönelik olarak öğrenmek istemektedirler. Bir işadamı çıktığı iş gezisinde yardımcı olması için yabancı dil öğreniyorsa kendisi için konuşma becerisi ön plandadır. YDS'ye hazırlanan bir aday için konuşma becerisi pek önemli değildir. Nitekim sınav dilbilgisini, çeviri yeteneğini ölçmeye yöneliktir.

Ülkemizde farklı yöntemler kullanılarak çeşitli yabancı diller öğretilmektedir. Arapça öğretimi de bunlardan biridir.

Türkiye'de Arapça öğretimi, eğitim kurumlarımızda okutulan yabancı diller arasında yaygınlık bakımından İngilizceden hemen sonra gelmektedir.

Arapçanın Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen dillerden biri olması, bu dili milyonlarca insanın konuşması, coğrafi olarak Türkiye'nin komşularından iki ülkenin resmî dilinin Arapça olması, bu iki ülke ve diğer Arap ülkelerinin bundan yüz sene önce Osmanlı Devleti'nin yönetimi altında bulunması Arap dilini Türkiye için vazgeçilmez kılan öğelerden yalnızca birkaçıdır.

37 Özdemir Emsal Ateş, "Türkiye'de İngilizce Öğreniminin Yaygınlaşmasının Nedenleri", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2/1 (Haziran 2006), s. 28-35.

Ülkemizde Arapça öğretimi henüz arzu edilen seviyeye ulaşmamıştır, fakat yapılan çalışmalarla bu eksiklik günden güne giderilmeğe çalışılmaktadır.

Şu hususların ülkemizdeki Arapça öğretimine katkı sağlayacağını düşünmekteyiz:

Modern dönemlerde geliştirilen öğretim yöntemlerinden ve Arapça öğretimi için hazırlanan eserlerden önemli ölçüde faydalanmakla beraber klasik eserleri de tamamen göz ardı etmemeliyiz. Bu manada öğrencinin zihninde temel bir şablon oluşturması bakımından Emsile, Binâ ve Avâmîl okutulmalıdır.

Her dilde olduğu gibi Arapça'da da birtakım çetrefilli konular bulunmaktadır. Bu yüzden detaylı gramer tartışmalarına girerek öğrenci usandırılmamalıdır.

Arapça müfredatı, İmam-Hatip Liseleri ve özellikle İlahiyat Fakülteleri arasında koordineli olarak hazırlanmalı böylece 3-4 yıl İmam Hatip Lisesinde Arapça eğitimi almış bir öğrenci İlahiyat fakültesine geldiğinde tekrar baştan başlamamalıdır.

Yaz tatillerinde öğrenci boş bırakılmamalı hikaye vb. okuma ödevleri verilmelidir.

Yabancı dil öğrenimindeki önemli unsurlardan birisi de öğrenilen dilin konuşulduğu ülkede bulunmaktır. İmkân ölçüsünde kısa süre de olsa, öğrenciye yurtdışı teşvik edilmelidir. Son yıllarda bazı ilâhiyat fakülteleri hazırlık sınıfı sonunda öğrencilerini Arapça konuşulan ülkelere götürmektedirler. Yine güzel gelişmelerden birisi de Arap ülkelerinden alanında uzman olan dilbilimciler ülkemizde istihdam edilmektedir.

KAYNAKÇA

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim I-III*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979.

Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994.

Bostancı, Ahmet, “İlâhiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2005).

Çevik, Hayati, Çocuklara Yabancı Dil Öğretiminde Drama Tekniğinin Kullanımı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Fransız Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Adana, 2006.

Demircan, Ömer, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*, İstanbul: Ekin Kitabevi, 1990.

Demircan, Ömer, Türkiye’de Yabancı Dil: Dünden Bugüne, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

Düzgün, Osman, “ Learn Arabic from English CD örneği”, *Türkiye’de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi*, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, (22–23 Kasım 2007), Ankara.

Doğan, Candemir, “Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri” *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21 (Bahar 2006).

Ekmekçi, F. Özden, “ Yabancı Dil Eğitimi Kavram ve Kapsamı”, *Türk Dili*, 47 (1983).

Emsal Ateş, Özdemir, “Türkiye’de İngilizce Öğreniminin Yaygınlaşmasının Nedenleri” *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2 /1 (Haziran 2006).

Ergin, Muharrem, Üniversiteler İçin Türk Dili, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1986.

Feriha, Enis, *el-Lehecâtu ve Uslûbu Dirâsetihâ*, Beyrut: 1989.

Kabadayı, Abdülkadir, “Öğrenci Merkezli Yabancı Dil Öğretim Modeli Tercih Ölçeği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/1 (2003).

Kocaman, Ahmet, “Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler”, *Türk Dili*, 47 (Temmuz-Ağustos 1983).

Sancak, Yusuf, “Yabancı Dil Eğitimi - Öğretimi ve Arapça, Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik” , *EKEV Akademi Dergisi*, 2/1 (Kasım 1999).

Sebüktekin, Hikmet, *Yüksek Öğretim Kurumlarımızda Yabancı Dil İzlençeleri*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981.

Soysaldı, Mehmet, (proje yöneticisi), “Türkiye İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları” (Yayınlanmamış Proje), Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 2009.

Soyupek, Hasan, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/10 (2003).

Sümengen, Fatoş. *el-'Arabiyetu'l-Mu'âsıra" Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Arap Dili Eğitimi Bilim Dalı, Ankara, 2004.

Tosun, Cengiz, “Yabancı Dil Öğretim ve Öğreniminde Eski ve Yeni Yöntemlere Yeni Bir Bakış”, Çankaya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi *Journal of Arts and Sciences*, 5 (Mayıs 2006).

Yılmaz, İbrahim, “Tarihî ve Edebî Açından Türk-Arap İlişkileri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 26 (2008).

İslâm'ın Menşei Hakkında Yeni Oryantalist İddialar

Karel Steenbrink*

Çev: Nihat Uzun**

Öz

İslâm'ın erken dönemlerine dair, 1970'lerdeki oldukça şok edici yeni teorilerin (Patricia Crone, John Wansbrough) ardından, 2000 yılından sonra bu sefer çoğunlukla Alman ilim adamları eliyle yeni bir teori dalgası ortaya çıktı. Bu yeni teorilerin çoğu birbiriyle çelişmektedir ve akademisyenler arasında geniş destek bulamamıştır. Fakat bazıları büyük oranda kamuoyunun dikkatini çekmiştir. Bu makale, Kur'ân yazmaları ve tefsiri hakkındaki ciddi araştırmalara öncelik vermek suretiyle, belli başlı yeni teorilerin bir özetini sunmakta ve eleştirel bir tahlille sonuçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Oryantalizm, Erken Dönem İslâm, Kur'ân.*

Abstract

New Orientalist Suggestions on the Origins of Islam

After the quite shocking new theories on early Islam in 1970s (Patricia Crone, John Wansbrough), a new wave of theories arose after 2000, this time mostly by German scholars. Many of the new theories are contradictory and did not find broad support among academic scholars, but some have drawn broad public attention. This contribution gives a summary of the major new theories and concludes with a critical analysis, giving priority to serious research about Qur'an manuscripts and interpretation.

Key Words: *Orientalism, Early Islam, Qur'an.*

Atıf: Karel Steenbrink, "İslâm'ın Menşei Hakkında Yeni Oryantalist İddialar", çev: Nihat Uzun, KTÜİFD, c. 1, sy. 1, Bahar/2014, s. 213-228

* Prof., Utrecht Üniversitesi, Emekli Kültürlerarası Teoloji (intercultural theology) Profesörü, karel@steenbrink.nu

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, nirunx@hotmail.com

1970’lerde, ilk dönem İslâm tarihiyle ilgilenen küçük bir ilim adamları grubu “gelenekçiler” ve “revizyonistler” şeklinde ikiye ayrıldılar. Akademik oryantalistlerin çoğunluğu, Jonh Wansbrough, Patricia Crone ve Günter Lüling’in Kur’ân’ın teşekkülü ve İslâm’ın yükselişi hakkındaki yeni teorilerini, salt fantezi, temelsiz ve istenmeyen spekülasyon olduğu gerekçesiyle reddettiler. Hayli devrimci bu üç ilim adamı çok geçmeden revizyonist olarak etiketlendiler. Öyle ağır tenkitler aldılar ki 1980’e kadar neredeyse etkin bir biçimde susturuldular. Fakat 2000 yılından sonra teorileri yeniden dikkatleri çekti ve tartışma yeniden başladı. Bu makale, 1970’lerdeki çalışmaların kısa bir özetini sunmak ve ardından, 2000-2008 yılları arasında benzer fikirlerin nasıl yeni destekçiler bulunduğunu müzakere etmek arzusundadır.

1928’de Warna’da (Bulgaristan) bir Protestan misyonerinin oğlu olarak dünyaya gelen Günter Lüling, 1950’lerde Almanya’da (Erlangen) teoloji ve Arapça tahsil etti. 1962’den 1965’e kadar, Alman dili ve kültürünü tanıtmak için kurulmuş Goethe Enstitüsü’nün Halep/Suriye’deki müdürüydü. 1965’te Erlangen’de doktora tezi için araştırma yapmaya başladı. Tezinin konusu, İslâm öncesine ait Hıristiyan ilahîlerinin, Kur’ân’ın en azından birçok bölümünün temelini oluşturduğu şeklindeki teoriydi. Doktorasını aldı ve tezi sebebiyle bir de akademik nişana (“*eximium opus*, mükemmel çalışma”) sahip oldu. Fakat üniversiteden atıldı ve akademik kariyerine devam edemedi. Çalışması 1974’te kendi çabasıyla *Original Kur’ân’a Dair* (Über den Ur-Qur’an) başlığıyla yayımlandı ve ancak 2003’te Yeni Delhi’de İngilizce baskısı yapıldı (*A Challenge to Islam for Reformation*, Motilal Banarsidass Publishers). Lüling’in çalışmasındaki yalnızca iki örnekten bahsetmek istiyorum: O, 97. sûrede [Kadir sûresi]* metnin, Kur’ân’ın ilk olarak *kadir gecesinde* gönderildiğinden bahsettiği kanaatinde değildir, bilakis ona göre metin [Hz.] İsa’nın doğumunu kutlamaktadır ve sûre esasen Noel Arifesi’nde söylenen bir ilahî olabilir.

İkinci örnek, Lüling’in 96. sûre [Alak sûresi] yorumudur. Bu sûreyi Lüling nakaratlı bir ilahî** olarak anlamıştır. Burada 1-5. âyetlerin İngilizce çevirisini veriyoruz:

“Invoke the name of your Lord for having created created

* Metindeki köşeli parantezli ifadeler çevirmen tarafından eklenmiştir.

** “A strophic hymn.” Strophic form, içindeki beyitlerin yahut kıtaların aynı müzikle icra edildiği ilahî ve şarkılar için kullanılan bir terimdir. (çev.)

man from clay.

Invoke! For your Lord is most noble-minded for having taught by the writing cane taught man what he didn't know."¹

(Yaratan Rabbinin ismine yakar, insanı balçıktan yaratmıştır.

Yakar! Zira senin Rabbin en asil fikirli olandır, o divit ile öğretti, insana bilmediğini öğretti.)

Lüling'e göre, esasında bu da bir Hıristiyan ilahîsi olabilir. Lüling, "Ka'be'de İslâm öncesi Hıristiyan kültü/inancı" konusunda 1977'de Almanya'da yayımlanan bir çalışmada İslâm'ın kökeninin tashih edilmiş bir Hıristiyanlık olduğu şeklindeki teorisini devam ettirmiştir. Esasında o, İbn İshak'ın Mekke'nin 10/630'da Müslümanlarca fethi zamanında Ka'be'nin temizlenmesiyle ilgili olarak anlattığı bir haberde bu tezi için bir destek de bulmuştur. Orada [Hz.] İsa ve annesi [Hz.] Meryem'in iki resmi bulunmuştu. Arapların haccına katılmış olan Gassan'lı bir kadın, [Hz.] Meryem'in resmiyle ilgili olarak şöyle demişti: "Anam-babam sana feda olsun! Sen tam bir Arap kadınısın!" [Hz.] Muhammed, [Hz.] İsa ve [Hz.] Meryem'inkiler hariç Ka'be'deki bütün resimlerin silinmesini emretti.² Lüling'in daha sonraki eserlerinin çoğu, 1970'lerdeki bu temel teorilerinin genişletilmiş halidir.

1970'lerdeki ikinci provokatif ilim adamı John Wansbrough idi – özellikle de onun 1977'de basılan *Quranic Studies* isimli eseri-. Bu kitapta savunduğu bir teori, mevcut Kur'ân'ın, ilk dönemdeki İslâm âleminin farklı bölgelerine yayılmış okuma/kıraat biçimlerinin bir derlemesi olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Wansbrough (1977: 21), "kanonik derlemeye [imam Mushaf] dahil edilen neredeyse bozulmamış/değişmemiş bağımsız ve muhtemelen bölgesel kıraatlerin varlığının kendisi, Müslüman toplum içindeki genişleme ve ihtilafların bir ürünüdür" iddiasında bulunur. Onun iddiasına göre Mushaf'ın nihâî şeklinin elde edilmesi için gerekli olan süre "bir nesilden oldukça fazla idi" (1977: 44). Bununla birlikte, kitabında ne farklı gelenekler arasındaki detaylı farkları belirtir, ne de nihâî derlemeden önceki derlemeleri tespit edebilir. Temel iddiası, Kur'ân metninde yer alan benzer kıssaların iki, üç hatta bazen dört para-

1 Bu İngilizce çeviri şu kaynaktan alınmıştır: http://www.christoph-heger.de/surah_96.htm

2 Guillaume 1968: 552.

lel anlatımının varlığına dayanmaktadır.

Kur'ân hakkındaki kitabının hemen ardından, Wansbrough'nun Peygamber'in sireti hakkındaki ikinci bir kitabı yayımlandı. Wansbrough, Peygamber'in siretine, Kur'ân'ın 800 yılı civarlarındaki nihaî redaksiyonunun/tashihihinin öncesindeki çeşitli fırkaların mücadelelerinin bir sonucu şeklinde bakar. Bu, birçok erken dönem Hristiyanlık akımının, bünyesinde temsil edildiği Yeni Ahit'in durumuna benzemektedir. Kadim Yahudilik uzmanı olarak şöhret bulmuş Wansbrough İslâm hakkında başka kitap yayımlamadı. Birçok meslektaşı onun çalışmalarını oldukça radikal ve provokatif; fakat aynı zamanda, Arapça ve İbranice'den yaptığı birçok alıntısı ve zor, anlaşılmaz hatta muğlak tarzı sebebiyle gayet çetin bulurlar. Bu yüzden, hayranlarından birisi olan Amerikalı akademisyen Gerald Hawting [onun siretle ilgili] kitabının 2006'daki yeni baskısı için geniş açıklamalar, çeviriler ve bir lügatçe eşliğinde yeni bir giriş yazdı.

Wansbrough'nun ilk "İslâmî" kitabının çıktığı yıl, Patricia Crone ve Michael Cook'un ilk önemli kitabı yayımlandı. *Haggarism* isimli kitapta onlar geleneksel Müslüman siret yazıcılığının güvenilirliğini reddettiler ("çok geç tarihli ve çok tarafgir") ve İslâm'ın ilk dönemdeki yükselişi hakkında aynı döneme ait Hristiyan, Yahudi kaynakları ve başka bazı kaynaklara odaklandılar. İslâm'ı, Filistin'de (aşağı yukarı günümüzdeki Ürdün ve Suriye) uhrevi bir mesajı dillendirmiş sosyo-politik ve dinî bir hareket olarak yeniden inşa ettiler. Crone, *Mekke Ticareti ve İslâm'ın Yükselişi* adlı ikinci kitabında, W. Montgomery Watt ve Maxime Rodinson'un yazdığı Peygamber'in hayatına dair eserlerin ekonomik zeminini tenkit etti. Onların iddialarına göre Mekke, kabilevi Arap geleneklerinin ortadan kalktığı ve tüccar ve sermayedarların yeni bir [ticaret] ahlakına ihtiyaç duydukları yükselen bir ekonomik başkent idi. Watt ve Rodinson'a göre Kur'ân, Arabistan'daki bu büyük ekonomik ve toplumsal değişim için en uygun cevaptı. Crone, onların zengin ve gelişme gösteren bir ticaret şeklindeki düşüncelerini şiddetle eleştirdi. Mekke merkezli ticaret ancak yerel karakterdeydi ve bütün bölge için büyük bir önem arz etmiyordu.

Crone, [Hz.] Muhammed'i, 1860'lardaki bir Maori peygamberi ile kıyaslar:

Rivayete göre Maori peygamberi kendisini yeni bir Musa olarak görmekteydi (tıpkı [Hz.] Muhammed'in yaptığı gibi), Maorilerin ve Yahudilerin aynı atadan geldiklerini ilan etti (aynı Yahudiler ve

onların İsmail soyundan gelen kardeşleri gibi) ve Cebrail'in, ([Hz.] Muhammed'e öğrettiği gibi) kendisine de, tabiat unsurlarıyla (hacca karşılık kutsal danslar) yabancıların yüce Tanrısına olan inancı birleştiren yeni bir din öğrettiğini iddia etti. (Tıpkı [Hz.] Muhammed'in yaptığı gibi) Kıyamet Günü'nün çok yakın olduğunu ilan etti yahut ilan ettiği rivayet edilmmişti. Onun söylediğine yahut takipçilerinin naklettiklerine göre, Kıyamet Günü İngilizler Yeni Zelanda'dan sürülecektir (tıpkı Bizanslıların Suriye'den sürülecek olmaları gibi) ve bütün Yahudiler, (tıpkı Yahudi ve Arapların Suriye'de yapacakları gibi) Maori kardeşleriyle barış ve uyum içinde yaşamak için Yeni Zelanda'ya geleceklerdir.³

Crone ve Cook İslâm kaynaklarından uzak dururken mebzul miktarda İslâm dışı kaynak kullanmışlardır, bunların çoğu da apokaliptik karakterlidir [kıyametle ilgilidir]. Bu kaynaklar, 1997'de *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* [İslâm'ı Ötekilerin Gördüğü Gibi Görmek: Erken Dönem İslâm'a Dair Hıristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüşlük'teki Eserler Hakkında Bir İnceleme ve Değerlendirme] isimli önemli bir çalışma yayımlayan Robert G. Hoyland tarafından daha sistematik bir biçimde incelenmiştir. Bu kitap, temelde 630 ve 800 yılları arasındaki Yunanca, Batı ve Doğu Suriye dili, Latince, İbranice, Farsça ve Çince kaynaklarda yer alan, İslâm'ın yükselişine dair gözlemlerin tercümesinin bir takdimidir. Hoyland'ın vardığı sonuca göre İslâm dışı kaynaklar da farklı bir kültürel arka plana dayanarak yazmaktadırlar. Bu kaynakların çoğu İslâm'ın yükselişini hali hazırda mevcut olan eskatolojik/uhrevi şemalar içerisine yerleştirmektedir. Bazıları "Müslümanlardan, Müslüman olmayanlar tarafına sızmış bilgi kırıntılarına"⁴ da yer vermektedir ve böylece bu bilgi henüz Arap tarihleri yazılmadan önce yazıya geçirilmiştir. Bununla birlikte, genel olarak bakıldığında, onun, Crone ve Cook'un teklif ettikleri yeni metodoloji hakkında vardığı netice olumsuzdur. "İslâm dışı kaynaklar, ilk önem İslâm tarihine dair tam ve tutarlı bir anlatı ortaya koyamazlar, hatta İslâm'ın gelişiminin alternatif bir versiyonunu bile destekleyemezler."⁵

3 Crone 1987: 247-48.

4 Hoyland 1997: 593-94.

5 Luxenberg 2000: 221-42.

Suriye Hipotezinin Diriltilmesi: Christoph Luxenberg

Günter Lüling'in, Kur'ân'ı, birçoğu Suriyeli arkaplana sahip Hıristiyan ilahîlerinin bir derlemesi olarak gören 1970'lerdeki teorisi akademik çevrelerde ciddiye alınmadı. Lüling'in temel eseri 2003'e kadar tercüme edilmedi ve Hindistan'da basıldı. Lüling ne akademide bir yer edinebildi ne de önemli konferanslara konuşmacı olarak davet edildi. Onun hipotezinin unsurları, ancak 2000 yılından sonra, güvenlik gerekçesiyle Christoph Luxenberg adıyla yazan bir ilim adamı tarafından daha da ileri götürüldü. İddia edildiğine göre Luxenberg Lübnan asıllı hatta Hindistanlıdır (ayın dilleri olarak Süryanice'ye aşına olan Kerala'daki Suriye Hıristiyanlarından)⁶. Luxenberg, Kur'ân'ın nakaratlı ilahîler şeklinde yazıldığı teorisini tekrarlamaz fakat dilbilim teorilerine odaklanır. Kur'ân'daki birçok kelime Arapça olarak değil Süryanice'den ödünç alınma olarak düşünülmemelidir. Bu, Kur'ân'daki birçok kapalı/muğlak pasajı açıklayacaktır. Arapça, [Hz.] Muhammed'in zamanında yahut İslâm'ın ilk döneminde yazılı bir dil değildi. Süryanice (Aramice diye de isimlendirilir), Arapların en iyi tanıdığı "yabancı" dil idi ve Kur'ân'daki birçok dinî düşüncenin kökeni bu sebeple Süryanice dilinde bulunmaktadır. Luxenberg'in iddialarının en sansasyonel olanları 44/Duhan 54 ve 52/Tûr 20 (ayrıca 56/Vâkia 22) hakkında olanlarıdır. Ona göre bu âyetlerdeki *hûr in* ifadeleri, beyaz (yahut güzel, iri, parıldayan) gözleri olan kadın eşler olarak tercüme edilmeyip, Süryanice'deki "beyaz" anlamına gelen *hwar* ve "inci" anlamına gelen *in* kelimeleri dikkate alınarak beyaz üzüm taneleri olarak tercüme edilmelidir. Beyaz inci, Kur'ân'ın 52/Tûr 24'te incileri üzüm taneleri şeklinde tanımlamasından hareketle "üzüm taneleri" şeklinde anlaşılmalıdır. Buradan çıkan sonuç –*The Times* ve *The Guardian* gibi uluslararası medyada da "Hangi Bâkireler?" başlığıyla bahsedildiği gibi- şu idi: İntihar bombacıları cennette kendilerini bâkirelerden ziyade bazı hoş beyaz üzüm tanelerinin beklediğini umabilirler.⁷

Luxenberg'ün bir diğer iddiası da, ilk âyetinde geçen *kevser* yahut "bereket/bolluk" kelimesiyle isimlendirilmiş olan 108. sûre hakkındadır. Arberry'nin çevirisine göre sûre şöyledir:

6 Kottaya'daki St. Ephrem Ecumenical Research Institute müdürü Dr. Jacob Thekkeparampil, Ocak 2007'de Kerala'yı ziyaretim sırasında, İslâm'ın ilk dönemleri ve Kur'ân üzerinde Süryanice etkilerine dair Luxenberg teorisini hiç duymamış olduğunu söylemiştir.

7 Hoyland 1997: 593-94.

Muhakkak ki Biz sana *bereket* verdik;

O sebeple Rabbin için namaz kıl ve *kurban kes*.

Hiç şüphe yok ki senden *nefret eden*, işte odur *soyu kesik* olan.

Luxenberg burada Arapça değil de Süryanice/Aramice olan dört kelime belirlemektedir (italik olanlar). Bu sebeple buradaki “bereket” kelimesini “sebat”, “kurban kes” ifadesini “azim”, “senden nefret eden” ifadesini “düşman, rakip” ve “soyu kesik” ifadesini Süryanice'deki “yok etmek, ortadan kaldırmak” anlamına gelen muadilleri ile yer değiştirir. Vardığı sonuç şudur: Bu kısa sûredeki bütün anahtar kelimeler Arapça değil Süryanice arkaplanlarına göre okunmalıdır ve sûre esasen 1 Peter 5: 8-9'un bir özetidir: “Ayık ve uyanık olun. Düşmanınız İblis, yutacak birini arayarak kükreyen aslan gibi dolaşiyor. İmanda sarsılmadan İblis'e karşı direnin.” Bu benzerlik şaşırtıcı değildir, çünkü Luxenberg'ün bakış açısına göre, Kur'ân Hıristiyanlığın litürji kitabı [din kitabı/İncil] üzerine bina edilmiştir.⁸

Lüling gibi Luxenberg de bir İslâm-öncesi Kur'ân varlığı inşa etmiştir. Öyle ki bu Kur'ân zamanla Süryanice'den, kendisiyle birlikte büyüyen Arapça diline dönmüş, Hıristiyan toplumlara ait bir litürji kitabıdır. Luxenberg'ün teorisi, kullanmış olduğu epey zor ve şifreli dile rağmen, özellikle Almanya'da bazı akademik çevrelerde, Lüling'in düşüncelerinden daha olumlu karşılanmıştır.

Karl-Heinz Ohlig ve Kubbetü's-Sahra'nın Hıristiyan Karakteri

2005'te Christoph Luxenberg, erken dönem Hıristiyanlık çalışan Alman tarihçi Karl-Heinz Ohlig'in editörlüğünü yaptığı (şimdiye dek yayımlanmış) iki neşirden ilkinde bir yazı yazdı. Bu yazıda Luxenberg şu iddiada bulunmaktadır: Kudüs'teki, 690'ların başında Halife Abdülmelik'in emriyle inşa edilen Kubbetü's-Sahra'nın iç tarafındaki ilk kitabe “Muhammed onun kulu ve elçisidir” şeklinde okunmamalıdır. Aksine, buradaki “Muhammed” kelimesi “övlümüş” manasındaki lafzi anlamıyla ve Arap peygamberinden değil de [Hz.] İsa'dan bahseder şekilde anlaşılmalıdır. Bu sebeple o ifadeyi şöyle okumalıyız: “Övlümüş onun Kulu ve Elçisi olsun.” Bu okuma, bütün bir binayı Hıristiyanlık ve [Hz.] İsa için yapılmış bir anıt haline getirecektir. Abdülmelik'in Hıristiyanlığı, Kudüs'teki diğer

8 *Quryânâ*: Luxenberg 2000: 271-76.

kubbe olan Kutsal Kabir (Holy Sepulchre) üzerindeki hükümranlığını sürdüren Yunan Hıristiyanlığı tarzından kesinlikle farklıydı. Bu sebeple yeni yapının Yunan tarzı Hıristiyanlık karşısında sergilediği rekabet kolayca görülebilir. Kubbetü's-Sahra, daha başka kitabelerde, Teslis inancının ve [Hz.] İsa'nın Allah'ın oğlu olarak görülmesi düşüncesinin tenkidini ortaya koymuştur. Fakat Luxenberg'e göre, binanın iç tarafındaki metnin giriş bölümü [Hz.] İsa'ya övgü olarak anlaşılmalıdır. Hıristiyanlıktan tamamen farklılaşan gerçek İslâm bu dönemde değil, 750 yılından sonraki Abbasi idaresi altındaki dönemde aranmalıdır. Luxenberg'ün bu yazıdaki ilginç bir açıklaması, (Kur'an'ın bütün sûrelerinin başında bulunan ve genellikle "esirgeyen, bağışlayan" şeklinde tercüme edilen) *rahman* ve *rahîm* ifadelerini "seven-sevilen" olarak yorumlamasıdır.⁹

Ohlig'e göre Kubbetü's-Sahra, Arap Hıristiyanlığı ve onun büyüyen krallığının, kendi kimliğini garanti altına almak için sergilediği gurur verici bir çaba olarak görülmelidir.¹⁰ Bu gelişme zamanla büyümüştür ve Ohlig (ve Puin)'in editörlüğünü yaptığı kitaplardaki on bir yazarın stratejisi gerçek İslâm'ın yükselişini ertelemektir. Aynı şekilde, bir eski madeni para/sikke uzmanı olan arkeolog Volker Popp, VII. ve VIII. yüzyıllara ait, üzerinde Arap yazıları bulunan madeni paralar üzerindeki yazıları tahlil eder. O, MHMT yazısını Peygamber Muhammed yahut bu isme sahip bir yöneticiden bahseder şekilde değil de [Hz.] İsa'yı yücelten bir ünvan olarak okur.¹¹ Benzer şekilde Ali kelimesi de bir şahıstan, Peygamber'in damadından bahseder şekilde değil de, İsa'nın "kutsanmış" ve "Muhammed [övlümüş]" şeklindeki sıfatlarına ilaveten kullanılan ve "yüce" anlamına gelen bir sıfatı olarak görülür.¹² Bu sebeple, İslâmi gelenekte genel olarak Medine'deki dört raşid halifeden sonra Şam'daki ilk bağımsız idareci olarak görülen Muaviye, Vaftizci Yahya'nın Şam'daki mabedi, kabri ve kilisesini yeniden inşa eden bir Hıristiyan idareci olarak görülmektedir.¹³

Bu birkaç örnek, Ohlig'in 2003'te yayımladığı ilk makale derlemesiyle ilgili olarak yeterli görülebilir. İslâm'ın epey geç bir dönemde bağımsız bir din olarak ortaya çıktığı şeklindeki bu teori, tabiatıyla, [Hz.]

9 Ohlig 2005: 124-47.

10 Ohlig 2005: 9.

11 Ohlig 2005: 63.

12 Ohlig 2005: 103.

13 Ohlig 2005: 45.

Muhammed adındaki bir Arap peygambere dair anlatıların nasıl ortaya çıktığı ve hem Müslümanlar hem de gayrimüslimlerce kabul gördüğü şeklindeki bir problemi gündeme getirmiştir. İşte burada, İslâm'ın ilk dönemlerine ait Yuhanna ed-Dımaşkî'nin yazdığı metinler (735 civarında kaleme alınmıştır) özellikle önemlidir. Yuhanna, Kur'ân'dan nihaî şekli verilmiş bir bütün [Mushaf] olarak bahsetmeyip, tek tek sûrelerden –mesela ikinci (Bakara) sûreden- bahseder. Bu sebeple Yuhanna, Kur'ân'ın 750-800 tarihleri arasındaki nihaî teşekkülü için bir şahit olarak kullanılmaktadır. Fakat Yuhanna ed-Dımaşkî, Mamed şeklinde yazılan Muhammed isminden de bahsetmektedir. Demek ki, Muhammed isimli bir peygambere vahiy gelişiyi ilgili bir rivayetin, Yuhanna'nın 680-690 arasında Şam halifesinin sarayında geçirmiş olduğu gençliği döneminde zaten gayet köklü bir biçimde oluşmuş olması gerekir! Ohlig, 680'lerden itibaren, bir Arap peygamberinden bahseden bazı rivayetlerin bulunduğu farkındadır fakat bunların sonradan eklendiğini düşünür (Ohlig 2007: 316.) Ohlig, Yuhanna'nın [Hz.] Muhammed'den bahsettiğini fakat onu bağımsız bir dinin kurucusu olarak görmediğini kabul eder. Daha ziyade, Yuhanna onu hâlâ bir "Hıristiyan" heretik olarak görmektedir.¹⁴ Bu teoriye göre, başlı başına bir din olarak İslâm, ancak sekizinci yüzyılın sonlarına ait bir olgudur. Bu durumda Halife Me'mun (813-33), olgunlaşmış ve bağımsız bir din şeklindeki İslâm'ın ilk kurucusu olarak görülmektedir.

İslâm'ın Yükselişi Değil Bizans Etkisinin Azalması

Burada ele alınan yazarların çoğunluğu Almanca yazmaktadır. Doğrusu, Alman oryantalizminin yeni cesur teoriler ortaya atmak gibi bir alışkanlığı vardır. Hıristiyanlıkla ilgili çalışmaların tarihinde de aynı durum söz konusudur. Bu konuda bir teori ortaya koyacak değilim, zira bir ulusun psikolojisi hakkında yazmak epey risklidir. Bu tartışmaya büyük katkıda bulunmuş ve orijinal olarak İngilizce kaleme alınmış yalnızca bir tek çalışma vardır. Bu, arkeoloji alanında çalışan iki İsraili ilim adamı Yehuda D. Nevo ve Judith Koren'e ait *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arap State (2003)* isimli çalışmadır. Diğer ilim adamlarında olduğu gibi burada da yalnızca kitaptaki çok iddialı/dikkat çekici birkaç hususa işaret etmek istiyoruz. Nevo ve Koren'in araştırması, V. yüzyılın başlarından itibaren bugünkü Suriye, Ürdün, Lübnan ve İsrail-Filistin bölgesindeki Bizans etkisinin azalması üzerine yoğunlaşır. Bi-

14 Ohlig 2005: 317.

zanslılar (daha geniş fikirli Perslerin aksine), genel anlamda diğer dinlere karşı gayet tahammülsüz iken, Aramice konuşan bölgelerde her türlü heretik akımı kabul etmeye başladılar. Zira artık bu bölgelerde tamamen hâkimiyet kuramıyorlardı. Yerel yöneticilere güvenmek ve onları desteklemek zorunda kalmışlardı. Böylece yerel yöneticiler, Perslerle bin yıldır devam eden büyük kavgalarında Bizanslılara sadık kalacaklardı. Bu yolla, çoğusu bir şekilde “Hıristiyanlık” karakterine sahip bütün mezhebi inançlar Arap kabileleri arasında yayılabildi. Nevo ve Koren, Muaviye’nin dinîni basit “müphem/müteredit tevhid” olarak tanımlarlar ve Kur’ân’ın Muhammed’ini ve Kubbetü’s-Sahrâ’nın içindeki kitabeyi, Hıristiyanlar arasındaki Paraklit kehanetiyle de ilişkilendirerek, bir “sevgili” peygamberin gelişinden bahseder şekilde anlarlar. Onlara göre bağımsız bir din olarak İslâm el-Velîd’in (705-715) döneminde başlamıştır.

İran’dan Gelen Bir Arap Peygamber: Volker Popp

Zerdüşti İran imparatorluğu, dinî konularda Hıristiyan Bizanslılardan daha hoşgörülüydü. Maniheistler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer azınlık dinleri bu memlekette gelişip serpilebilmişlerdi. Fakat İran imparatorları, vatandaşlarını kontrol etme ve isyancıları cezalandırma konusunda bazı vasıtalara sahiptiler. Yer değiştirme/sürgün, gözde ve köklü bir stratejiydi. M.Ö. VII. yüzyılda bile geniş Yahudi toplulukları Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki bölgeye sürgün edilmişti. M.Ö. 540 civarında kadim Antioch’un (günümüzde Türkiye’nin güneyindeki* Antakya) bütün vatandaşları Güneybatı İran’daki yeni Cündişapur şehrine nakledilmişti.¹⁵ Yine Hatra’daki (günümüzdeki Musul’un güneyi) Hıristiyan topluluklar Pers İmparatorluğu’nun uzak bölgelerine sürgün edilmişti. O topluluklar Hıristiyan olarak kalmaya devam ettiler fakat daha sonra meydana gelen akidevî gelişmelerden uzak kaldılar ve Bizans kilise konsillerinin sistemleştirdiği şekliyle teslis ve kurtuluş doktrinlerini benimseyip desteklemediler. Popp onlara “geleneksel mü’minler” demektedir. Çünkü onların Hıristiyanlık anlayışı, daha yaygın olan Bizans ve Suriye Hıristiyanlarının anlayışından köklü bir biçimde farklıydı. Ayrıca Arap Hire krallığındaki birçok Hıristiyan, doğu İran eyaletlerine nakledilmişti. Bu yeni sâkinler, yeni köy ve kasabalarında Süryanice ve Arapça konuşmayı sürdürdüler. 600-628 yılları arasındaki dönemde, Greklerle (Bizans) İranlılar arasında

* Orijinal metinde “doğusunda” şeklinde geçmektedir (çev.).

15 Ohlig 2007: 18.

yüzyıllardır devam eden savaş zirve noktasına ulaştı ve bu çatışma ciddi bir şekilde iki imparatorluğun da sonunu getirdi. Popp'a göre bu feci dönemin sonunda Arap topluluklar çok başarılı savaşçılar olduklarını kanıtladılar. Onların liderleri 640 tarihinden sonraki İran sikkelerinin üzerinde, yarı Arapça yarı Farsça isimleri olan "emirler" şeklinde görülürler. Popp'a göre İran hiçbir zaman dışardan gelen Araplarca fethedilmemiştir, aksine ülkenin liderliği içerdeki Arap-İranlı savaşçılar tarafından ele geçirilmiştir. Mesela Zupiran -ki Arapça Zübeyir ile Farsça bir son ek'in birleşiminden ibarettir- şeklinde isimlerin olduğu sikkeler mevcuttu.

Halife Abdülmelik bu Arap-İranlı Hıristiyanların hamisi idi. Onun bu toplumu, İsa'ya ta'zim ifade eden *Muhammedün* (övlümüş kişi) sıfatını verirlerdi. Geleneksel Suriyeli ve Arap mü'minlerin bu ilk Hıristiyanlık teolojisi, 690 yılı civarında inşa edilen Kudüs'teki Kubbetü's-Sahra'nın kitabelerinde okunmalıdır. Onlar, inançlarını Bizans Hıristiyanlarının teslis doktrinlerinin tersine formüle etmişlerdi. İşte bu sebeple Kubbetü's-Sahra'nın kitabelerinde bir teslis karşıtı polemik söz konusudur. Bu İranlı-Araplarla Bizans Hıristiyanları arasındaki çatışma, ancak sonraki nesillerde artık Hıristiyanlık içindeki bir çatışma olarak değil teslisçi Hıristiyanlarla, [Hz.] Muhammed'i, peygamberi ve kurucusu kabul eden bir din olarak İslâm arasındaki bir çatışma olarak görülmekte idi.

Volker Popp nüvizmatik (eski sikkeler) konusunda bir uzmandır. Genellikle kısa ve net olmayan metinler üzerinde çalışmak zorunda kalmıştır. Belirtmeye gerek yok ki, onun geniş kapsamlı çıkarımları akademik dünyada genel kabul görmemektedir. Fakat hâlâ bazı dikkatleri üzerine çekmekte ve Batı'daki İslâm üzerine yapılan tartışmaların tümünde rol oynamaktadır.

Corpus Coranicum: 80 Yıldan Fazla Süredir Bitirilemeyen Oryantalist Bir Proje

Yahudiler yahut İbranice Kitâb-ı Mukaddes üzerindeki tenkitli tarih incelemeleri, aralarında en yetkin isimlerden birisi olan Julius Wellhausen'ın (1844-1918) da bulunduğu Alman ilim adamları tarafından XIX. yüzyılda başlatıldı. Wellhausen, Tevrat'ın beş kitabının dört farklı kaynağıyla ilgili teorisini 1870'lerde yayımladı. Cüretkâr teorileri sebebiyle Teoloji Bölümü'nden uzaklaştırılıp Semitik incelemeler bölümüne kaydırıldı. Daha sonra, Peygamber Muhammed'in Medine'deki faaliyetleri (esa-

sında el-Vâkıdî'nin *Kitâbu'l-Megâzi'*sinin Almanca tercümesi) ve Emeviler dönemi (*The Arab Kingdom* isimli kitabı vesilesiyle) konularında iyi bir tarihçi olarak tanındı. Alman akademi dünyasında, kendisi de bir İbrani-ce ve Arapça hocası olan ve İbranice Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân hakkında birçok çalışması bulunan Theodor Nöldeke (1836-1930) tarafından desteklendi. Nöldeke, 1859'da Kur'ân'a dair akademik bir çalışma olan *Geschichte des Qorans'*ı yayımladı. 1909'da Friedrich Schwally ile birlikte, bu kitabın aynı başlık altında, genişletilmiş ve tashih edilmiş bir baskısı yapıldı. 1938'de diğer iki Alman ilim adamı Georg ve Otto Pretzl, Nöldeke'nin yazdığı bu kitaba üçüncü bir cilt eklediler. Bu üçüncü cilt Kur'ân metninin yazma nüshaları ve Arapça yazılışı üzerine yoğunlaştı.

Bu, Münih'te bulunan Bavyera Bilim Enstitüsü'nün, Kur'ân metninin bütün eski yazma nüshalarının tam bir dökümantasyonunu yapmak hususundaki çok hevesli bir projesinin ilk mahsulüydü. Bu ilim adamları, içinde yazma nüshaların bulunduğu, bilinen bütün eski kütüphane ve camileri ziyaret ettiler. Buldukları yazma nüshaları, zamanın en iyi makinalarıyla filme aldılar. Ne yazık ki, Bergsträsser 1933'te Alpler'e tırmanırken öldü. Bununla birlikte, kıraat ilmine, yazmalardaki (çok küçük) farklılıklara ve buldukları en eski yazmalara dair kitaplar neşrettiler. Otto Pretzl, II. Dünya Savaşı sırasında, Alman ordusunda gizli servis elemanı olarak çalışırken bir uçak kazasında öldü. Bir XVI. yüzyıl yapısı olan Bavyera Bilim Akademisi, 1944 yılında bombalanarak yakıldı.

II. Dünya Savaşı'nın bitiminden bu yana, Bergsträsser ve Pretzl'in topladığı bütün filmlerin/fotoğrafların kaybolduğu yaygın bir biçimde kabul görmüştü. Bu durum, ayrıca Münih'teki yeni Arapça profesörü Anton Spitaler (1910-2003) tarafından açık bir şekilde dile getirilmişti. Spitaler, Bergsträsser ve Pretzl'in öğrencisiydi ve 1930'ların sonunda, *Apparatus criticus zum Koran* projesinde asistan olarak çalışıyordu. Spitaler 2003 yılında ölünce, Münih'teki bir başka Arapça uzmanı meslektaşısı Paul Kunitzsch, Deutsche Akademie der Wissenschaften'ın *Almanak'*ında bir vefeyat yazdı. Bu yazıda arşivin kayıp olduğunu ve böyle bir projeyi tekrar yürütmenin imkânsız olduğunu ifade etti.¹⁶ 1990 yılında, içinde 450 Kur'ân nüshasına ait mikrofilmlerin bulunduğu bir kutunun Spitaler'in

16 Bkz. <http://www.badw.de/publikationen/sonstige/nachrufe/2003/Spitaler.pdf>. 12 Ocak 2008'de *Wall Street Journal*'da yayımlanması ve Corpus Coranicum'un Müdürü Michael Marx'ın buna tepkisi için bkz. <http://edoc.bbaw.de/volltexte/2009/830/pdf/29Ej10bKIM1b.pdf>.

en yetenekli öğrencisi Angelika Neuwirth'e verilmesi onun için tam bir sürpriz oldu. Neuwirth bu nüshaları alıp, Berlin'deki araştırma enstitüsüne götürdü. Fakat filmlerin kurtarıldığı ve hâlâ araştırma yapılabilecek durumda olduğu, ancak 2008'de *Wall Street Journal*'daki bir mülakat sebebiyle akademi dünyasında geniş bir şekilde duyulmuş oldu. Esasında bu değerli koleksiyon, Berlin Özgür Üniversite [Freie Universität], *Corpus Coranicum* Araştırma Projesi'nde, yeni enstitünün en önemli kaynak materyali arasında yer almaktadır.

Berlin'deki *Corpus Coranicum* projesi, bütün eski yazma nüshalardan alınmış farklı kıraatleri bünyesinde barındıran bir Kur'ân metni ve kapsamlı bir tefsir neşretmek niyetindedir. Proje 2007'de başladı ve başlangıçta sadece 2010'a kadar finanse edilme garantisi vardı. Muhtemelen 2010'dan sonra da devam edecek, çünkü 2025'e kadar maddî yönden destekleme sözü verildi. Fakat hem oryantalizm hem de İslâm ve Arapça alanlarındaki akademik çalışmalar söz konusu olduğunda çok az şey kesindir.

Öyle görünüyor ki Nöldeke'den Bergsträsser'e kadar olan Alman ilim adamları ve sonraki nesiller sabırlılar ve acele etmiyorlar. Bu durum, San'a'daki eski camide bulunan ve Saarbrücken Üniversitesi'ndeki Prof. Gerd Rüdiger Puin'e verilen yazmaları tahlil eden proje için de geçerlidir. 1972'de, 30.000 sayfalık eski Kur'ân yazması bulundu ve 1980'de Puin'den bu muazzam koleksiyonu incelemesi istendi. 1993'teki bir konferansta (o günlerde, kendisinden sonra kürsüsünü dolduracak bir halefi olmamasına rağmen emekli olmuştu) San'a'daki eski Kur'ân parçalarıyla ilgili bu heyecan verici kazıdan bahsetmiş ve halihazırda temizlenmiş ve *mushaf, sûre ve âyetlere* göre tasnif edilmiş olan bu müstesna koleksiyonu inceleme zamanının geleceğini hâlâ ümit ettiğini belirtmiştir.¹⁷

Sonuç

1. Genel anlamda, (Kur'ân'ın metni hakkında yapılan çalışmaları hariç) bu çalışmaların hepsi neredeyse bütünüyle gayri Arap ve gayri müslim kaynaklara dayanmakta ve birçok soruyu cevapsız bırakmaktadır. Bazı çıkarımları kabul edilebilir olsa da nihaî izlenim şudur: Bölgedeki durum en azından, öğrencilerimizin şimdiye kadar sorgusuz sualsiz kabul ettiği ders kitaplarında ifade edildiğinden daha karmaşıktı.

17 Puin 1996.

2. Bazı Müslümanlar, bu yeni radikal teoriler seline, son on yıldan beri Batılı toplumlarda ortaya çıkan İslâmofobi veya İslâm nefretinin bir belirtisi şeklinde tepki gösterdiler. Bunun doğru olup olmadığı hususunda yargıda bulunamayız. Şurası açıktır ki, 1960'lardaki Rodinson ve William Montgomery Watt'ın nesli, genellikle sorgusuz sualsiz kabul edilen klasik hikâyelere ekonomik bir gözle baktılar. Wilfred Cantwell Smith ve diğer birçok kişi 1980'lerde Müslümanlarla bir diyalog başlatmak istediler ve bu sebeple İslâm, bizzat Müslümanların onu anlamak istedikleri gibi anlaşılmalıdır. XXI. yüzyılın başlarındaki bu radikal tarihçiler Müslümanların hissiyatına saygı göstermek için gereken bu önkoşulları paylaşmamakta ve fakat cüretkâr ve radikal bir oryantalizm geleneğine geri dönmek istemektedirler. Onların vardığı neticeler, bazıları tarafından, Müslümanların [Hz.] Muhammed hakkındaki rivayetlerin güvenilirliğine dair iddialarına karşı olumsuz bir şekilde kullanılmaktadır. Buna karşılık, başkaları da bu teorileri, ilk dönemdeki İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki yakın ilişkiyi vurgulamak için kullanmaktadır. Bu sebeple, bu yeni teoriler İslâm'ın dolaysız ve samimi bir resmini de ortaya koymamaktadır.

3. Kur'ân'ın nihaî derlemesi, benzer veya neredeyse aynı metinlerin farklı okunuşlarını ihtiva eden bir tashihin çeşitli veçhelerini sergilemektedir. Kur'ân'ın yorumunda bir sinoptik problemi^{18*} vardır. Bu problem henüz çözülmemiştir.

4. "Tarihteki [Hz.] Muhammed" ile "inanılan [Hz.] Muhammed" arasında, ilk dönemdeki ilim adamlarının fark ettiklerinden daha büyük bir boşluk vardır. Tarihi [Hz.] Muhammed hakkındaki araştırmayı sona erdirmek kolay olmayacaktır. Belki, tıpkı tarihi [Hz.] İsa hakkındaki birçok soruşturmada olduğu gibi, cehalet ile yeni kuşkusuzluklar/kesinlikler arasında uzun bir yolculuk umabiliriz.

* Sinoptik problemi, esasında İncil'lerle ilgili bir problemdir. Şöyle ki, Kitabı Mukaddes'te yer alan ve doğru kabul edilen dört İncil'den Matta, Markos ve Luka'ya ait olan üçüne Sinoptik İnciller denir. Sinoptik, Yunanca "eşgörünümlü" demektir (συν, syn, "eş" οψις, opsis, "görünen"). Bu üç İncil konu ve üslup olarak birbirine benzediği, hatta önemli miktarda ortak metin içerdiği için *Sinoptik* adını almıştır. Dördüncü İncil olan Yuhanna da İsa'nın hayatını anlatmakla birlikte, üslubu ve içeriği Sinoptiklerden farklıdır. Sinoptik İncillerin birbirlerine çok benzemesi, bu durumun nedenini sorgulayan "sinoptik problemi"nin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kaynak: http://tr.wikipedia.org/wiki/Sinoptik_%C4%B0nciller Yazar'ın Mushaf'ı söz konusu ederek bir sinoptik probleminden bahsetmesi, temelde metin bir olmasına rağmen ortaya çıkan bazı farklı okunuşların kaynağının ona göre tam olarak açıklanamamasıyla ilgili olsa gerektir. (çev.)

5. Kur'ân'da Yahudi peygamberlerine ve çoğunlukla Talmud kaynaklarından gelen Yahudi rivayetlerine yapılan birçok gönderme vardır. İslâm'ın ilk metninde [Hz.] İsa ve Hıristiyanlar'a yapılan atıflar ise çok daha azdır. [Hz.] Muhammed'in hayatı (siret) hakkında da aynı şey söylenebilir. Bununla birlikte, yeni oryantalist çalışmaların Yahudileri göz ardı edip İslâm'ın ilk dönemlerinin Hıristiyan arkaplanı üzerine yoğunlaştıkları görülmektedir. Küng'ün son kitabında (2004) Ortodoks olmayan Yahudi-Hıristiyan mezheplere yapılan atıf bunun bir istisnasıdır.

6. XIX. yüzyıl oryantalist araştırmaları gibi burada inceleme konusu edilen birçok eser, İslâmi hareketin özgünlüğünden ziyade onun kaynaklarını araştırmaktadır. Soruşturma eski taşlar üzerine olup yeni binanın bizzat kendisi üzerine değildir. İlk dönem İslâm tarihiyle ilgili hakiki soruşturma bu eski unsurlar hakkında değil yeni ruh hakkında yapılmalıdır.

7. Burada inceleme konusu yapılan ilim adamlarının çoğunluğu, Almanca yazmış olan Alman ilim adamlarıdır. Dolayısıyla bu durum, çoğunlukla günlük hayatın ve somut politik ve kültürel tartışmaların yeterince uzağındaki akademik "fildişi kule"de icra edilen tipik bir Alman teşebbüsü olarak görülebilir. Onların aceleleri yoktur ve birçoğu da tarihle ilgili teorilerinin dinî değeriyle hakikaten ilgileniyor görünmemektedirler. Sadece *Corpus Coranicum* projesi Kur'ân'la daha çok dinî bir belge olarak ilgilenen elemanları bünyesinde barındırmaktadır ve bu kimseler Müslüman ve gayrimüslim akademisyenlerden oluşan karma bir takımdır.

KAYNAKÇA

Burgmer, Christoph (ed.). (2004). *Streit um den Koran: Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergrunde*. Berlin: Hans Schiler (reference here is to the 3d edition of 2007).

Crone, Patricia. (1977). *Hagarism: The Making of the Islamic World*. London: Cambridge University Press(1987). *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Oxford and Princeton: OUP.

Guillaume, Alfred. (1968). *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. 2nd printing. Lahore: Pakistan Branch of the Oxford University Press.

Hoyland, Robert G. (1997). *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Prince-

ton: Darwin Press.

Küng, Hans. (2004). *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. Munich: Piper.

Lüling, Gunter. (1974). *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*, Erlangen. (English translation: *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal, Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretation*. Delhi: Motilal, 2003). (1977). *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*. Erlangen: Lüling.

Luxenberg, Christoph. (2000). *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das Arabische Buch. (English translation *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, Berlin: Schiler, 2007).

Nevo, Jehuda D and Judith Koren. (2003). *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. New York: Prometheus Books.

Ohlig, Karl-Heinz. (2005). *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Ed. Gerd R. Puin. Berlin: Schiler. (2007). *Der frühe Islam: Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*. Berlin: Schiler.

Puin, Gerd R. (1996). "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a." In: Stefan Wild (ed.). *The Qur'an as Text*. Leiden: Brill.

Wansbrough, John. (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: OUP. (1978). *Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: OUP. (Reissued in 2006 by Prometheus Books, Amherst, New York, with a foreword, translations of Hebrew and Arab texts and expanded notes by Gerald Hawting).

KİTAP TANITIMLARI

❖ **Selçuk Akşin Somel**, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, 342+95 s.¹

Mahmut Dilbaz*

Siyasî merkezin takip ettiği eğitim politikalarının ve mektepleşme sürecinin Osmanlı modernleşme tarihindeki yeri ve önemine dair çalışmaların hususen 1990'lı yıllardan itibaren belli bir seviye ve istikamet kazandığı söylenebilir. Selçuk Akşin Somel, Mehmet Önder Alkan, Selim Deringil, Benjamin Carr Fortna, Kemal Haşım Karpat meseleye farklı açılardan yaklaşarak ilgili literatüre özgün katkılarda bulundular.

Linda Herrera'nın da işaret ettiği gibi klasik tarih yazıcılığında Osmanlı'nın eğitim modernizasyonu Batılılaşma paradigmasına uygun olarak Müslümanların Batılı eğitsel kurum ve konseptlerin pasif birer alıcıları olarak tasvir edilmesiyle ele alınıyordu.² Yukarıda zikredilen isimlerle birlikte eğitim alanındaki ıslahat sürecinde Batı etkisi yine vurgulanmakla birlikte Osmanlı reformcularının yerli ihtiyaç ve beklentileri gözeten Osmanlıcı, İslâmcı ve Türkçü diyebileceğimiz politikalar saikiyle eğitime

1 *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908 Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden: Brill, 2001. Bu kitabın İngilizce bir tanıtım yazısı için bkz. Seyfi Kenan, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (2007), s. 160-167.

* Arş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, sacitosmanli@yahoo.com

2 Linda Herrera, "Education, Islam, and Modernity: Beyond Westernization and Centralization", *Comparative Education Review*, c. 48, sy. 3 (2004), s. 318. Herrera bu makalesinde Benjamin Fortna, Akşin Somel ve Monica Ringer'in konuyla ilgili kitaplarını kritik ediyor.

yön veren faaliyetleri kuvvet ve zaaflarıyla birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin isimli çalışma bu çerçevede değerlendirilebilir. Kitap aslında Somel'in doktora tezine³ dayanmaktadır. Ancak yazarın ifadesiyle tezin kitaba dönüşme sürecinde muhtevadaki değişiklikler bir yana sunulan tezler ve varılan sonuçlar da büyük ölçüde farklılık kazanmıştır (s.13).

Osmanlı eğitiminin modernleşme tarihini taşra teşkilatına da geniş yer vererek kurumsal çerçevede ve "okullaşmanın yaslandığı ideolojik koşullar" ekseninde inceleyen bu çalışma "Giriş", yedi bölüm, "Sonuç", "Ekler", "Kaynakça" ve "Dizin"den oluşmaktadır. Yazarın kullandığı kaynak yelpazesi dikkat çekici boyuttadır: Arşiv malzemesi, kronikler, salnameler, ders kitapları, hatıratlar, tezler, çeşitli dillerde yazılmış araştırma ve incelemeler...

Kitabın bölüm başlıkları çalışmanın ihatası ve derinliği hakkında bir fikir verebilir:

1. İlköğretimde Devlet Okullarının Ortaya Çıkışı (1838-1869) (s. 35-92)
2. Taşrada Devlet Eğitiminin Başlangıcı (1849-1869) (s. 93-114)
3. Taşrada Eğitimin Kurumsallaşması: Hukukî Adımlar, Maarif Meclisleri, Vilayet Okulları, Muallimler (1869-1908) (s. 115-178)
4. Malî Sorunlar: Vergi Tedbirleri, Vergilendirmeye Karşı Yerel Direnişler, Yerel Kaynaklar, Maaşlar (1869-1908) (s. 179-209)
5. Meslek Okulları ya da Genel Eğitim İkilemi: Müfredat Meseleleri (s. 211-256)
6. Etnik Manzaralar: Entegrasyon Zorlukları (s. 257-297)
7. Çocukların Okul İzlenimleri ve Erken Toplumsallaşma Süreci (s. 299-331)

Bu bilgilerden sonra kitabın önemli tezleri ve neticelerine geçebiliriz. Peşinen ifade edilmelidir ki kitap Osmanlı eğitim modernizasyonu alanındaki klasik paradigmayı sarsacak olgu ve tahliller içermektedir. Söz

3 *Das Grundschulwesen in den Provinzen des Osmanischen Reiches während der Herrschaftsperiode Abdülhamids II 1876-1908*, Universität Bamberg, 1993.

gelimi Somel, giriş bölümüne, geleneksel eğitim sistemini olumsuzlayan ve eğitimdeki değişimleri Batılılaşma/laikleşme süreci olarak gören klasik Batılılaşma paradigmasını eleştirerek başlar.⁴ Yazara göre hiç değilse ilk dönem Tanzimat reformcularının zihninde İslâm ile modernleşme arasında herhangi bir çelişki yoktur ve eğitime laik bir yaklaşım sergilenmemiştir (Bununla beraber, Meclis-i Umûr-ı Nâfia'nın 1839'da yayınladığı layiha Somel tarafından eğitimin dünyevî-pratik yönde ıslahına dair ilk inisiyatif olarak değerlendirilir, s. 51). Yazar, Tanzimat Fermanı'nda (1839) maarif ıslahatına dair tek bir cümlenin dahi geçmemesi, 1860'lara dek dinî eğitimin verildiği mahalle mekteplerinde reform yapılmaması, bu tarihten sonra reform yapılmaya çalışılsa bile dinî eğitim alanına dokunulmaması gibi olgulara dikkat çekerek bu tezi temellendirmeye çalışır. Ancak müellife göre Islahat Fermanı (1856) ile başlayan süreçte iş biraz değişmiş; Maarif-i Umûmiyye Nizamnâmesi (1869) ile birlikte eğitimde dünyevî ve laik bakışlı ıslahatlar başlamıştır. Ancak II. Abdülhamid dönemiyle birlikte eğitimdeki "İslâmlaşma" tekrar canlanmış ve İslâm ile modernlik arasında bir sentez kurulmaya çalışılmıştır (s. 19-24). Dolayısıyla Somel, Osmanlı'nın eğitim modernleşmesini Batılılaşma paradigmasının aksine bir "Batılılaşma" olarak değil bir "İslâmlaşma" olarak değerlendirmektedir ki⁵ kitabın başlığı da bu iddiayı yansıtmaktadır.

Yazar, "ilk dönem Tanzimat ricalinin eğitim konusunu dinî konulardan ayırmayan bir zihnî yapıda oldukları" tezini desteklemek için eğitim konusunda geleneksel görüşlü olduklarını iddia ettiği ilmiye mensuplarının yeni maarif kurumlarında istihdam edildikleri olgusunu ileri sürmüştür (s. 64-65). Zikredilen ilmiye mensupları arasında II. Mahmud döneminden itibaren bütün yeniliklerin meşrulaştırılmasında görev alıp risaleler yazarak önemli fonksiyonlar icra etmiş olan ve alet ilimlerinin Batı'dan alınmasında hiçbir mahzurun bulunmadığını ifade eden Sahhaf- lar Şeyhizade Esad Efendi'nin yer alması dikkat çekmektedir ve acele verilmiş bir hüküm gibi durmaktadır.⁶

4 Osmanlı'nın son dönem eğitim politikasının "Batılılaşma paradigması"yla doğru okunamayacağına dair yorumları Benjamin C. Fortna da paylaşmıştır. Bkz. *Mekteb-i Hümayûn Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 27-30, 70.

5 Harun Küçükadağlı, *Bilim Sanat Vakfı Bülteni*, sy. 75 (2011), s. 51 (*Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin* isimli kitabın, yazarıyla tartışıldığı toplantının değerlendirme yazısı)

6 Esad Efendi'ye göre kafirlerin icat ettiği şeyler esasen bizden alınmıştır: "Küffârın

Yazar, kitabın ana tezini şöyle açıklar: “1830’lardan itibaren devlet, devlet mekteplerini sosyal disiplinizasyon ve modernleşme yolunda kurumsal bir araç olarak kullanmıştır ve bu siyaset kurumsal uygulamaları itibariye II. Abdülhamid devrinde zirve noktasına ulaşmıştır” (s. 32).

Burada yazarın “sosyal disiplinizasyon” terkiibinden ne kast ettiğini belirlememiz gerekiyor. Şartları ve sınırları devlet tarafından çizilen bir nizam dahilinde tebeayı belli bir şekle sokmak, disiplin altına almak manasına gelebilecek sosyal disiplinizasyon geleneği yazara göre aslında XVI. yüzyılda vuku bulan “Safevi tehdidi karşısında devletin ‘sünnileşme’ sürecine girmesi”ne kadar geriye götürülebilir (s. 333). Dinî ve otoriter sosyal değerlere vurgu (s. 253) olarak sosyal disiplinizasyon siyasetine Osmanlı tarihinde toplumsal-siyasal kriz dönemlerinde sık sık başvurulduğunu görmekteyiz (s. 45-46, 85). İslâmın ve ahlakî değerlerin bu siyasetin bir aracı olarak kullanılması geleneği II. Mahmud döneminde ıslahat teşebbüsleriyle birleşerek 1860’lara kadar sürdü ve II. Abdülhamid döneminde eğitim modernleşmesinin bir vechesi olarak yeniden canlandı (s. 48). Ayrıca XIX. yüzyılla birlikte esas itibariyle dinî bir siyaset olan bu geleneğe yeni bir nitelik de eklenmiştir: “en katı şekliyle okul disiplini” (s. 333). Sosyal disiplinizasyon politikasının en önemli hedefi “padişaha sadık ve dinî bütün kuşaklar” yetiştirmek (s. 234) suretiyle milliyetçi ayrılıkların önüne geçerek imparatorluğun sınırlarını ve birliğini korumaktı (s. 93, 102, 227-228). Bu siyaset, imparatorluğun birçok yerinde İslâm inancını güçlendirmek üzere camiler ve mahalle mektepleri inşa edilmesi (s. 107), eğitim kurumlarında talebeye yoğun bir Kur’ân öğretim programı uygulanması, ahlaka dair metinler okutulması, cemaatle namaz kılma ritüelleri yapılması gibi hususlar öne çıkarılarak ve ayrıca padişaha itaat etmenin zorunluluğu ve farziyeti vurgulanarak (s. 218-219) gerçekleştirilmeye çalışılıyordu. Ancak, müellife göre en yoğun şeklini Abdülhamid döneminde gördüğümüz bu siyasetin çok da başarılı olduğunu söyleye-

mu’âmeleleri (...) ma’nâda bizim şer’atimizden ahz eyedikleri umûrdan olmağla (...) hüsn-i ‘adâlet ve kubh-i mezâlîm sübûtu garaziyçün” küffâr mu’âmelelerine iktifâ câ’izdir. *Esad Efendi Tarihi*, haz. Ziya Yılmaz, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2000, s. 667; Ziya Yılmaz, “XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Bir Din Aliminin Problemlere Bakışı ve Çözümleri”, *XII. Türk Tarih Kongresi (Ekin 1999)*, III. Cilt, II. Kısım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002, s. 749. Esad Efendi’nin yenilikler karşısındaki tavrı için ayrıca bkz. Mahmut Dilbaz, “II. Mahmud’un Askerî Islahatlarına Dair Tercüme Bir Müdafaanâme: el-Kevkebü’l-Mes’ûd fî Kevkebeti’l-Cünûd”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 16, sy. 31 (2011/2), s. 175-200; alet ilimlerinin kafirlerden öğrenilmesinin caiz oluşu yorumu için bk. s. 196-197.

meyiz. Somel'e göre bu iddianın en önemli delili, Osmanlı eğitim modernleşmesinin nihaî kertede başarısız olduğunun da bir kanıtı olarak⁷ Jön Türk muhalefetinin ortaya çıkması, meşrutiyet inkılabı ve akabinde imparatorluğun dağılması olgularıdır (s. 339).

Kitabın diğer önemli hususiyeti vilayet salnameleri ve merkez-taşra resmî yazışmalarını kullanarak şu ana kadar en azından Türkçe literatürde ihmal edilen taşra eğitim tarihini Osmanlı bağlamında irdelemesidir.⁸ Müellife göre hususen II. Abdülhamid döneminde eğitimin ana politikalarından biri olarak taşrada devlet eğitiminin yaygınlaştırılmasının ve bürokratik maarif kurumsallaşma çabalarının temel saikleri siyasî merkez tarafından şu şekilde belirlenmişti:

1. Gayri müslim tebea ve yabancılar tarafından kurulan okulların taşradaki etkilerinin kırılarak, kontrol ve denetim altına alınmak istenmesi (s. 134).

2. Müslüman okullarının bulunmadığı yerlerde müslim ve gayri müslim çocukların, öğretim kalitesinin yüksek oluşu ve yabancı dillerin öğretilmesi gibi özellikleri bulunan yabancı ve azınlık okullarına gitmeleri ve buralarda siyasî endoktrinasyona tabi tutularak padişaha ve devlete olan bağlılıklarının zayıflatıldığına inanılması (s. 134, 254).

3. Bu süreçlerin ayrılıkçı hareketlere ve İslâmî değerlerin zayıflamasına sebebiyet verdiklerine hükmedilmesi (s. 134).

4. Özellikle taşrada yaygınlaşan bürokrasi için eğitilmiş eleman ihtiyacının sadece İstanbul mektepleri tarafından karşılanmasının mümkün olmamasına kanaat getirilmesi (s. 160).

Yabancı okulların taşradaki varlığı ve faaliyetlerinin aslında Osmanlı devlet eğitiminin taşrada yaygınlaşması teşebbüslerinin en temel faktörü olduğu başka araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir.⁹ Somel'in

7 Benjamin C. Fortna'ya göre "II. Abdülhamid dönemi eğitim çabalarının başarılı mıydı, değil miydi tartışmasına saptanmak yerine, bu dönemdeki mektepler kronolojik ve coğrafi bağlamda anlam ifade eden bir dizi eğilimi ve olanağı temsil etmeleri bakımından" yorumlanmalıdır ve bu itibarla "'günün gereklerine' karşı azimli ve bütünüyle mantıklı bir karşılık olarak" görünmektedirler. Bkz. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn*, s. 295.

8 Yabancı dillerde yapılan Arap dünyası ve Balkanlara ait tarih çalışmalarının kâhır ekseriyetinin Osmanlı tarihi bağlamını dikkate almadığı bilinen bir gerçektir.

9 Geç dönem Osmanlı eğitim siyasetini "rekabet" bağlamında okumanın gerektiğine dair bkz. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn*, s. 67-116.

de dikkat çektiği gibi tüm çabalara rağmen siyasî merkez, Müslüman çocukların yabancı okullara gitmelerine tam anlamıyla mani olamamıştır ve işin ilginç yanı yerel eşrafın yanı sıra taşradaki Osmanlı memurlarının da çocuklarını bu okullara göndermeyi yeğlemiş olmalarıdır (s. 256).

Müellife göre Osmanlı'nın eğitim politikasının en önemli hedeflerinden biri olan devlet eğitiminin taşrada yaygınlaştırılma çabaları imparatorluğun son yıllarına kadar halledilemeyen bir problem olarak kalmıştır (s. 334-335). Bu durumun en önemli sebepleri; imparatorluğun uçsuz-bucaksızlığı, malî kaynakların yetersizliği, maarif sisteminin taşradaki idaresi ve denetimi sorunu, eğitilmiş muallimlerin azlığı ve Türk ve Müslüman olmayan Osmanlı tebeasının siyasî merkezle olan meseleleridir (s. 175, 211, 335). Bununla beraber özellikle II. Abdülhamid döneminde imparatorluğun pek çok vilayet ve kasabasında orta öğretim kurumu olarak idadîler inşa edildiği ve imkânlar ölçüsünde modern eğitime geçildiği bilinmektedir. Yazara göre bu dönemde idadîlerin “doğal bilimler ağırlıklı müfredatlarıyla, hükümetin modernleşmeci eğitsel ideolojisinin ve reformcu devlet bürokrasisinin vilayetlerdeki en önemli temsilcisi olduğu söylenebilir ve bu okulların Fransız stili mimarisi de bu ıslahatçı tavrı taşra sathında görsel-plastik boyutuyla simgelemektedir” (s. 157).

Ancak burada Somel'in yargısının meselenin sadece bir yüzünü gösterdiğini de belirtmek gerekir. Fortna'nın isabetle dikkat çektiği gibi¹⁰ bu okullar her ne kadar mimari açıdan Batıdaki muadillerine benzese de geleneksel tezyinât ve kitabeler, tuğra, hilal, “padişahım çok yaşa” levhası, mescit ve merasim alanları gibi Osmanlı ideolojisinin pek çok vechesini de taşımaktadır ve bu yönüyle de idadîler İslâmlaşma siyasetinin güçlü birer aracıdır.

Kitabın orijinal taraflarından bir diğeri taşrada uygulanan maarif sisteminin malî boyutunun arşiv belgeleri üzerinden irdelenmesidir (s. 179-209). Yazar, esas itibarıyla idadîler için toplanmak üzere 1884'te ihdas edilen Maarif Hisse-i İanesi (s. 194, 335), ilköğretimin masrafları için tasarlanan ancak sağlıklı ve verimli bir şekilde toplanamayan münderise vakıf gelirleri (s. 195), siyasî endişelerle devlet bütçesinden finanse edilen okullar (s. 202), rüşdiyelerin ekonomik kaynaklarının belirsizliği (s. 203), memur ve muallimlerin maaşları (s. 205-209) gibi konulara yer vererek şu değerlendirmede bulunur: “19. yüzyılın sonlarında, Osman-

10 Fortna, *Mekteb-i Hümayûn*, s. 170, 176.

lı devlet memurları arasında en düşük maaşı eğitim personeli alıyordu ki, bu da Bâb-ı Âlî'nin eğitime yeterli kaynak ayırmadaki gönülsüzlüğünü veya eğitim konusunun, tüm reform gayretlerine rağmen, devlet katında yeterli derecede saygınlığa sahip olmadığına delildir” (s. 180-181).

Kitabın tartıştığı meselelerden bir diğeri (özellikle tarih alanındaki) ders kitapları ve arşiv malzemesi tahlil edilerek incelenen II. Abdülhamid devri eğitim ideolojisidir.¹¹ Yazara göre “Osmanlı devlet okul düzeni, çok katı bir biçimde meslek eğitimine yönelmiş ve kendi içerisinde parçalanmış yapısıyla, modern anlamda bir genel eğitim sistemi olmaktan oldukça uzaktı” (s. 212).

Abdülhamid dönemi müfredat programlarının siyasetini ve arka planını mercek altına alan yazara göre bu dönemde dinî ve otoriter değerlere çok güçlü bir vurgu yapılarak dinî siyasî amaçlarla kullanıldığı gözlemlense de moderniteye ve pozitivismeye karşı bir gelenekçilik de takip edilmemiştir (s. 212-213). İslâmın ideolojik kullanımı esas itibarıyla “siyasî faydacılık ve formalite alanında kalırken, müfredat içeriğindeki gelişmeler genel olarak İslâm-dışı bir çizgi izlemiştir” (s. 213). Hatta bu dönemde müfredat ve ders kitapları yeniden düzenlenirken doğa bilimlerine ait ders kitapları “İslâmî prensiplere muhalif olabilecek herhangi bir şey içermediği” gerekçesiyle denetime bile tabi tutulmamıştır (s. 228). Bu durum, kanaatimizce, modern dönemlerde İslâm dünyasına yapılan tehdit ve baskıların ilmî-fikrî alandaki izdüşümlerini bertaraf etmeye yönelik Müslümanların refleks olarak “din bilimle asla çatışmaz”, “İslâm terakkiye mani değildir” gibi kalıp ifadeleri ortaya koymalarıyla bir paralellik de arz etmektedir.

Somel'e göre Abdülhamid rejiminin ders kitapları tam olarak yeknesak bir mahiyete sahip değildi ve dinî-geleneksel değerlerle laik-modern değerler arasında bir sentezin yapılamamış olmasından dolayı ideolojik tutarsızlıklarla doluydu. Kitaplara besmeleyle başlama ve padişaha övgülerde bulunma gibi sembolik unsurlar bile yazarların inisiyatiflerine bırakılmıştı. Bir yandan dinî ve ahlakî değerler yüceltilirken diğer taraftan özellikle tarih ders kitaplarında modern değerlere ve maddî ilerlemeye vurgu yapılıyordu. Ahlak konulu ders kitaplarında insana ve topluma

11 Bu mesele “meşruiyet ve entegrasyon problemi” ekseninde, arşiv malzemesi üzerinden Selim Deringil ve arşiv malzemesinin yanında ders kitapları ve haritalar üzerinden Benjamin C. Fortna tarafından da ele alınmıştır.

klasik ahlak anlayışıyla yaklaşılması da diğer bir tutarsızlıktı (s. 214-215).

Bu meselenin, o dönemde hazırlanıp okutulan din ve ahlak konulu daha fazla sayıda ders kitabının tetkik edilmesiyle yeniden ele alınmasının gerektiği kanaatindeyiz. Burada II. Abdülhamid dönemi maarif sisteminin en önemli hedeflerinden birinin “modern bir din ve ahlak anlayışını yaymak ve kuvvetlendirmek” olduğu tespiti de dikkate alındığında¹² yeniden yazılan din ve ahlak konulu ders kitaplarının şekil ve perspektif bir yana içerik açısından da klasik tarz ve muhtevadan uzaklaşmış olduğu düşünülebilir.

Kitabın dikkat çekici diğer bir meselesi, siyasî merkez tarafından belirlenen eğitim sisteminin öğrenciler tarafından nasıl algılandığıdır. “Günlük” formatında yazılmış bir izlenim örneği bulunmadığı¹³ için daha sonraki dönemlerde geriye dönük olarak yazılan hatıratların kullanılmasındaki metodolojik problemlere dikkat çektikten sonra (s. 299) yazar, dönemle alakalı çeşitli hatıratlarda bulunan okul izlenimlerinin sistematik bir değerlendirmesini yapmıştır.¹⁴ İncelenen hatırat yazarları şunlardır: Yusuf Kemal Tengirşenk, Halide Edip Adivar, Ali Ekrem Bolayır, Ahmed Rasim, Halid Ziya Uşaklıgil, Şevket Süreyya Aydemir, Ahmed Cevad Emre, Esad K. Ertur, Kazım Karabekir, Rıza Nur, Ebubekir Hazım Tepeyran, Yahya Kemal Beyatlı, Hüseyin Cahid Yalçın, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Mahir İz, Başkatıpzade Ragıp Bey, (Ürdün kralı) Abdullah. Yazarın bu konuda vardığı sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Osmanlı coğrafyasındaki çocukların büyük bir kısmı ibtidaî mekteplerinin yerine mahalle mekteplerine gitmiştir (s. 300).

2. İbtidaî mektepleri pedagojik yaklaşım açısından mahalle mek-

12 İsmail Kara, “Halife mi, Sultan mı, İmparator mu?”, *Derin Tarih*, sy. 11 (Şubat 2013), s. 83.

13 Benjamin C. Fortna'nın Başbakanlık Osmanlı Arşiv koleksiyonunda yer alan “okul disiplini tutanakları”nı döneme ait öğrencilerin seslerinin, sonraki koşulların etkisi olmaksızın günümüze ulaşması olarak değerlendirmesi bu vakianın bir istisnası gibi durmaktadır. Bkz. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn*, s. 47-48.

14 Bu konu Benjamin C. Fortna tarafından da incelenmiştir: “Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire”, *Die Welt des Islams*, sy. 41/1 (2001), s. 1-31; tercümesi için bkz. “Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonunda Eğitim ve Otobiyografi”, çev. Aytaç Yıldız-Mustafa Gündüz, *Doğu Batı*, sy. 53 (2010), s.101-126. Fortna bu çalışmasında Nigar Hanım, Halid Ziya Uşaklıgil, İbrahim Temo, Mehmed Âkif Ersoy, Şevket Süreyya Aydemir, Samiha Ayverdi, Halil Halid ve Tefvik Sağlam'ın anıları üzerinde durur.

teplerinden farklı değildir (s. 301).

3. Taşradaki rüşdiyeler aslında birer ilkokul işlevi görmüşlerdir (s. 300).

4. Mekteplerdeki öğretmenlerin birçoğu ilmiye kökenlidir (s. 300) ve sanılanın aksine ilmiye mensupları mekteplerde yoğun bir şekilde istihdam edilmiştir¹⁵ (ilmiyenin modern eğitim sistemindeki yeri ve önemi-ne dair bkz. s. 172, 201, 267, 276, 318, 320, 323-324 vd.).

5. Sopalı eğitim, belirli ders kitaplarının sürekli tekrar edilerek ezberletilmesi, entelektüel baskı atmosferi gibi faktörler öğrencileri karamsarlığa ve mutsuzluğa sevk etmiştir. Böylece genç kuşaklar idarenin kendilerine güvenmediğini ve neredeyse düşmanca bir tavır takındığını hissetmişlerdir (s. 302).

Kitabın metin içi atıflarının tematik bütünlük ve meseleleri takip etme açısından çok önemli bir işlevi yerine getirdiğini belirtmek istiyoruz (bu konudaki bazı tashih hatalarına işaret etmeliyiz: s. 112’de 49. dipnotta Davud Şükrü Efendi hakkında daha fazla bilgi için 168-169. sayfalara işaret ediliyor ki doğrusu s. 166-167’dir; s. 264’te 12 nolu dipnotta 162. sayfaya atıf yapılıyor ki, doğrusu 166-167’dir). Ayrıca, kitabın ekler kısmında yer alan, bazı arşiv belgelerinin orijinal hali, farklı tür okul ders programlarının tabloları, imparatorluğun değişik coğrafyalarındaki mekteplerle ilgili haritalar ve istatistikî bilgiler, kullanışlı bir dizin kitabın tartıştığı meseleleri tamamlayıcı bir hususiyet arz etmektedir.

Son olarak nefis bir Türkçeye tercüme edilen bu eserin, alanında büyük bir boşluğu dolduran iyi bir sentez kitabı olmasının yanı sıra yeni meseleler ve tartışma konuları vaz etmesiyle sahayla ilgilenenlerin başucu kitabı olmayı çoktan hak etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

15 Benjamin C. Fortna, klasik tarih yazıcılığının ulemanın modern dönemdeki konumunu bilinçli bir marjinalleştirme siyasetiyle açıklamaya çalışmasını doğru bulmaz ve kitabında “ulemanın yeni sisteme çeşitli yöntemlerle nasıl dahil edildiğini” tartışır. Bkz. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn*, s. 100, 124-127, 173-174, 256-257, 287.

❖ **Mahmûd el-Azeb**, *İşkâliyyâtü Tercemeti Ma'âni'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, Nahdatü Mısır, 2006.

Enes Büyük*

Tanıtımını amaçladığımız bu çalışmada, Mahmud el-Azeb, çalışmasının he ne kadar daha çok Fransız Müslümanlara faydalı olacağını ifade etse de, bu çalışma bizlere de, Kur'ân'ın gerek Batı dillerine gerekse İbrânîce'ye çevrilirken mütercimlerin karşılaştıkları problemlerle, Türkçe'deki Kur'ân tercümelemleri problemlerini mukayese etme imkânını vermektedir. Yazar özellikle Batılı mütercimlerin karşılaştıkları temel problemleri başlıklar halinde zikreder ve araştırmacıya bu konuda çözüm önerileri sunar. Bunların yanında bazı hususlarda Arapça'yı, özellikle, Kur'ân Arapçası'nı, Hin-Avrupa dilleri ve İbrânîce ile mukayese eder ve bunların birbirleriyle uyuşan ve farklılaşan yönlerini zikreder. Yine çalışmada tercüme probleminin tarihinden, oryantalizm ve oryantalistlerin dünyasından bahsedilirken ortaya konulan bilgilerin de bizim için dikkate değer bilgiler olduğu gözükmektedir.

Mahmud el-Azeb, Paris'te, 11 yıldan fazla süre yaşamış ve doktora çalışması için Sorbonne Üniversitesi'nde araştırmalarda bulunmuştur. Bu zaman zarfında, Fransızlar nezdinde İslâm uzmanları olarak kabul edilen birçok Alman ve İtalyan araştırmacı ve oryantalistle görüşüp fikir teâtisinde bulunmuştur. Yazara göre çalışmayı değerli ve önemli kılan şey, buradaki bilgilerin uzun yıllar boyunca yapılan çalışma ve edinilen tecrübelere dayanıyor olmasıdır. Çalışma Ezher'de İslâmî Araştırmalar Konseyi'ne sunulmuş ve yanlışları tashih edildikten sonra yazar tarafından, Fransızca olarak, L'Harmattan yayınevini bastığı *Islam de France* dergisinde (1999/4) yayımlanmıştır.

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, mgvenes@hotmail.com

Kitap beş başlıktan oluşup, önce *Batılı Mütercimlerin Karşılaştıkları Temel Birkaç Problem* dile getirilmekte, sırasıyla *Kur'ân Tercümesi'nin Tarihi Süreci*, *Oryantalizm* ve *Batılı Oryantalistler Hakkındaki Tespitler* ile *Fransızca Tercümelelerdeki Problemler* aktarılıp kusurlar dile getirilmektedir.

Yazar, çalışmasında hikmetli ve güzel bir üslup benimsediğini ve bununla birlikte Kur'ân tercümelelerini hassas, ilmî ve dilbilimsel bir okuma yolunda çok gayret sarf ettiğini ve hâlâ da bunun takipçisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre gerek müslüman gerekse de gayr-ı müslimlerin yaptığı tüm Kur'ân tercümeleleri dikkatli, bilinçli, tashih ve tasvibe dayalı okumalar gerektirmektedir. (s.7)

Müellif, bir araştırmacının ve eleştirmenin yeterli düzeyde bazı zarurî ilimlerden istifade etmediği takdirde, tercüme faaliyetlerinde hata ve zorlukların kaçınılmaz olduğunu ifade etmekte ve zarurî olarak bilinmesi gerekenleri şöyle sıralamaktadır:

a) Kur'ân-ı Kerîm bilgisi, ona mahsus olan Kur'ân Arapçası ve sadece Kur'ân'da bulunan bazı özellikler... Bunların başında da nahiv, dil, belâğat, beyan ve îcâz ilimleri gelmektedir. Sonra, İbn Abbas, Taberî, Mukâtil, Zemahşerî, Kurtûbî, Beyzâvî, İbn Kesir ve Muhammed Abduh gibi müfessirlerin kendi icthatlarıyla ortaya koydukları tefsirlerine bakılması gerekir.

b) Tercümenin yapılacağı hedef/muhatap dil ve bu dilin gramer kuralları, belâğatı, yetkinliği, seviyesi ve gelişim düzeyi hakkındaki telakkîleri, bu dili konuşan gerek entelektüel gerekse de halkın yaşam tarzlarını bilmek...

Yazar, "*et-Ta'rîf ve't-Tenkîr ve Binâü'l-Cümle fî Arabiyyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve fî İbriyyeti'l-Ahdi'l-Kadîm -Dirâse Luğaviyye Mukârane*" isimli doktora çalışmasıyla ilgili olması hasebiyle; *Régis Blachère*¹, *Albert de Biberstein Kasimirski*², *Denise Masson*³ ve *Muhammed*

1 Régis Blachère, (1900-1973), *Le Coran*, Paris 1945-51, (I-III); sûreler kronolojik sıraya göre tertip edilmiştir. Daha sonra ciddi düzeltmeler olamamakla birlikte, bazı ayetlerin yerleri farklı bölümlere kaydırılmak suretiyle küçük değişiklikler olmuş ve Paris 1972'de tek cild halinde tekrar basılmıştır. Bkz: Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Sâlih Tuğ, (İstanbul: İFAV yayımları, 2000), 2. Baskı, s.122.

2 Albert de Biberstein Kasimirski, (1808-1887), *Le Coran*, Paris 1840-44-47-52-57-73-79-80-87 yıllarında basımlar yapılmıştır. Mütercim ölümünden sonra, 1909-21-

*Hamidullah*⁴ tarafından yapılan Fransızca Kur'ân tercümelerini ve *Abraham b. Şems* ve *Yusuf b. Rıflîn*⁵ tarafından tercüme edilen İbrânîce Kur'ân tercümelerini bir araya toplamış ve temelde onların mukayesesini yapmakla birlikte birçok tercümei incelemiştir. Bu mukayesede yazarın İbrânîce'nin doğası, İbrânîce Kur'ân Tercümelei, Arap dünyasındaki tarihçesi ve İbrânîce-Arapça-Hint-Avrupa dilleri mukayesesi üzerine tespit ettiği noktalar dikkat çekicidir. Yazar bu konuda şunları söylemektedir: “*Sâmi dillerinde araştırma yapan herhangi bir kişi, Kur'ân-ı Kerîm'in, Arapça'yla aynı dil ailesine mensup başka bir dile tercümesinin, Fransızca gibi Batı dil ailesi ve ne Sâmi dilleriyle ne de Arapça'yla yakın bir ilişkisi bulunan Avrupa-Hint dilleri ailesindeki herhangi bir dile tercümesinden daha kolay ve daha kâmil olacağını düşünmektedir –ki ben de aynı fikirdeyim. Bu iki dilin (Arapça ve İbrânîce,) fonetik, sarf, nahiv ve cümle kuruluşları açısından aralarında belirgin bir yakınlık vardır.*” (s.12)

Yazar, İbrânîce Kur'ân Tercümelei üzerinde yaptığı dilbilimsel okumalar neticesinde tespit ettiği bazı hususları da bu çalışmasında zikretmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

a) Tercümelelerde fonetiğın etkisi, diğerlerine (sarf, nahiv vd. kurallarına) nazaran daha azdır.

b) Morfolojideki farklılık/çeşitlilik az ya da çok manaya etki etmektedir.

c) Terkiбі yön, araştırma ve inceleme konusudur ve burası önemlidir. Çünkü terkiп meselesi, edatların ve harflerin cümle içerisindeki konum ve kullanılışlarına baktığımızda zatı itibariyle problemlidir.. İbrânîce Arapça'ya nazaran çok fakirdir, haliyle bu özelliğinden dolayı Kur'ân nassında siyak çokça kaybolmaktadır.

Paris 1967'de *Le Coran* Arapça metin verilerek yayımlanmıştır. Subhî Sâlih tarafından bu tercümenin gözden geçirildiği ifade edilmektedir. Bkz: Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s.148.

4 Muhammed Hamidullah, , *Le Saint Coran*, (Paris: Clup Français du Livre, 1950). Tercümenin, Kasım 1959-63-65-66-71-73-80-81-83-85-89 yıllarında çeşitli basımları yapılmıştır. Bkz: Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 152.

5 Yusuf Rıflîn, , *el-Kur'ân-tercüme ani'l-luğati'l-arabiyye*, (Tel Aviv: Daru'n-Neşr, 1936); ayrıca tercümenin 1963-72-87 yıllarında da değişik baskıları yapılmıştır. Bkz: Dr Ahmed Şahhât Heykel, *et-Tercümetü'l-i'briyye limaâni'l-kur'âni'l-kerîm*, (Filistin: Mektebetü Kudüs, 2006/94), s. 91.

d) Müfredât yönüne bakıldığında ise, Sâmi dillerinin çok zengin bir kelime hazinesine sahip oluşu, adeta bu ailedeki dilleri tek bir dil konumuna çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu da Kur'ân'ın İbrânice'ye tercümesini kolaylaştırmaktadır. Sözelimi Arapça'daki "لحم" kelimesini İbrânice'deki karşılığı "لحم" dir; aynı şekilde Arapça'daki "هالك" kelimesinin İbrânice'deki karşılığı da "هالخ" dır.⁶

Yazar açmış olduğu "Sorun Üstüne Sorun" başlığı altında İbrânice ve Fransızca tercüme yapan mütercimlerin temelde iki önemli hataya düştüklerini ve bu hataların uzun vadede hem müslümanların akidesi ve Kur'ân ile hem de okuyucuyla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Bu hatalar, uzun bir ayeti parçalayarak (birden fazla cümle haline getirerek) aktarmaları ve kısa ayetleri tek bir ayetmiş gibi bir cümle olarak tercüme etmeleridir. (s.16)

Yazar "Oryantalizmin ve Kur'ân Tercümelerinin Dünyası" başlığında bu iki dünyanın, sanki onları tek bir dünyaymış gibi gösteren, sıkı girift bir yapı içerisinde olduğunu vurgulamakta ve bu konu üzerinde araştırma yapacak kişinin mutlaka oryantalizmin ufku üzerinde çalışması, bunu da sadece onların hatalarını ortaya koymak ve tahlil etmek amacıyla değil, daha geniş bir perspektifle ilmi bir çalışma/ürün ortaya koyma düşüncesiyle yapmasının gerekliliğini ifade etmektedir. (s.17)

Ona göre, oryantalizm ve oryantalistler hakkında konuşmak; sözün sözü açtığı bir hüviyete sahip olup, hayat var olduğu, azı çatışma çoğu da diyalog halinde olan insanlık medeniyeti devam ettiği sürece hiç son bulmayacaktır. Fakat bu konudaki konuşmaların en tehlikelisi, rasyonellik ve duygusallık arasında duygusallığın, nefret ve bağlılık arasında nefretin, tarafsızlık ile taraf tutma arasında tarafçılığın, sübjektiflik ile objektiflik arasında sübjektifliğin daha çok ortaya çıktığı konuşmalardır. Bu durum neticesinde doğu dünyasında "oryantalizm" kelimesine abartılı, olumsuz ve mübalağalı anlamlar yüklenildiğini, fakat Batılı araştırmacıların (oryantalistlerin) kendileri hakkında bu isimlendirmeyi kabul etmeyip, kullanmadıklarını, bunun yerine tarihçi veya mütefekkir ifadelerini kullandıklarını söylemektedir. Devamla onların da bizim gibi insan olduğu,

6 Kitabın ilerleyen bölümlerinde yazar: Arapça ve İbrânice'ye ait müfredatın birbirine yakın ve bunların telaffuzlarının da uyum içerisinde olduğunu; ayrıca sarf ve kelime kalıplarının büyük oranda birbirlerine yakınlık arz ettiklerini ifade etmektedir. (s.51-52)

kendi medeniyetlerinin yetiştirdiği birer insan olup, bazılarının mutaasıb bir durum, bazılarının da objektif tavır sergileyip ne bir şeytan ne de bir melek olduklarını vurgulamaktadır. (s.18)

Yazar oryantalizm, oryantalistlerin doğası ve tarihi hakkında bilgi verdikten sonra, Muhammed Arkon'un; oryantalistik araştırmaların skolastik aklın hegemonyası altında olduğunu ve bu araştırmaların metodunun, modern devletlerin siyasî felsefelerini tazammun eden üniversitelerin akademik sultasının usulü olduğunu, hatta bu durumun geçmişte din adamlarının ve dînî aristokrasi bekçilerinin yaptıklarıyla aynı şey olduğunu söyleyerek oryantalizme yönelttiği eleştirisini aktarır. Böyle bir eleştirinin hakikatte payı olduğunu söylemekle birlikte, oryantalizme yönelik bu şekildeki bir üslûbun, –onlar tüm hızlarıyla doğu ve İslâm üzerinde çalışmalarını devam ettirirken- bir araştırmacının oryantalizmin doğasını, kaynaklarını, metot ve usulünü iyi ve doğru bir şekilde anlamasına çok fazla yardımcı olamayacağını da ilave eder. (s. 25-26) Kendisinin de katıldığı Arkon'un tespitlerini aktarmaya devam eder:

“Oryantalizmin bu yönelimi, devletlerin sömürgeci siyasî felsefelerini ihtiva etmekle birlikte ortaya çıktığı andan itibaren oryantalizm ve oryantalistlerin üzerinde bulunduğu uzun ve geniş bir hatta benzer. Birçok müsteşrik, (Batıdaki) devletlerin, Müslüman olsun veya olmasın Afrika ve Asya'daki birçok halkın ve devletin üzerinde hâkimiyet kurmasını kolaylaştırmıştır. Tabi bu durumu Batıdaki tüm müsteşriklere teşmil etmek son derece hatalıdır. Zira onların içerisinde, devletlerinin modern ve geleneksel sömürgecilik anlayışlarını reddeden –hâlâ da bunu savunan- ve ilmî nezihlikleriyle tanınan ilim adamları da vardır...” (s. 26-27)

Yazar, oryantalistlerin İslâm üzerindeki olumsuz yaklaşımları ve bakış açılarının farklılığı bağlamında şöyle bir soru sorar ve bu durumu felsefi olarak izah etmeye çalışır: Farklı medeniyet ve kültüre sahip araştırmacıların Kur'ân'ın manalarını, bizim kültür ve medeniyetimize göre anlamalarını ve araştırmalarını beklememiz ne kadar makul ve doğrudur? Her insanın bir bireysel bir de toplumsal yönü vardır. İşte toplumsal yönü de onu yetiştiren kültürü ve medeniyetiyle ilgilidir. Dolayısıyla bir araştırmacı, yapacağı araştırmalarda mutlaka bu iki olguyu göz önünde bulundurarak çalışmalarını yapmalıdır. (s. 28-29)

Yazar Fransız mütercimler özelinde, Batılı Kur'ân mütercimlerinin karşılaştıkları iki temel problem üzerinde durur. Bunların biri dil prob-

lemidir. Bu, tam anlamıyla kültürün dilidir. Şurası kesin ki oryantalistlerin bu konuda çok acze düştükleri ve Arapça'nın derinliklerine vâkıf olamadıkları ortadadır. Kültürün dilinden bahsetmeden önce, Kur'ân'ın kendi dili başlı başına bir araştırma ve inceleme mevzuudur. Bu durumu "Kur'ân Arapçası" ile ıstılahî olarak te'kit etmek gerekir. Ve Kur'ân Arapçası da mutlak olarak çağdaş Arapça'nın dil sınırları çerçevesine sokulamayacak özel yönleri sahiptir. Sonrasında Kur'ân Arapçası'nı şekillendiren en önemli özellik ise Arap şiiri ve bu şiirin, üzerine ikame edildiği Arap Grameri'dir. Kur'ân tercümelerinin bu luğavî problemleri, tercümelemleri olumlu veya olumsuz çokça etkilemiş ve hâlâ da etkilemeye devam etmektedir. Olumsuz etkilerse daha çok İslâm düşüncesi, felsefesi, tarihi ve sosyolojisi hakkında yapılan araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. (s. 31)

En az önceki kadar önemli bir diğer sorun ise mütercim ve tercümesi üzerinde dinînin ve kültürünün etkisidir. Yazar burada daha çok, bazen dinsiz bazen de laik mütercimlerin tutumu üzerinde durur; bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'in genel olarak Batı üzerinde ciddi bir şekilde etkili olduğunu ifade eder ve semavî dinlere inanan mütercimlere nazaran, diğerlerinin daha çetin bir tavır sergilediklerini söyler. (s. 32)

Yazar kitapta, "Problemin Tarihi" şeklinde açtığı başlıkta, "Kur'ân'ın şer'î olarak tercümesi mümkün müdür?" ve "Kur'ân'ın teorik olarak tercümesi mümkün müdür?" yönünde iki temel soru ileri sürmüş ve bunlara, Hz Peygamber döneminden başlayarak cevaplar vermeye çalışmıştır. İlk önce Kur'ân'ın şer'î olarak tercümesinin, gerek Selman el-Fârisî'nin Fatıha'yı Farsça'ya çevirdiği tercümesi gerekse de Rasûlüllah'ın (sav) İslâmî davetle ilgili olarak gönderdiği mektuplardan hareketle ve bunların yanında âlimlerin Kur'ân'ın tercümesinin cevazına yönelik ortaya koydukları görüşlerini de ekleyerek câiz olduğunu ifade eder. (s. 36-40) Kur'ân'ın teorik olarak tercümesi meselesinde ise hem geçmiş dönemdeki Câhız ve Nisâbûrî gibi alimler hem de modern dönemdeki araştırmacı, şair ve dilbilimcilerden nakiller yaparak onların, bir dilin teorik açıdan başka bir dile tercümesinin mutlak olarak mümkün olamayacağı yönündeki ifade ve görüşlerini nakleder. (s. 41) Burada yazar, Muhammed Abduh'un, teknik birtakım problemlerden dolayı ihtiyatlı davranarak Kur'ân'ın başka bir dile tercümesine karşı çıktığını onun ifadeleriyle şöyle aktarır:

"Birden fazla dil bilenlerce katî olarak bilinmektedir ki, dünya dillerinden herhangi iki dilin kelimelerinin ve bunların delâletlerinin

tümünün uyuşması/birbirine denk düşmesi mümkün değildir. Diyelim ki iki dil, bir lafzın kinâye, mecâz ve hakikat anlamlarında birbiriyle uyuşt; fakat Kur'ân'da ğayb âlemi ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili kullanılan ifadeler gibi şer'î konuların tercüme edilmesi asla mümkün değildir. Bundan dolayı birçok sosyolog ve filolog bir dilin, edebiyatta, kültürde, kelimelerinin hem akli hem de şer'î anlamlarında diğer bir dilin mesabesinde olamayacağını ifade etmekte. Bunun örneği; Kur'ân'da Kıyamet ile ilgili zikredilen "Vâkı'â", "Dâmme", "Sâhha", "Hâkka" ve "Ğâşiye" gibi kavramlardır. Bunlar çok olmakla birlikte, bunların Arapça'da kendilerine has olmak üzere delalet ettikleri anlamlar vardır: Bu anlamların, ancak Kıyâmet Günü'nde tahakkuk etmeleri murâd edilmektedir..." (s. 43)

Yazar, "Tercüme Zorluklar ve Hatalar" başlığı altında, araştırmaları esnasında Kur'ân'ın tercümesi noktasında tespit ettiği hususları muhtasar olarak zikreder: a) Kur'ân'da, Arapça'ya, Arap Yarımadası'na ve vahyin indiği bölgeye mahsus ve başka dilde mukabili olmayan kelime ve kavramlar geçmektedir. Sözelimi: "Bahîra", "Sâibe", "Vasîle", "Hâm" gibi kelimeler mütercimi, o kelimelerle ilgi tercümesinde dipnot düşmeye mecbur bırakmaktadır. b) Kur'ân'da geçen takdim-te'hir, icaz, isim ve fiil cümlelerinin, buldukları terkiplerde önemli misyon ve konuları vardır. Eğer fiil cümlesi ile isim cümlesi karıştırılır, biri diğerinin yerine tercüme edilirse bu durum, mana ile sıkı ilişkisi olan o terkinin göz ardı edilmesine sebep olur. Hint-Avrupa dillerinde fiil ile başlayan bir fiil cümlesi yoktur. Onlar çoğu zaman cümlede isim-fiil cümlesi ayrımına da gitmemektedirler. Haliyle bu durum Kur'ân'daki cümlelerde geçen ve o terkipte önemli bir konumu bulunan fiil ve isim cümlelerinin tercümesini zorlaştırmaktadır. c) İçinde buldukları terkiye göre geleceğe delalet eden fiil, zaman ve ism-i fâiller, şimdiye-geleceğe delalet eden muzârî ve kıyamet sahneleriyle ilgili olarak müstakbele delalet eden mâzi kullanımlar da işi zorlaştırmaktadır. d) Meânî, Beyân ve Bedî' çeşitlerinin bulunduğu Kur'ân Belâġati'nde; Tıbak, Tevriye ve Cinâs gibi hususlarda yetkinliğin sağlanamaması, metinde önemli bir yönün kaybedilmesine sebep olacaktır.⁷ (Diğer hususlar için bkz; s. 49)

Yazar çalışmasının son bölümlerinde Fransızca tercümelelerdeki hatalardan örnekler serdedip bunların tahlilini yapmakta ve sonuçta özet

7 Yazar burada 100.Âdiyât suresinin ilk beş ayetini örnek olarak sunar, burada kelime düzenindeki uyuma, sarf ve terkiplere dikkat çeker. Bu hususların muhatap dilde ayıyla tercüme edilmesinin nasıl mümkün olacağını sorar.

olarak şunları ifade etmektedir: “Tercüme” ve “Tefsir” kelimeleri aslında aynı şeydir, bunu Abdullah b. Abbas’a verilen “Tercümânü'l-Kur’ân” ifadesinden de anlamak mümkündür.⁸ Tercümelerdeki hatalar, Kur’ân nassındaki mânalar derinliklerini koruduğu sürece⁹ son bulmayacaktır. Birçok tefsirde isrâiliyyât örneklerini görmekteyiz, aynı şekilde sadece müslümanların değil de batılı müsteşriklerin yaptıkları tercümelerde de bu rivayetleri görmekteyiz; hatta müsteşriklerin tercümelerindeki bu rivayetler Kur’ân’ın isrâilî kaynaklı olduğunu gösterme amacına matuftur. Müslüman araştırmacılar son zamanlarda tercüme problemlerine yönelmekte fakat tercümelerdeki hataların teorik kaynaklarını ve genel mefhumlarını kavramak, bu tercümelerdeki hataları tespit edip bunlara çözümler sunmaktan –bu da önemli olmakla birlikte- daha önemlidir.

Netice olarak şunları söylemek mümkündür: Çalışma, Kur’ân tercümeleri konusunda araştırma yapan Türk araştırmacılara faydalı olması açısından hem Türkçe’de hem de ilim dünyasında yapılan Kur’ân tercümelerine nispetle bazı yönlerden temayüz etmektedir. Türkçede, hem Türkiye’de hem dünyada tarihi süreç içerisinde yapılan Kur’ân tercümeleri hakkında kapsamlı bilgi veren çalışmaların olduğunu söylemek zordur. Türkiye’de, dünyanın çeşitli dillerine yönelik yapılan Kur’ân tercümeleri hakkında bilgi veren çalışmaların başında M. Hamidullah’ın “Kur’ân-ı Kerîm Tarihi” adıyla tercümesi yapılan eseridir. Bu çalışmada dahi sözgelimi Yahudilerin İbrânîceye çevirdikleri Kur’ân tercümeleri ve mütercimleri hakkında bilgi yoktur. Dolayısıyla Mahmud el-Azeb mezkûr bu çalışmasında İbrânîce tercümelerden ve Arapça-İbrânîce dil mukayesesinde tespit ettiği ayınlık ve farklılıkların tercümelere nasıl yansıdığından bahsetmekle, bu konuda okurlar için İbrânîce Kur’ân tercümeleri dünyasına kapı aralamaktadır.

Kısmen eleştiriye açık olmakla birlikte, oryantalizm ve oryantalistler hakkında çalışma yapacak araştırmacıların, oryantalizmin düşünce kodlarını ve usûl anlayışlarını doğru tespit etmek için bu meseleyi birçok değişik perspektiften ele almaları gerektiğinin, özellikle de onların İslâm’a yönelik bakış açılarını veya iddia ve ithamlarını içlerinde buldukları sosyo-politik ve kültürel çevreleriyle birlikte anlamaya çalışmalarının, elzem olduğunun yazar tarafından söylenmesi dikkate değer bir tespittir.

8 Yazar “mütercim” ifadesiyle “müfessir”i kastetmektedir.

9 Yazar burada 18/Kehf 109 ile 31/Lokman 27. ayetlere atıfta bulunmaktadır.

Batı kültürüyle yetişmiş bir oryantalistin İslâm kültürünü Müslümanların algıladıkları ve anladıkları şekliyle değerlendirememesini makul karşılamak gerektiği vurgulanmaktadır; fakat bu durum karşı taraf açısından düşünüldüğünde -birçok oryantalistin eserlerinde müşahede edildiği gibi- onlara İslâm'ı tahkir etme ve gerek Hz. Peygamber'i gerekse de İslâmî değerleri itibarsızlaştırmaya yönelik bir hak tanımamaktadır. Zira yazarın Müslüman araştırmacılara sunduğu bu yöntem, bilmukabil İslâmî araştırmalar yaparken oryantalistler için de geçerli olduğu vurgulanmalıdır.

Kur'ân'ın teorik olarak başka dillere tercümesi meselesinde, teorik açıdan Kur'ân'ın başka dillere tercümesinin mümkün olmamasına dayalı olarak, gerek önceki dönemlerde yaşamış gerekse de çağdaş dönemlerdeki öne çıkan bazı filolog ve edebiyatçılardan yapılan alıntılar tartışmaya açık bir hüviyettir. Çünkü verilen bilgilerde Kur'ân'ın mutlak olarak tercümesinin mümkün olmayışı temelinde, Kur'ân'ın mesajının diğer dillere mensup insanlara bütünüyle aktarılamayacağı izlenimi edinilmektedir. Kur'ân'ın bazı kavramlarının başka dillere tercümesinin mümkün olmayacağına dair, kıyâmet ahvaliyle ilgili Kur'ân'da kullanılan kavramlar, sunulan örnekler arasındadır. Hiç şüphesiz, kıyâmet ve âhiret ahvalinden bahsedilirken zikredilen kavramların, anlam dünyalarının bütünüyle karşılanacak şekilde tercüme edilememesi sadece dille ilgili olmadığı için, bu kavramların tam olarak delalet ettiği anlamlar Araplar için de meçhuliyetini korumaktadır. Diğer bir deyişle söz konusu kavramların tam olarak ne ifade ettikleri kıyâmet ve ahretin vuku'u esnasında tecrübeyle anlaşılacağı için, bu kavramları anlama noktasında Arap olsun Acem olsun tüm muhataplar aynı konumdadır. Dolayısıyla bu gibi kavramların ihtiva ettikleri anlamlar tamamen değil de, kolektif olarak ifade ettikleri itikadi şuur aktarılabilirdiği ölçüde maksat hâsıl olacaktır.

❖ **Mehmed Said Hatiboğlu**, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, Otto Yayınları, Ankara, 2009, 168 s.

Meryem Genel*

İnsani değerlerin hızla değiştiği ve global bir düzenin hakim olduğu yirmi birinci yüzyılda İslâm dininin müntesipleri bir çok problemle karşı karşıyadır. Günümüz İslâm dünyasının sahip olduğu problemler ve onların çözüm yolları ile ilgili birçok eser yazılmış ve yazılmaya devam etmektedir. Bu eserlerden biri Mehmed Said Hatiboğlu'nun "Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti" isimli eseridir. Bir pusula niteliğindeki bu eser, İslâm dünyasının arız olduğu problemler ve çözüm yolları noktasında Müslümanlara rehberlik etmektedir. Yazar, on dört asırlık oldukça zengin bir İslâm külliyyatının varlığına dikkat çekerek günümüz Müslüman kültürünün İslâm'la ne kadar kabil-i te'lif olduğunun tespiti için bu külliyyatın en iyi şekilde incelenmesi ve ilgili eserlerin tenkidi bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Eser üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm (s.13-48) "Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti", ikinci bölüm (s.49-84) "Büyük Âlimler Büyük Hatalar", üçüncü bölüm (s.95-148) "İslâm'ın Kadına Bakışı" adı altında ele alınmıştır. Her bölüm kendi içinde alt başlıklar halinde işlenmiştir. Birinci bölümde, "Fakihlerimizin İrk Anlayışı Üzerine" başlığı altında öncelikle ilk Müslümanların muhtelif kabile ve milletlerden müteşekkil olduğu, buna mukabil gerçek mümin olmanın nesebe bağlı bir imtiyaz olmayıp iman ve takvaya bağlı olduğu ayet, hadis ve sahabe hayatlarından örneklerle ortaya konmuştur. Yazara göre, risalet devrinden sonra halifeliğin (devlet başkanlığı) tek kabileye (Kureys'e) has kılınması, bunu takiben Emeviler döneminde halifeliğin saltanata dönüştürülmesiyle nesebin imtiyaz vesilesi olması sağlanmışır. Bu durumun neticesinde nesev ve

* Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencisi, meryem_genel@mynet.com

ırkçılık anlayışı İslâm toplumunda yaygınlaşmaya başlamış yani cahiliye adetlerine geri dönmüştür. Hâlbuki Allah'ın kitabında bir kimseyi nesebi sebebiyle öven veya kötüleyen tek bir ayet yoktur, Allah, bir kimseyi ancak iman ve takva cihetinden övmekte; kâfirlik, fasıklık ve asilik yönünden de yermektedir.

“Nikahta İrkî Kefâet” isimli başlıkta, cahiliye devrinde ırk ve nesebin nikahta önemli bir unsur olduğu, nesep ve ırk yönünden eşit olmayan insanların birbirleriyle evlenemedikleri örneklerle ortaya konmaktadır. İlgili örneklerden biri şudur: İran Kisrası, kendine bağlı olan Hire Arap meliki Nu'man'ın kız kardeşiyle evlenmek istediğinde, onun bu isteği geri çevrilmiş; Nu'man gelen elçiye bunun sebebinin şu cevabıyla anlatmaya çalışmıştır: “Acemle (Arap olmayanla) evlenmenin Araplar için ne derece haysiyet kırıcı bir düşüklük olduğunu bilirsin (s.20).” Fakat Hz. Peygamber'in risaletiyle birlikte nesebe ve ırka verilen değerlerin yerini nesep ve ırkta eşitlik prensibi almış, bu zihniyetin yıkılışına delalet eden pek çok evlilik yapılmıştır. Hz. Peygamber'in azadlı kölesi Zeyd b. Hârise'nin, Hz. Peygamber'in halası Umeyme'nin kızı Zeyneb bn. Cahş ile olan evliliği bu evliliklerden biridir. Yazar, ana fikir olarak Hz. Peygamber'in ümmetin terk edemediği cahiliye adetleri arasında hasep ve nesep ile övmeyi zikrettiğine dikkat çekmekte ve bu zihniyetin kuvvet kazanmasıyla, müteakip devirlerin fıkhi mesaili arasında yer bulduğunun da altını çizmektedir.

“Fıkıh Mezheplerinde Nesebin Yeri” isimli başlıkta, Emevi yöneticilerinin işledikleri zulümleri meşrulaştırmak için hadis imal ettikleri, bu hadislerin fıkıh kitaplarında yerlerini aldıkları ifade edilmiş ve bu bağlamda Serahsi'nin el-Mebsum'unda yer alan şu rivayet tenkide tabi tutulmuştur: “Kureyş (Arap kabilesi) kendi dalları arasında birbirine denktir. Arap ırkı kendi kabileleri arasında denktir. Mevalî (Gayr-i Arap Müslümanlar) de şahıs şahıs birbirine denktir.” Konuyla ilgili olarak fıkıh mezheplerinin nesep konusundaki görüşlerine yer veren yazara göre nesep kefaet aranacağını bildiren hiçbir sahih hadis yoktur. Ahirette ancak amele göre mükâfat verilecek, Allah nezdinde nesebi yakınlığın faydası olmayacaktır. Mezhep imamlarının mukallidi bazı âlimler, ağızlarda dolaşan birtakım rivayetleri doğru sanıp Kitap ve Sünnet ışığında değerlendirmeden nakletmişlerdir. Bu durum nesep konusunu keskinleştirmiş ve Müslümanlar arasında büyük tahribatlara neden olmuştur.

Birinci bölümün sonunda suyun temizliği konusu işlenmiştir. Burada, İmam Muhammed Şeybânî'nin (132-189/749-805) devletler hukuku sahasında yazılmış ilk eseri olarak görülen meşhur eseri *Siyer-i Kebîr*'inde yer alan bir rivayete yer verilmiş, bu rivayetin delil kabul edilerek suyun temizliği konusunda verilen hükmü ve bu hükmün yanlışlığı ortaya konmuştur. İlgili hüküm şöyledir: Bir şeyi temizlemek için kullanılan su temizdir, içilebilir ve onunla hamur yoğrulabilir. Fakat bu su temizleyici olmadığı için onunla abdest almak ve gusletmek caiz değildir. Yazara göre, bu yanlış hükme varılmasının sebepleri Peygamber sevgisi, o dönemlerde temiz ve pisin bilimsel olarak bilinme imkânının olmayışı, bu nedenle de müşahede ve geleneğe dayalı olarak sonuca ulaşılmış olmasıdır.

İkinci bölümde “Redd-i Şems Rivayeti ve Bir Zihniyetin Tahlili” isimli başlıkta, Yahudi kitaplarında yer alan bir kıssanın İslâm kültürünü nasıl tesiri altına aldığı, bu tesirle Şia âlimlerinin Hz. Ali için, Sünni âlimlerin de Hz. Peygamber için nasıl mucizevi kıssalar imal ettikleri konu edilmiştir. “Redd-i Şems” hadisi olarak bilinen, Hz. Ali'nin gecikmiş ikinci namazını kılabilmesi için Hz. Peygamber'in duasıyla, batmış olan güneşin tekrar görünüp ortalığı aydınlatması rivayeti, bazı âlimler tarafından kabul görürken bazı âlimler tarafından itibara layık görülmemiştir. Yazarın yapmış olduğu tahlile göre: “Bu rivayeti kabul edenler isnadının sağlam olduğu gerekçesiyle kabul etmişler, buna mukabil kabul etmeyenler de isnadının sağlam olmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Ne yazık ki, Sünni ve Şii hiç bir imamın zihnine ‘acaba bu konuda matematik ve astronomi âlimlerimiz ne diyor’ sorusu gelmiş değildir. Bu durum, “...pek çoğumuza arız olan zaafardan birisi olan, büyük tanıdığımız, imam, şeyh, allame, başkan, kurtarıcı olarak gördüğümüz kimseleri bir nevi yanlışlık zırhına bürüyerek, adeta onların her söz ve hareketinde birer hikmet arıyor olmanızdan kaynaklanmaktadır.”

“İstismar” isimli başlığa, istismar kelimesinin sözlük anlamı ve günümüz Türkçesindeki manası incelenerek başlanmıştır. İstismar kelimesi günümüz Türkçesinde, bir şeyi veya bir şahsı kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak ve sömürmek anlamında kullanılmaktadır. Bu gayr-i ahlakî davranış türü, hususiyile Hz. Peygamber'in istismar edilmesine ve son derece zengin bir malzemenin oluşmasına neden olmuştur. Çünkü Kur'ân'a ayet ekleyemeyen zekâlar, dertlerinin ilacını istismar amacıyla Hz. Peygamber'e yönelmekte bulmuşlardır. Hz. Peygamber'in istismar edilişi en çok ırk, nesep, dil ve bölge konularında olmuştur. Hz. Peygamber Arap

diye Arap kavmi yüceltilmiş; Peygamber'in nesebinden gelenlere "seyyid-şerif" ünvanlarıyla ayrıcalık tanınmış; Kur'ân ve Hz. Peygamber'in dili Arapça kutsallaştırılmış; Peygamber'in hayatını geçirdiği topraklar seçkin bölge ilan edilmiştir. Yazara göre, Peygamber istismarcılığının mahsulleri ele alınıp tasviye edilmedikçe, evrensel İslâm davetinin başarıya ulaşması mümkün değildir.

"Düzeltilmeye Talib Bozuculuk" isimli başlıkta, geçmişte ve günümüzde siyasi, ekonomik, sosyal vb. sebepler neticesinde ortaya çıkan yanlış dinî uygulamaların düzeltilmesi adına yapılan yanlışlıklar ve bu yapılan yanlışların dine nasıl zarar verdiği konu edilmiştir. Bu bağlamda, Hüseyin Hilmi Işık'ın (1911-2001) *Seadet-i Ebediyye* adlı eseri incelenmiştir. İlgili kitapta yer alan "Necasette yaşayan kurtlar, bağırsak kurtları, meyve kurtları temizdir...Her insanın tükürüğü ve artığı temizdir..." vb. bazı ifadeler tenkide tabi tutulmuştur. Yazara göre bu ve benzeri bilgiler, binlerce sene önce yaşamış Müslüman fakihlerin kendi hayat şartları ve ilmi seviyeleri ile sınırlı olan çözümlerdir. Demek oluyor ki imamlarını, şeyhlerini yanılmaz kaynaklar olarak gören mutaassıpların gözünde Kur'ân ve Sünnet'in ilmî tefsiri değil, bu yanılmaz (!) kaynakların tefsiridir takip edilmesi gereken...

"Âlim, Siyaset, Ahlak" isimli başlıkta, ilim-amel birlikteliğinin dinî ve toplumsal açıdan önemi konu edilmiştir. Risalet devrinde bu hususta hassas davranılmış fakat risalet devrinden uzaklaşıldıkça bu hassasiyet ortadan kalkmıştır. Yazar, bu durumu el- Fudayl b. İyad'ın (ö.187/803) şu sözleriyle özetlemektedir: "Bu Kur'ân, amel edilmek için nazil oldu; ne var ki, insanlar onun kıraatini amel haline getirdiler." Bu bölümde, toplumun denetim mekanizması olan *emr-i ma'ruf nehy-i münker* ilkesine de yer verilmiş ve bu Kur'âni emrin toplumun sadece muayyen bir sınıfını değil, kudreti nispetinde her Müslümanı bağladığı vurgulanmıştır. Yazara göre, bu Kur'âni emir İslâm'ın hedeflediği ilme ve ahlaka dayalı toplumun meydana gelebilmesi için gerekli olan, toplum fertlerinin birbirlerini denetim altında tutabilecekleri mekanizmanın oluşması açısından hayati öneme sahiptir.

Üçüncü bölümde "İslâm'da Kadın Eğitiminin Doğuşu" isimli başlıkta, kadın olmadıkları için şükreden Yahudi ve kadını erkek için yaratılmış bir mahlûk olarak gören Hıristiyan zihniyetinin aksine, İslâm'ın kadına hak ettiği insani statüyü verdiği ifade edilmektedir. Hakkı olan statüye ka-

vuşan kadın bu sayede, takat ve iffetinin imkân verdiği ölçülerde toplumun hemen her sahasında hizmette bulunmuş, ihtiyacı olan konularda hizmet almıştır. Risalet devrinde İslâm'ı öğrenme öğretme konusunda erkek ve kadınlar adeta yarış halindeydiler. Şu hadis-i şerifle İslâm'ın kadına ve onun eğitimine verdiği önemin altı çizilmektedir: “Bir erkek, cariyesini güzelce terbiye eder, güzelce öğretimden (talimden) geçirir, sonra onu azad edip onunla evlenirse (ahirette) iki ecre nail olur.” Risalet devrinde hak ettiği statüye kavuşan kadın Hz. Osman'ın şehit edilmesini takip eden yıllarda kazandığı hakları kaybetmiştir. İslâm dünyasını saran siyasî buhran nedeniyle toplumun ahlakî yapısı bozulmuş, bu bozulan yapının düzeltilmesi için de kadın cemiyetten tecrit edilerek cehalete mahkum edilmiştir. Ne yazık ki, kadını cehalete mahkum eden bu tecrit işleminin başarıya ulaşması için, Hz. Peygamber'e şu sözleri söyletmekten çekinilmemiştir: “Kadınlarınızı ğurfelerde (yollara nazır odalarda) oturtmayın; onlara kitabeti, yazı yazmayı da öğretmeyin.” (Hâkim-i Tirmizî, Nevâdiru'l-Usûl, s.270-271.)

“İslâm'ın Kadına Bakışı” isimli başlıkta, kadının sadece çocuk doğurmak ve emzirmek için yaratılmadığı, erkeklerin sahip oldukları haklara onların da sahip oldukları, İslâmî zihniyetinde bunu desteklediği konu edilmiştir. Yazar, kadını sadece doğuran ve emziren bir varlık olarak gören zihniyetin yanlışlığını ve sonuçlarını İbn Rüşd'ün şu sözleriyle ifade etmektedir: “...Güya kadın yalnız çocuk doğurmak ve emzirmek için yaratılmıştır! Kadınlarımıza yüklettiğimiz bu hizmetkârlık onların akli melekelerini bitiriyor. Bundan nâşi, içimizde faziletli, şanlı kadınlar bulunmuyor. Hayatları, nebatat hayatı gibi geçiyor. Kocalarına bar (yük) oluyorlar...” Kur'ân'daki emir ve nehiylerin insan odaklı olması İslâm'ın kadın-erkek ayrımı gözetmediğinin ve Allah katında her iki cinsin de eşit olduğunun bir göstergesidir. Hz. Peygamber'in erkeklerden aldığı gibi kadınlardan bey'at almış olması da İslâm'da kadın ve erkeğin eşit siyasal haklara sahip olduğunu gösteren tarihi bir vakiadır. Yazar ayrıca Cemel Vakası'nda (656) Hz. Aişe'nin isminin geçiyor olmasını, kadın ve erkeğin aynı siyasal haklara sahip olduğunun bir göstergesi olarak yorumlamaktadır.

“Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar” isimli başlıkta, Batı'nın ancak Fransız ihtilaliyle (1789-1799) kadına tanıdığı hak ve değeri, İslâm'ın on iki asır öncesinde tanıdığı, fakat risalet devrinden sonra yaşanan fitne olayları neticesinde kadınları korumak adına haklarının cehaletten me-

det ummak suretiyle nasıl ellerinden alındığı konu edilmiştir. Kadına dinin verdiğini fazla bulanlar, Hz. Peygamber'i konuşturmuş ve kadının aklının eksik dolayısıyla sözüne muhalefetin zorunlu olduğunu, onlara okuma-yazmanın öğretilmemesi gerektiğini ifade eden rivayetleri imal etmişlerdir. Yazar, bu ilgili rivayetleri tenkide tabi tutmakta ve bu gibi rivayetlerin İslâm'ın önemli esaslarından biri olan, ictima-i adalet prensibiyle örtüşmediğinin altını çizmektedir.

Son olarak "Kültürel Mirasımız Üzerine Mehmed Said Hatiboğlu ile Söyleşi" isimli başlıkta, İslâm kültürüyle yoğrulmuş bir hayatın yola çıkış hikayesini, yürünen bu yolda yıllara meydan okuyan bir azmin mütevazi takdimini, son nefese kadar yürümeye devam edilecek olan bu yolda elde edilen bilgi birikiminin, İslâm dünyasının geleceği için hayati önem taşıyan tespitlerini okuyacaksınız. İlgili tespitlerden birini yazar şöyle ifade etmektedir: "Bizim bütün derdimiz, kolektif bir İslâm kültürünü ortaya çıkarabilecek ve İslâm'ı yüksek seviyede temsil edecek adamlar yetiştirmektir. Eğer İslâm, bütünüyle bir kültür dünyası, bir kültür manzumesi ise bunu her çeşidiyle bilen otoriteler yetiştirmedikçe, İslâm budur demek mümkün olmuyor. Bu mümkün olmayınca, İslâm dünyasında ne kadar adam varsa o kadar İslâm anlayışı ortaya çıkıyor. Sonuç olarak da global İslâm anlayışı oluşmıyor."

Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti isimli kitap, her seviyeden insanın okuyup istifade edebileceği türden bir eserdir. Kullanılan dilin sade ve anlaşılır oluşu, ayet ve hadislerin Arapça metinleriyle birlikte veril-işi, zengin kaynakçası eserin diğer önemli özellikleridir. Bu çalışmanın, kültürel mirasımızı ilmi tenkide tabi tutmanın öneminin herkes tarafından hakkiyla idrak edilebilmesi için okunması gerekmektedir. Zira tenkidi unutan zihinler hakikate varmaktan vazgeçmişler demektir!

KTÜİFD GENEL YAYIN İLKELERİ

1. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.

2. KTÜİF Dergisi'nde, öncelikle temel İslâmi ilimler olmak üzere, tarih, siyaset, filoloji, psikoloji, ekonomi, dinler tarihi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, kültür ve edebiyat alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.

3. Dergide Türkçe ve yabancı dillerde makaleler kabul edilir.

4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.

5. *KTÜİF Dergisi*'nde aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.

6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

7. Yayımlanması talebiyle *KTÜİF Dergisi*'ne gönderilen makalelerin yayım hakkı *KTÜİF Dergisi*'ne aittir. Makalesi *KTÜİF Dergisi*'nde yayımlanan yazar, telif hakkının *KTÜİF Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.

8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:

- Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
- Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
- Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argü-

manların bulunması.

MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

1- *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (50-125 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (4-8 kelime) olmalıdır.

3- Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler elektronik ortamda makale yayım talebini beyan eden bir e-posta mesajına eklenti olarak ilahiyatdergi@ktu.edu.tr adresine gönderilmelidir.

4- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfa dâhil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kimliğini açık edecek şekilde kendine atıf yapması gibi) belirtilmemelidir.

5- Makaleyle birlikte teslim edilmek üzere hazırlanacak ek bir WORD belgesinde aşağıdaki bilgiler verilmelidir.

- Makalenin başlığı
- Yazarın adı, soyadı,
- Kurum ilişkisi,
- Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)
- Yazışma adresi
- e-posta adresi

6- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.

7- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

8- Makaleler, **Microsoft Office Word (2003-2010)** programında **Times New Roman** fontu

ile 12 punto büyüklüğünde ve 1.5 satır aralıklı yazılmalı ve **doc** veya **docx** olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 3 cm. olarak ayarlanmalıdır.

9- Makaleler, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

10- *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-incelemesi editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir. Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

- Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse yazı yayımlanmaz.
- İki hakemden sadece birisi "yayımlanabilir" raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli gördüğü takdirde *KTÜİF Dergisi* Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihaî karar verme yetkisine sahiptir.)
- Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihaî değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- Onaylanan makaleler, *KTÜİF Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- Yayın Kurulu, yazıların imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

Genel İlkeler:

- Atıflar ve notlar, sayfa altında dipnot sistemi ile verilmelidir. (Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.)
- Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (Kaynakça) verilmelidir.

Kısaltmalar

| | |
|-----------------------|------|
| <i>İbn</i> | b. |
| <i>Bakınız</i> | bkz. |
| <i>Basım yeri yok</i> | byy. |
| <i>Baska</i> | bsk. |
| <i>Cilt</i> | c. |
| <i>Çeviren</i> | çev. |
| <i>Doğum</i> | d. |
| <i>Editör</i> | ed. |
| <i>Neşreden</i> | nşr. |
| <i>Ölüm</i> | ö. |
| <i>Sayfa</i> | s. |
| <i>Tahkik eden</i> | tah. |
| <i>Tarihsiz</i> | tsz. |
| <i>Varak</i> | vr. |

Referans Kuralları

KİTAP

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası.

Tek Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 95-98.
- Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28-29.
- Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 45-47.
- Sarıçam, *Emevî-Hâşimî*, s. 39.

İki Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam – Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: 2006), s.100-102.
- Sarıçam - Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 159.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişümler: Nail Bayraktara Armağan* (İstanbul : Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), s. 25.
- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişümler*, s. 36.

Çeviri:

- Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), s. 69.

Kitap Bölümü:

- Claude Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", A History of the Crusades, ed. Kenneth M. Setton, (Madison: The University of Wisconsin, 1969), Vol. II, s. 661-665.

- Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", s. 671.

MAKALE

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

- Hanifi Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dinî Temeli", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/1 (2011), s. 36-39.

- Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezan", s. 35.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-16.

- Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", *DİA*, II, 416.

- Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", s. 417.

ARŞİV BELGESİ

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

- BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

